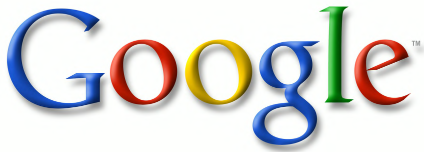




Kirchengeschichtliche

Abhandlungen. I

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,

ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,

Domkapitular.



Breslau

Verlag von G. P. Aderholz, Buchhandlung

1902.

Imprimatur.

Schloss Johannesberg, den 14. August 1902.

Der Fürst-Bischof von Breslau:
G. Cardinal Kopp.

Vorwort.

Die letzten Decenien brachten uns eine ungewöhnlich reiche und wertvolle Vermehrung der Quellen für die Geschichte des Papstes Clemens V. Die Benediktiner publicirten aus dem vatikanischen Archiv die Registerbände des Papstes, der aus ihrem Orden hervorgegangen war. Der Dominikaner Heinrich Denifle, Unterarchivar des apostolischen Stuhles, steuerte einen Beitrag zu dem Process gegen P. Bonifaz VIII. bei, der den Pontifikat seines Nachfolgers zwei Jahre lang beschäftigt hat. Der Jesuit Franz Ehrle, Präfekt der vatikanischen Bibliothek, entdeckte ein Bruchstück der Akten des oekumenischen Concils (von Vienne), das P. Clemens V. abgehalten hat, und veröffentlichte ausserdem Akten für die Geschichte der Finanzen und des Nachlasses des Papstes. Die Historiker Schottmüller, Lea und Prutz vervollständigten die Akten und Quellen des grossen Processes gegen den Templerorden. Endlich hat in den jüngsten Tagen Prof. Dr. Heinrich Finke den Bericht des Geschäftsträgers des Königs von Aragon über die Wahl des P. Clemens V. entdeckt und publicirt: damit tritt an die Stelle der romanhaften, von den Historikern längst abgelehnten Erzählung des Florentiners Giovanni Villani der thatsächliche Hergang bei der überraschenden Wahl des französischen, dem Cardinalscollegium nicht angehörenden Erzbischofs zum Papst. Mit der Quellenpublikation hat die Forschung gleichen Schritt gehalten. Die Geschichtsforschung ist zwar

nicht in der Auffassung und Bewerthung, wohl aber einig nicht bloss in der Darstellung des äusseren Verlaufes dieses Pontifikates, sondern auch in der Erkenntnis der massgebenden Factoren seiner Entwicklung. Die Vorarbeiten für eine Monographie über den ersten Papst im Exil zu Avignon könnten fast als beendet angesehen werden, wenn nicht noch zwei Untersuchungen fehlten. Uns, die wir die Periode der Kreuzzüge in ihrem Verlauf und in ihrem Abschluss durch den Verlust der letzten Besitzungen in Syrien übersehen, müssen zwar alle weiteren Bemühungen um die Wiederbelebung der Kreuzzüge aussichtslos und zwecklos erscheinen. Aber die Macht der Kreuzzugsidee lebte doch thatsächlich noch länger als hundert Jahre fort und mit ihr das Bewusstsein der Päpste, an erster Stelle zu ihrer Verwirklichung verpflichtet zu sein. Auch in der Regierung und Politik des P. Clemens V. hat die Kreuzzugsfrage eine ernsthafte Rolle gespielt und wie weit sie in die andern grossen Angelegenheiten seines Pontifikats mit verwoben war und die Haltung des Papstes mit beeinflusst hat, bedarf noch der Untersuchung. Sodann sind die alten vitae Clementis PP. V. zwar nicht selten sowohl Quelle als auch Gegenstand der Kritik der Historiker gewesen; aber ihre Bewertung erfolgte fast immer nur von dem Gesichtspunkt, den ihnen ihre Bearbeitung einzelner Beziehungen dieses Pontifikates bot. Diese Einseitigkeit musste durch eine quellenkritische Prüfung aller Nachrichten, die uns die vitae für die Person und die Regierung des Papstes bieten, behoben werden. Der letzteren Aufgabe hat sich Waldemar Otte in vorliegender Abhandlung unterzogen; der ersteren wird er sich an einer andern Stelle erledigen.

2. Dr. Gustav von Działowski hat in seiner Studie „Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker", welche in den „Kirchengeschichtlichen Studien" Band II, Heft 2 (Münster i. W. 1898) erschienen ist, durch eine sorgfältige Quellenanalyse des Schriftstellerkataloges des hl. Isidor den Wert

des Werkes als historische Quelle, als Quelle für die Geschichte der christlichen Litteratur herausgestellt und die Benützung dieser Quelle und das Urteil über ihren Wert auf ein solides Fundament gestellt. Aber das Werk Isidors ist nicht blos als Quelle der Patrologie, sondern auch als ein Bestandteil derselben zu betrachten und die Fragen nach seiner Abfassungszeit, besonders aber nach der Echtheit seiner Teile sind zu beantworten. Auch für die Entscheidung dieser kontroversen Fragen hat G. von Działowski das Material zum grössten Teil herbeigeschafft. Aber sein Versuch ihrer Lösung erschien, nachdem es gelungen war, von den ältesten Handschriften des Kataloges, die im Vaterlande Isidors, im Escorial ruhen, nähere Nachrichten zu erhalten, revisionsbedürftig und die Wiederaufnahme der Untersuchung ergebnisverheissend. Hatte erst Franz Schütte den Nachweis geführt, dass diejenigen Handschriften des Kataloges, welche ihn in der kürzeren Fassung von 33 Kapiteln bieten, das echte Werk Isidors enthalten und dass die andern Kapitel (13), um welche es vermehrt in der längeren Gestalt (von 46 Kap.) erscheint, einem andern Verfasser zugehören müssen, so stand er auch sogleich vor der Aufgabe, Heimat, Verfasser und Zeit der Abfassung dieses (älteren) Teiles (von 13 Kap.) aufzufinden, und schliesslich die Frage nach Art und Zeit seiner Verbindung mit dem echten Werke des hl. Isidor zu beantworten. Zur Stellung und Bearbeitung dieser Probleme gaben, wie bemerkt, schon die Handschriften einen starken, äusseren Anlass, indem sie den Katalog in zwei Gestalten überliefert haben. Ein weiteres Problem ergab sich der inneren Kritik, aus der Beobachtung der Verschiedenheit in den Kapiteln auch des echten Teiles des Isidorschen Kataloges. Die Wahrnehmungen verdichteten sich bis zur Feststellung einer Rezension dieses Teiles durch eine andere als die Feder Isidors. Es galt nunmehr, auch die Heimat, die Person des Rezensenten und Interpolators und die Zeit seiner Thätigkeit zu bestimmen.

3. Der Verfasser der dritten Abhandlung, Johannes Plinski, ist, als Priester der Diözese Culm in West-Preussen, auf der Universität Freiburg i./Br. vom sel. Geh. Hofrat Prof. Dr. F. X. Kraus auf die Geschichte Christians, des ersten Preussenbischofs hingewiesen worden. Nach dem Tode seines Lehrers siedelte der Verfasser nach Breslau über, weil ihm nur die Bibliotheken des Ostens für sein mehr der territorialen Geschichte des Ostens als der allgemeinen Kirchengeschichte angehörendes Thema die einschlägige Litteratur bieten konnten. Hier erfolgte nun auch die Beschränkung der Aufgabe auf die kontroversen Fragen in der Geschichte des ersten Preussenbischofs. Durch das Zusammenwirken deutscher und polnischer Historiker sind aber in letzter Zeit nicht bloss chronologische und Daten rein persönlicher Art im Leben Christians unsicher und kontrovers geworden, sondern auch die Auffassung von Rechtsfragen, von deren Beantwortung das Urteil über den moralischen Wert der Persönlichkeit Christians beeinflusst wird. Sein Charakterbild gestaltete sich in der historischen Litteratur der Neuzeit immer trüber, nachdem die wiederholten Versuche, ihm seinen alten Glanz wiederzugeben, von der historischen Kritik wegen der methodischen Mängel dieser apologetischen Versuche auf's schärfste abgewiesen worden waren. Plinski ist nicht von apologetischen Tendenzen, sondern von den Ergebnissen seiner Vorarbeiten geleitet auch an die „Würdigung des ersten Preussenbischofs“ herangetreten; sie ist lediglich der Ertrag vom Gebrauch der Hilfsmittel und des Verfahrens, an welche die historische Wissenschaft gebunden ist.

Diesen drei Abhandlungen war die Veröffentlichung in theol. bezw. historischen Zeitschriften zugedacht und zugesagt. Der Umstand, dass die Görresgesellschaft in diesem Jahre zum ersten Mal ihre Generalversammlung in Breslau abhält, wurde der Anlass, diese Abhandlungen, die in diesem Jahre

zur Veröffentlichung gereift sind,[1]) in einem Bande zu vereinigen und sie als Festschrift der erfolgreichen und verdienstvollen Pflegerin geschichtlicher Studien unter den Katholiken Deutschlands anzubieten.

[1]) Auch anderen Mitgliedern des kirchengeschichtlichen Seminars reiften in diesem Jahre die Früchte ihres Fleisses. Die Monographie A. Demski's über P. Nicolaus III, das Vorleben des P. Clemens IV. (dem die Monographie des Pontifikates bald folgen soll) verbunden mit der Edition des Registers seiner englischen Legation von J. Heidemann und eine Studie F. Piontek's über apokryphe Apostelgeschichten sollen den VI. Band der „Kirchengeschichtlichen Studien" bilden. dessen Druck eben begonnen hat. Die quellenkritischen Studien zur Geschichte und Charakteristik des „P. Damasus I" von J. Wittig sind als 14. Supplementheft der „Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte," Rom 1902 und die „Studien zur Geschichte des Papstes Innocenz I. und der Papstwahlen des 5. Jahrhunderts" von J. Wittig sind in der „Theol. Quartalschrift" 1902, Heft III, S. 388—439 erschienen.

Breslau, den 29. September 1902.

Der Herausgeber.

I.

Der historische Wert der alten Biographieen des Papstes Clemens' V.

Eine quellenkritische Vorstudie für die Geschichte des ersten Papstes im Exil von Avignon.



Von

Waldemar Otte.



Einleitung.

In den Jahren 1874 und 75 erschienen von K. Krueger[1]) und Dietrich Koenig[2]) zwei Abhandlungen, die sich mit drei dieser clementinischen Viten,[3]) nämlich mit der von Tolomeo von Lucca und den beiden von Bernard von Guy verfassten, beschäftigten, ohne jedoch zu einem abschliessenden Urteil über die quellenkritische Bedeutung dieser Viten zu gelangen. Diese Thatsache erklärt sich aus zwei Ursachen: Zunächst beabsichtigten sie wohl beide nicht, wie die Wahl des Themas beweist, zu einem solchen Resultat zu kommen; auch Koenig geht auf den Wert der Vita Clemens V. von Tolomeo als Geschichtsquelle nicht näher ein, und Krueger begnügt sich mit dem Verdienst, das Abhängigkeitsverhältnis der genannten Autoren festzustellen; sodann waren damals beide auch kaum in der Lage, das zu unternehmen; denn erst in den beiden letzten Jahrzehnten ist überaus wichtiges und für die hierbei in Betracht kommenden Fragen jener Zeit entscheidendes Quellenmaterial veröffentlicht worden; es sei hierbei nur an die seit dem Jahre 1884 von den Benediktinern veröffentlichten 7 Registerbände Clemens V., ferner an die von K. Schottmueller im 2. Teil seines Werkes

1) K. Krueger: Des Ptolomaeus Lucensis Leben und Werke; Göttingen 1874.

2) Dietrich Koenig: Ptolomaeus von Lucca und die flores chronicorum des Bernardus Guidonis, Würzburg 1875.

3) Gesammelt von Steph. Balutius in: „Vitae Paparum Avenionensium."

über die Templer[1]) abgedruckten Quellen, sowie die von Lea[2]) und Prutz[3]) teils verwerteten, teils im Wortlaut publizierten Quellen und endlich an das von Holtzmann[4]) produzierte Aktenmaterial erinnert. Diese Veröffentlichungen haben die Ergebnisse der bisherigen Forschung zum grossen Teil wesentlich modifiziert; auch die quellenkritische Bedeutung der Vitae Clemens V., die uns Stephan Balutius in seiner Sammlung der Viten avignonensischer Päpste überliefert hat, wird von diesen Modifikationen getroffen; doch bleiben dieselben deshalb immer, oder zum Teil gerade deshalb ein wertvoller Quellenschatz für die Geschichte der vom Pontifikat Clemens V. umspannten Zeit. Daher schien meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Sdralek, eine quellenkritische Untersuchung der drei oben genannten, sowie der drei übrigen clementinischen Viten, die unter diesem Gesichtspunkte überhaupt noch nicht eingehender behandelt wurden, ebenso angezeigt wie dankbar. Dieser gütigen Anregung verdankt der nachfolgende Versuch seine Entstehung. Soweit bei dieser Untersuchung die von D. Koenig und K. Krueger gewonnenen Ergebnisse von den neueren Publikationen bestätigt wurden oder ohne diese bereits feststanden, wurden sie im Verlauf der Arbeit in gedrängter Zusammenfassung aufgeführt bezw. ergänzt. Es betrifft dies besonders einzelne Partieen des 2. und 3. §§. Auch die gelegentlich von Havemann[5]), Schottmueller, Prutz, Gmelin u. a.[6]) in deren

[1]) K. Schottmueller: Der Untergang des Templerordens; 2 Bde., Berlin 1887.

[2]) Lea: History of the inquisition of the Midle ages; London 1888; III. Band p. 238—334.

[3]) Prutz: Entwickelung und Untergang des Templerordens; Berlin 1888. (Anhang).

[4]) Holtzmann: Wilhelm von Nogaret, Freiburg i. B. 1898. S. 249—77.

[5]) Havemann: Geschichte des Ausgangs des Templerherrenordens. Stuttgart u. Tübingen; 1846. S. 189.

[6]) An geeigneter Stelle wird im Verlauf der Arbeit darauf aufmerksam gemacht.

oben citierten Werken über diesen Gegenstand eingestreuten Bemerkungen finden angemessene Berücksichtigung. Auf die in der einschlägigen Litteratur bestehenden Controversen wird, wenn sie mit dem hier zu behandelnden Gegenstand in näherem Zusammenhange stehen, Bezug genommen und das für die Entscheidung der betreffenden Fragen wichtige und aus der quellenkritischen Betrachtung der Viten geschöpfte Material in zweckentsprechender Weise hervorgehoben werden. Als Beispiel dafür sei nur auf die im 4. § näher besprochene Auseinandersetzung zwischen Schottmueller und Prutz in der Frage der „Verräter des Ordens" hingewiesen.

Für den Gang der Untersuchung wird aber nicht die von Balutius gegebene Reihenfolge der Viten, sondern die durch das Abhängigkeitsverhältnis der Viten bestimmte Ordnung eingehalten werden. Nach Massgabe dieses Grundsatzes müssen zuerst die zweite balutianische Vita, deren Verfasser Tolomeo von Lucca ist, und dann die, von diesem mehr oder minder sklavisch abhängigen des Bernardus Guidonis (in ihrer kürzeren und längeren Fassung), sowie die des Amalricus Augerii und endlich die des zeitgenössischen Anonymus in den Kreis der Untersuchung gezogen werden, und erst nach Besprechung derselben wird die einzige von Tolomeo und anderen bekannten Quellen unabhängige erste balutianische Vita, deren Verfasser Johann von St. Victor ist, auf ihren quellenkritischen Wert zu prüfen sein.

§ 1. Der Text der Viten.

Steph. Balutius hat uns den Text der Viten in seinem Werke: „Vitae Paparum Avenionensium" tom. I. nach der von Franciscus Bosquetus, dem nachmaligen Bischof von Lodève und Montpelliers, herausgegebenen Sammlung von Lebensbeschreibungen überliefert, wobei er sie jedoch, da sie vielfach entstellt und verderbt waren, mit Hilfe einiger alter Handschriften aus der Königl. Bibliothek zu Paris nach

Möglichkeit verbesserte. Einige Viten, wie z. B. die von Bernard de Guy verfassten hat er noch mit alten Codices der bibl. Colbert. verglichen. Ausser den von Bosquet überlieferten nahm er in seine Sammlung noch eine Anzahl Viten auf, die er in Codices der Mss. der bibl. regia, bibl. Colbert. und Sorbonica fand. Auch ward ihm durch die Vermittelung des Cardinals Hieronymus Casanate Gelegenheit gegeben, einige vatikanische Codices zur Vergleichung heranzuziehen. Soweit Balutius in der Praefatio zu seinem Werke. Der so gewonnene Text darf als ziemlich zuverlässig betrachtet werden. Das ergab sich auch bei einer vergleichenden Gegenüberstellung der balut. Viten mit den Viten, die durch Muratori: Rerum Italicarum scriptores tom. III., pars 2 uns mitgeteilt werden. Es sind dies die von Johann von St. Victor, die des Bernardus Guidonis in ihrer längeren Fassung, die des Amalricus Augerii und die des anonymen Venetianers. Die Variationen der beiden Drucke beschränken sich auf die Interpunktion und Schreibweise. Einzelne Druckfehler kommen wohl vor, sind aber zum Teil nicht sinnstörend, zum Teil so sinnlos, dass sich die richtige Lesart von selbst ergiebt; so muss es an einer Stelle statt „ad nuptum“ natürlich „ad nutum“ heissen; an einer anderen Stelle verlangt der Zusammenhang statt „defecisse“ „decessisse“. Demnach scheint der Text aller Viten ausreichend gesichert, wenn auch bei der von Tolomeo von Lucca abgefassten Lebensbeschreibung eine Vergleichung der Drucke nicht möglich war. Über diese Vita möge, da bereits K. Krueger[1]) eine erschöpfende kritische Untersuchung des Textes vorgenommen hat, noch folgendes näher ausgeführt werden: Wie bereits von D. Koenig[2]) bemerkt wird, rührt nur die Fortsetzung der Kirchengeschichte im patavinischen

[1]) Krueger, „Des Ptolomaeus Lucensis Leben und Werke.“

[2]) Koenig, „Ptolomaeus von Lucca und die flores chronicorum des Bernardus Guidonis.“

Codex, welcher die Viten Bonifaz VIII., Benedict XI. und Clemens V. enthält, von Tolomeo von Lucca her; die Fortsetzung der Hist. eccl. in der ambrosianischen Handschrift ist dagegen Bernardus Guidonis zuzuschreiben; die Handschrift des patavinischen Codex beginnt mit der Regierung Bonifaz VIII. und endigt mit dem Jahre 1313, erzählt jedoch noch den Tod Clemens V. Die Vita Clemens V., welche Baluze in seine Sammlung aufgenommen hat, stimmt mit geringen Abweichungen mit der Fassung der Vita in der patavinischen Handschrift überein. Krueger giebt in der oben citierten Broschüre S. 78 einige solche Abweichungen an, aus welchen er den Schluss zieht, dass Baluze seine Vita Clemens V. einem anderen, vom patavinischen unabhängigen Codex entnommen hat. Doch lässt sich, da Baluze darüber nichts bemerkt, nicht bestimmen, wo dieser Codex zu suchen ist. Jedenfalls zeigt jene Vergleichung der balutianischen Vita mit der patavinischen Handschrift, dass auch der Text der ptolomäischen Vita, wie er uns bei Baluze vorliegt, im Wesentlichen als gesichert zu betrachten ist.

§ 2. Die 2. balutianische Vita.
(Tolomeo von Lucca.)

Wir suchen zunächst die Entstehungszeit der 2. balutianischen Vita zu ermitteln. Die Ptolomaeus von Lucca zugeschriebene Vita enthält auf Col. 33 unten eine Notiz über die Dauer der Herrschaft Roberts von Apulien, der nach diesem Bericht dieselbe wieder aufgeben musste ex multis infortuniis, quae acciderunt, de quibus infra dicetur. Aus dieser Bemerkung erhellt, dass zur Zeit der Abfassung der Vita jene „infortuniae" schon eingetreten waren, so dass als terminus a quo das Jahr 1314 anzusetzen ist; bis 1314 aber muss der terminus a quo hinausgerückt werden; denn, wenn die Vita auch auf Col. 35 d. i. vom Jahre 1309 „infortuniae" des Königs erwähnt, so waren deren pamals noch nicht „multae"; auch gab dieser infolge jener

Schicksalschläge sein Reich noch nicht auf; dazu wurde er, wie die Vita Col. 53 und 54 erzählt, erst im Jahre 1313 bezw. 1314 gezwungen. Ferner berichtet der Verfasser auf Col. 40 vom Jahre 1311 die Unterwerfung der Venetianer unter die Entscheidung des päpstlichen Stuhles, fügt aber dem Schluss dieser Notiz die Bemerkung bei, dass sich die definitive Regelung dieser Angelegenheit bis zum Jahre 1313 verzögert habe. Eine solche Einschaltung konnte der Verfasser doch erst nach dem Jahre 1313 machen; damit stimmt auch eine Nachricht auf Col. 27 überein: „unde confiscata sunt omnia bona eorum (sc. templariorum) quae nunc tenet ordo Hospitaliorum . . ." Da die Johanniter von den Templergütern, soweit sie überhaupt in deren Hände übergingen, erst nach dem Tode Philipps IV. also frühestens 1314, teilweise sogar erst 1317 Besitz ergreifen konnten, wird man dieses Jahr als den terminus a quo, bezw. post quem der Abfassung der Vita annehmen müssen; die Annahme der Interpolation der Beweisstellen ist wegen ihrer Häufigkeit abzuweisen.

Der terminus ad quem oder ante quem lässt sich nicht mit demselben Grade der Gewissheit, aber doch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit bestimmen. Dass nämlich die Vita unmittelbar nach dem Jahre 1314 bezw. 15 entstanden sein muss, dafür spricht die lebendige und anschauliche Darstellung der einzelnen, von ihr erwähnten Ereignisse, die in dem Verfasser einen Augen- und Ohrenzeugen erkennen lässt; zum mindesten muss der Verfasser der Vita in einer jenen Ereignissen noch sehr nahe stehenden Zeit seine Aufzeichnungen gemacht haben, da ihm die betr. Ereignisse noch in frischer Erinnerung haften. Zum Beweise dafür sei nur auf den ausführlichen Bericht über die Krönung Clemens V. hingewiesen, der ihm jedenfalls von Augenzeugen vermittelt worden ist; dasselbe gilt von der Zusammenkunft Clemens V. mit Philipp IV. 1308 zu Poitiers Col. 29, deren häufig recht unwesentliche Einzelheiten sicher der Vergessen-

heit anheimgefallen wären, falls sie zur Zeit der Abfassung der Vita schon um mehrere Jahrzehnte zurückgelegen hätten; auch der Umstand, dass der Verfasser der in Rede stehenden Vita auch die recht unwichtigen Lokalnachrichten aus Lucca und Avignon nicht unerwähnt lässt, sondern ihnen sogar einen unverhältnismässig breiten Raum gestattet, lässt sich als Argument für jene Annahme anführen; denn wäre seit diesen Ereignissen schon ein längerer Zeitraum verstrichen, dann wären sie aus der Perspektive einer mehrere Jahrzehnte umfassenden Betrachtung auch für den mittelalterlichen Geschichtsschreiber zu ihrer wahren, untergeordneten Bedeutung zusammengeschrumpft; daher der Schluss: die 2. balutianische Vita ist nach 1314, aber unmittelbar nach 1314 geschrieben. Da einerseits fast durchweg streng die chronologisch-annalistische Form gewahrt ist, und da zusammengehörige Ereignisse oft nur durch eine einzige Nachricht von einander getrennt sind — selbst die Entwickelung der Templerangelegenheit, sowie der Verhältnisse in Italien, das Schicksal des Häretikers Dulcinus, des Peter de Gavastone u. a. m. sind nicht zusammenhängend dargestellt — da aber andererseits nachgewiesen, dass die Vita im Ganzen nach 1314 abgefasst ist, so folgt daraus, dass der Verfasser nicht unmittelbar nach den Ereignissen sich Notizen machte, und diese nach dem beendigten Pontifikat in annalistischer Ordnung lose an einander reihte. Auf die Vermutung, dass sich der Verfasser gleichzeitig mit den Ereignissen Aufzeichnungen anfertigte, werden wir auch durch die Darstellung hingewiesen; denn die meisten Ereignisse werden im Präsens erzählt. Doch fordert das Gesamtbild der Vita notwendig die Annahme einer Ueberarbeitung derselben und zwar während des bezeichneten Termins.

Es erhebt sich die zweite Frage: Wo wurde diese Vita verfasst? Für die Beantwortung dieser Frage liefert uns lediglich die Vita selbst Material, das teilweise

bereits von D. Koenig und Krueger gesammelt ist, und zwar eignen sich für unsere Untersuchung nur jene Ereignisse und Begebenheiten, welche die anderen zeitgenössischen Autoren nicht erwähnen, weil diese allein auf die Eigenart und die persönlichen Verhältnisse des Verfassers einen Schluss gestatten. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet fällt an der Vita die bis Col. 32 d. i. bis zum Jahre 1309 bemerkbare Häufung der Lokalnachrichten aus Lucca auf, derart, dass man schlechthin Lucca als den Abfassungsort der Vita bezeichnen wollte. Doch mit Unrecht; denn mit diesem Jahre versiegen die Nachrichten, die bis dahin so reichlich flossen, fast vollständig. Um für die erste Behauptung einige Beweise anzuführen, so erzählt sie Col. 25, dass Landleute im Bistum Lucca am Feste des hl. Joh. Bapt. Feldarbeiten verrichtet hätten; zur Strafe dafür habe der Blitz die Getreideschwaden getroffen, doch wären nur die Ähren verbrannt worden. Gegen Ende Juli desselben Jahres habe in Lucca ein sehr heftiges Erdbeben stattgefunden; die Erschütterung sei fast allenthalben auf einer Fläche von 40 Meilen bemerkt worden. Col. 27 berichtet sie, dass der Blitz in der Umgegend von Lucca eingeschlagen und einen Fussgänger und einen Reiter getötet habe; ein anderer Reiter sei vom Reittiere gestiegen, und der Blitz habe darauf den Kopf des Tieres getroffen. Auch habe der Blitz in ein Haus in Lucca eingeschlagen, doch weil sich daselbst das Allerheiligste befunden, hätte wenigstens keine Person Schaden genommen. Dann stocken diese lokalen Nachrichten und erst Col. 38 registriert der Verfasser der Vita einen Besuch Roberts von Apulien in Lucca, wo er eine Zeit lang verweilt und acht Lucchesen zu Rittern geschlagen habe. Bei dem Festmahl, das aus diesem Anlass hergerichtet wurde, verweilt der Verfasser mit einem gewissen Stolz, wie man ihn an feurigen Lokalpatrioten beobachtet: „Et illa die magnum convivium fecit invitatis dictis militibus et duabus millibus personarum; ac ducentae

Dominae comederunt cum Regina et ambo cum corona in capite." Aus den Thatsachen, welche der Autor sonst noch Col. 35 und 36 erzählt und aus der Art und Weise, wie er sie erzählt, gewinnt der Leser die Überzeugung, dass der Autor seinen engeren Landsleuten ein litterarisches Denkmal setzen wollte. Wenn man gleichwohl nicht einfach Lucca als den Abfassungsort der Vita annimmt, so liegt das daran, wie bereits oben angedeutet wurde, dass mit dem Jahre 1309 die Lokalberichte aus Lucca aufhören, während von da an auffallend viel Lokalnachrichten aus der jedesmaligen Residenz des Papstes (Avignon, Carpentras u. a.) einfliessen. So weiss der Verfasser von dem Jahre 1309 von einem heftigen Nordwinde in der Gegend von Avignon zu berichten; diesem seien grosse Schneefälle gefolgt. (Col. 32.) Am 31. Januar 1310 habe man dort eine Sonnenfinsternis beobachten können, die über eine Stunde gedauert habe; dieselbe wird sehr ausführlich beschrieben: Anno Domini 1310 ultima die Januarii in octava hora diei apud Avinionem fit eclipsis solis et eclipsatus est ultra medietatem, sicque notabiliter quod si aliqua scintillatio, sicut apparet de nocte in casu unius stellae secundum vulgi opinionem, notabilis nunc fuisset in nostro hemisphaerio visa fuisset; duravitque ultra nonam horam. Eodem anno 14. die Februarii circa occasum solis, fuit eclipsis lunae. Auch seien März 1314 in Carpentras, wo sich damals die Kurie aufhielt, mehrere Nebensonnen bemerkt worden. Auffallend ist auch die von dem Jahre 1309 ab in dieser Vita zu beobachtende Bestimmtheit der Zeitangabe, wenn Ereignisse vom päpstlichen Hofe erzählt werden. Während bis zum Jahre 1309 derartige Berichte mit der allgemeinen Formel „eodem anno" eingeleitet werden, — selbst von wichtigeren Ereignissen weiss er nur noch hinzuzufügen, dass sie in die Nähe eines kirchlichen Hauptfestes fielen (Col. 24, 26, 27, 28, 30, 31) —, sind sie vom Jahre 1309 ab mit dem genauen Tagesdatum versehen; das trifft auch für jene Begebenheiten zu, die der

Verfasser der Vita nicht aus dem Text eines amtlichen Schriftstückes, sondern nur von Augen- und Ohrenzeugen erfahren oder aus eigner Beobachtung wissen konnte (Col. 32, 34—40, 49, 50, 53 und 54). Deuten schon diese Proben darauf hin, dass der Verfasser der fraglichen Vita von 1309 an am päpstlichen Hofe lebte, so erhebt sich diese Annahme fast zur Gewissheit, wenn man die Darstellung der Politik Clemens V. ins Auge fasst. Ganz besonders sind die Anstrengungen Philipps IV., den Papst für die Vernichtung der Templer zu gewinnen, sowie sein hartnäckiges Widerstreben und schliesslich seine Ueberrumpelung, seine Stellungnahme zum Templerprozess und der Verlauf des Diffamierungsprozesses Bonifaz VIII. mit hoher Sachkenntnis geschildert. Col. 27 z. B. berichtet der Verfasser über den Eindruck, den „quaedam petitiones" des französischen Königs am päpstlichen Hofe gemacht hätten; diese „petitiones" hätten „non modicam discordiam" erregt, weil sie, wie der Verfasser hinzufügt, „regalem statum transcendebant." Wahrscheinlich betrafen die Gesuche, welche die „Königliche Machtbefugnis überschritten", die Diffamierung Bonifaz VIII. Die Angelegenheit wurde einer Kommission von sechs Kardinälen überwiesen „et nihil usque modo est obtentum." Es ist ausgeschlossen, dass ein in Lucca schreibender Autor von diesen intimen und delikaten Einzelheiten sich hätte unterrichten können; er muss zur Zeit der Abfassung am päpstlichen Hofe gelebt haben, wo ihm unmittelbare Quellen zu Gebote standen. Wenn man dagegen geltend macht, dass ein im Avignon lebender Autor nicht über die Römerzüge Heinrich VII. hätte berichten können, so ist darauf zu erwidern, dass jener, weil die Politik der Kurie durch die Entwickelung der politischen Verhältnisse in Italien, spez. durch den Römerzug Heinrichs VII. ausserordentlich beeinflusst wurde, gerade durch seinen Aufenthalt im Avignon bezw. am päpstlichen Hofe und sein Interesse für die Kurie zur Erwähnung jener italienischen Ereignisse sich getrieben fühlte. Wie von

Avignon die Brücke zu den politischen Ereignissen des damaligen Italiens geschlagen wurde, erörtert D. Koenig ausführlicher in der oben citierten Schrift in kaum widerlegbarer Gedankenfolge. Und so drängt sich von selbst der Schluss auf: die Skizzen zu dieser Vita sind zwar in Lucca begonnen, wenigstens vom Jahre 1309, aber jedenfalls in Avignon fortgesetzt und dort auch zur Biographie Clemens V. gesammelt und geordnet worden.

Von grösster Wichtigkeit aber ist die Feststellung des Autors und seiner äusseren Lebensstellung und Lebensverhältnisse. Man könnte die erstere Arbeit im vorliegenden Falle für überflüssig halten, da jede der sechs Viten mit Ausnahme der des zeitgenössischen Venetianers am Kopfe den Namen eines Autors trägt, dem sie bisher auch meist zugeschrieben wurden. Da aber Lucchesini und Quétif Tolomeo von Lucca die Autorschaft der zweiten balutianischen Vita absprechen und ihre Bedenken gegen die Echtheit der betreffenden Vita teilweise recht unzulänglich widerlegt wurden, während man bei der vierten balutianischen Vita teilweise die Echtheit des letzten Teiles beanstandete, so soll im Folgenden versucht werden, die hier obwaltenden Zweifel vollständig zu zerstreuen. Schon Krueger hat in seiner mehrfach citierten Abhandlung über diesen Gegenstand die hier sich erhebenden Schwierigkeiten zusammengestellt. So wollte Quétif aufgrund des Codex Colbertinus die Authenticität der zweiten Vita nicht zugeben, weil er auf der letzten Seite einer Handschrift bemerkt fand, das Tolomeo die Geschichte Bonifaz VIII. wegen des unglücklichen Ausganges seines Pontifikates nicht habe vollenden wollen. Muratori[1]) glaubte aus der Verschiedenheit der clementinischen Vita des Tolomeo in der ambrosianischen und paduanischen Handschrift den Schluss ziehen zu müssen, dass beide nicht von Tolomeo verfasst

[1]) Muratori, SS. Rerum Ital. tom. XI.

worden seien, sondern, dass dieser seine Kirchengeschichte mit Bonifaz VIII. oder Benedict XI. beendet habe. Nach einer adnotatio zum 24. Buch der Kirchengeschichte des Tolomeo bekehrte er sich endgiltig zur Echtheit der strittigen Viten und schrieb sie jenem unbedenklich zu mit der Bemerkung, der Verfasser der clementinischen Vita sei sicher Zeitgenosse und Lucchese. Dagegen folgert Lucchesini[1]) aus den Widersprüchen, dass Tolomeo in Lucca schreibe, während er sich urkundlich nachweisbar seit 1309 in Avignon bezw. am päpstlichen Hofe aufgehalten habe, dass Tolomeo nicht der Verfasser der 3 Viten der paduanischen Handschrift sein könne. Die Bemerkung am Ende der clementinischen Vita Col. 1242: „Et huc usque scripsit historiam suam „Dominus Frater Thomas Tholomaeus de Lucca Ordinis „Praedicatorum et non ulterius“ stamme von einem Abschreiber aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, der nicht einmal den Namen des Tolomeo richtig geschrieben. Krueger führt in der oben citierten Schrift diese Combination noch weiter aus: „Tolomeo, könnte man argumentieren, schloss „seine Kirchengeschichte mit dem Jahre 1294 ab; denn die „älteste und beste Handschrift aus der Zeit des Autors selbst, „der Codex Navarraeus, den Quétif noch sah, endigt mit „den Worten: Quia rex Franciae praevalet bello campali ut „in Vasgonia, sed rex Angliae in mari victoriosior efficitur. „Explicit. Eine ebenfalls alte Handschrift[2]) endigt hier, und „in einem anderen Colbertinus 527 gleichfalls aus dem „15. Jahrhundert ist erst ein Blatt rein gelassen, dann folgen „Papstviten bis zum Jahre 1401.[3]) Ferner ist die Form in „der Kirchengeschichte und in deren Fortsetzung, den Papst-„viten, verschieden.“ Wenn man alle diese Einwände zusammenfasst, dann sind es in der Hauptsache vier:

[1]) 9. Bd. der Memoire e Documenti del Ducato di Lucca.

[2]) Codex Colbertinus 2818.

[3]) SS. Ordinis Praedic. p. 542.

1. Der erste Einwand wird durch den oben erwähnten Schreibfehler Thomas Tholomaeus im Namen des Autors begründet;
2. Die Vita ist in Lucca verfasst, während sich Tolomeo nach Ausweis der Urkunden seit 1309 in Avignon befand.
3. Das dritte Bedenken ging hervor aus der Verschiedenheit der Form, in der die Kirchengeschichte abgefasst ist und der Form, welche wir in der Fortsetzung derselben, in den in Rede stehenden Papstviten, finden.
4. Das letzte Bedenken aber wurde wegen der Verschiedenheit der Stellungnahme erhoben, welche Tolomeo, der Verfasser der hist. eccl. und der Verfasser der Papstviten zu ein und demselben Institut, zur römischen Kurie, einnahmen.

Die Ansicht, dass es sich in der oben angeführten adnotatio „huc usque scripsit historiam suam Dominus Frater Thomas Tholomaeus de Lucca, Ordinis Praedicatorum et non ulterius“ um den Schreibfehler eines Abschreibers, begangen im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts, handelt, vertritt auch Krueger; dieser ist überzeugt, dass der Irrtum durch die Erinnerung an Tolomeo von Lucca als den Fortsetzer des von Thomas von Aquino begonnenen Werkes: „de regimine principum“ veranlasst wurde. Könnte nachgewiesen werden, dass jene adnotatio von dem Verfasser selbst herrühre, dann wäre ihr allerdings eine grössere Bedeutung beizumessen, weil jener seinen eigenen Namen schwerlich verschreiben würde, und Thomas Tholomaeus wäre der Name des Verfassers. Die Annahme, dass der Verfasser selbst jene Notiz geschrieben, ist aber abzuweisen; denn dieser würde kein „Dominus“ zu seinem Namen gesetzt haben. Auch weist die obige Bemerkung: „hucusque scripsit Dominus Thomas Tholomaeus . . . et non ulterius“ bereits darauf hin, dass hier von einem Schriftsteller gesprochen wird, der mit dieser Vita eine Kette von Viten oder Schriften überhaupt abgeschlossen hat, sonst wäre die

Wendung: „hucusque ... non ulterius" unterblieben. Von einem Autor Thomas Tholomaeus, der eine Reihe von Schriften verfasst hätte, wäre uns sicher auch mehr überliefert worden, als jene Notiz. In der Regel pflegen auch die mittelalterlichen Autoren sich den Grabstein auf ihre schriftstellerische Thätigkeit — denn so kann man eine derartige Notiz bezeichnen — nicht selbst zu setzen. Also ist es ausgeschlossen, dass sie von dem Verfasser selbst herrührt; stammt sie aber von einem Abschreiber, dann verflüchtigt sich ihre Beweiskraft für den vorliegenden Fall fast vollständig, da einem solchen ein Irrtum leicht unterlaufen kann.

Die zweite Schwierigkeit, die auf dem Schluss basiert, die Vita wurde in Lucca geschrieben, Tolomeo aber lebte von 1309 ab in Avignon, also kann er sie nicht geschrieben haben, löst sich sehr rasch und einfach, wenn man die Unrichtigkeit der ersten Prämisse darthut. Diese erledigt sich von selbst durch die oben gewonnene Bestimmung des Abfassungsortes. Die Untersuchung darüber führte aufgrund reichlichen, beweiskräftigen Materials zu dem Ergebnis: Die Skizzen zu dieser Vita sind zwar in Lucca begonnen, wenigstens vom Jahre 1309, aber notwendig in Avignon fortgesetzt und dort auch zur Biographie gesammelt und geordnet worden. An diesem Ergebnis — darauf sei an dieser Stelle besonders hingewiesen — wird auch dadurch nichts geändert, dass auch nach dem Jahre 1309, so auf Col. 38, Lokalereignisse aus Lucca gemeldet werden; auch nach seiner Übersiedelung nach Avignon hatte sich der Verfasser ein warmes Interesse an seiner Heimat bewahrt, und es ist begreiflich und verständlich, dass er auch in Avignon über das Wichtigste und Wissenswerte aus Lucca von seinen Freunden und Verwandten auf dem Laufenden erhalten wurde. Andererseits bliebe es unverständlich und unbegreiflich, warum ein in Lucca schreibender Lucchese Lokalnachrichten aus Avignon und der Umgegend von

Avignon in eine Biographie aufnimmt, und wie er sich in Lucca eine so genaue Kenntnis der päpstlichen Politik und ihrer intimen Einzelheiten verschaffen konnte. Aus alledem können wir nicht nur folgern: Tolomeo kann die 2. Vita verfasst haben, sondern: er muss sie verfasst haben; denn er hielt sich wenigstens seit dem Jahre 1309 am päpstlichen Hofe auf, er stand zu hohen Würdenträgern desselben in enger Beziehung, er erhielt von diesen seine Informationen und er blieb Lucchese genug, auch, nachdem er seine Heimat verlassen, ihrer noch freundlich in seiner Lebensbeschreibung Clemens V. zu gedenken.

Der dritte Einwand ist der Verschiedenheit der Form entlehnt, die wir in Tolomeo Hist. eccl. und in den fraglichen Papstviten beobachten. In der Widmung der Kirchengeschichte an den Cardinal-Presbyter Wilhelm von Bayonne bemerkt Tolomeo, dass er um die Übersicht zu erleichtern, seine Kirchengeschichte in 24 Bücher und diese in Capitel eingeteilt, die Zahl der Päpste aber aus derselben Rücksicht mit fortlaufenden Nummern bezeichnet habe. Diese Kapiteleinteilung fehlt den Papstviten im Cod. Patav.; diesen Einwand weist Krueger mit dem Hinweis darauf zurück, dass ein Wechsel in der Form in der mittelalterlichen Historiographie bei ein und demselben Manne nicht selten vorkomme. Der Einwand scheint aber noch aus anderen und triftigeren Gründen hinfällig. Wenn nämlich Tolomeo nach seiner Widmung der Kirchengeschichte sich auch für diese an eine gewisse Einteilung bindet, so hat er sich dadurch doch nicht auf dieselbe Form auch für die einzelnen Papstviten festgelegt. Das ist umsomehr anzunehmen, als Tolomeo diese nach der Hist. eccl. abgefassten Viten nicht als ein abgeschlossenes Ganzes betrachtet haben kann. Seine litterarische Thätigkeit fand ein von ihm jedenfalls nicht vorausgesehenes Ende, und er mag wohl beabsichtigt haben, nach Abschluss eines grösseren Abschnittes diesem Teil seiner Geschichte

dieselbe Einteilung zu geben, wie er sie bereits in seiner „Kirchengeschichte“ eingeführt hatte.

Es bleibt nur noch der letzte aus sog. inneren Gründen hergeleitete Einwand zu widerlegen. Krueger führt denselben mit den Worten aus: „Bei der Beurteilung des Streites „zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. in der Vita des „ersteren tritt eine Auffassung zu Tage, welche Tolomeo, „dem Verfasser der Kirchengeschichte, dem offiziösen Hof„historiographen der Kurie, der wie Martin von Troppau „die Differenzen zwischen der Tradition und der historischen „Wahrheit beizulegen hatte, völlig fremd sein muss. Beide „Parteien, führt nämlich unser Autor aus, haben geirrt; der „Papst habe, als er Philipp die anmassende Bulle: Ad per„petuam rei memoriam geschickt, in seinen Behauptungen „einfach nicht die Wahrheit gesagt. Sollte Tolomeo eine „solche Sprache führen können?“ Dieses Argument wendet sich in erster Linie gegen die Echtheit der Vita Bonifaz VIII., die ebenfalls Tolomeo von Lucca zugeschrieben wird. Da aber die Bemerkung: „Bis hierher schrieb Thomas Tholomaeus ...“ sich am Schlusse der 3 Viten: Bonifaz VIII., Benedict XI. und Clemens V. findet, und die Zusammengehörigkeit derselben auch sonst erwiesen ist, so bezweifeln die Einwürfe, welche die Echtheit der bonifatianischen Vita angreifen, auch die Echtheit der clementinischen, und die Stützpunkte, die uns die letztere für ihre Echtheit liefert, gelten auch für die Echtheit der Vita Bonifaz VIII. Krueger nun thut den oben citierten Einwand mit der Bemerkung ab, dass Tolomeo auch in der Kirchengeschichte[1]) an der Stelle, wo er von der Abdankung Coelestins V. spreche, eine gewisse Abneigung gegen das schroffe Verfahren Bonifaz VIII. durchblicken lasse. Wir können dieses schwache und doch wohl ungenügende Argument noch durch folgende Erwägungen unterstützen: Die Hist. eccl. wurde mehr als die Papstviten unter dem

[1]) Mur. XI. 1199.

unmittelbaren Eindruck der Gewaltthätigkeiten Philipps IV. geschrieben, wo die Teilnahme für den gemisshandelten und vergewaltigten Papst und das Gefühl für das Unrecht, das dieser Mann erlitt, das Gefühl für das Unrecht überwog, das er gethan; als später Tolomeo seine Viten schrieb, hatte längst eine ruhigere Betrachtung der Verhältnisse bei ihm Platz gegriffen; dabei ist zu bedenken, dass durch die Anstrengungen des französischen Königs, Bonifaz VIII. zu diffamieren, doch auch manches, Bonifaz belastende, Material zu Tage gefördert wurde.[1]) Andrerseits ist aber eine auffallende Parteinahme gegen Bonifaz VIII. in den einzelnen Papstviten um so weniger zuzugeben, als der Verfasser in der Vita Clemens V. sogar die objektive Darstellung des französischen Diffamierungsprozesses öfters mit Bemerkungen, welche seine Sympathie für Bonifaz bekunden, unterbricht. Dass sich derselbe Verfasser bei allem Freimut doch einen hohen Grad der Verehrung für Bonifaz VIII. bewahrt hat, die an den Verfasser der Hist. eccl., Tolomeo von Lucca, erinnert, beweisen die Stellen, in denen er in der Vita Clemens V. von Bonifaz VIII spricht:

Auf den Wunsch Philipps IV., gegen diesen Papst das kanonische Verfahren einzuleiten, antwortet der Papst: „Quod licet non crederet Dominum Bonifatium errasse, quia facta eius in ecclesia solemne perhibent testimonium in contrarium, iustitiam tamen negare non poterat.“ Auf das Verlangen, Wilhelm von Nogaret zu absolvieren, hat der Papst nach der clementinischen Vita „cum detestatione“ geantwortet: „ipsum non esse exaudiendum“ (Col. 30); würde der Verfasser jener Vita die in Anbetracht der schwierigen Verhältnisse für Bonifatius immerhin noch ehrenvolle Antwort so ausführlich überliefert, würde er von Wilhelm von Nogaret in so scharfen Ausdrücken gesprochen haben, wenn ihn nicht dieselben Gefühle der Verehrung für Bonifaz VIII. beseelten, wie

[1]) Vgl. H. Finke aus den Tagen Bonifaz VIII. Münster i. W. 1902. S. 254—268, 290—296.

Tolomeo, den Verfasser der Hist. eccl.? Als Clemens V. endlich die Anklage gegen Bonifaz zulässt, spricht der Verfasser der qu. Vita darüber in den Wendungen: „ut liceat prosequi contra bonae memoriae Dominum Bonifatium vel etiam defendere vel excusare, quem primo dictus Papa excellentissime commendavit.“ Weiter unten führt er an, dass Clemens in einem Reskript „Dominum Bonifatium multum commendavit.“ (Col. 35.) Und als Wilhelm von Plasian und Wilhelm von Nogaret später thatsächlich die Anklage erheben, bemerkt der Verfasser mit deutlicher innerer Genugthuung: „sed responsum est eis iuxta merita“ und fügt, obwohl er sonst fast überall seine Reflexionen unterdrückt, am Schluss seiner Darstellung des Prozesses gegen Bonifaz die beissende, ingrimmige Bemerkung hinzu: „Item quod dicti Guilelmi non erant personae habiles ad accusandum talem Dominum.“ Hätte Tolomeo, der Verfasser der Hist. eccl., anders schreiben können? So hat die Beschäftigung mit den gegen die Authenticität der 2. balutianischen Vita geäusserten Bedenken gerade zu dem unanfechtbaren Ergebnis geführt: Tolomeo von Lucca und kein anderer ist der Urheber dieser Vita. Über die Lebensverhältnisse desselben ist von Krueger,[1] D. Koenig,[2] Scheffer-Boichorst,[3] Th. Lindner[4] und schliesslich auch Lorenz[5] gelegentlich gesprochen und soviel Material gesammelt worden, dass eine erschöpfende und befriedigende Darstellung seines Lebens und Schaffens unternommen werden kann.

Ptolomaeus de Fiadonibus wurde wahrscheinlich schon im Jahre 1236 in Lucca geboren. Sehr früh trat er als

[1]) Krueger, des Ptolomaeus Lucensis Leben und Werke; Göttingen 1874.

[2]) Koenig, „Ptolomaeus von Lucca und die flores chronicorum des Bernardus Guidonis,“ Würzburg 1875 und im Programm der Realschule zu Harburg 1878.

[3]) Florentiner Studien, 1874.

[4]) Forschungen XII, 240: Ueber das Verhältnis Tolomeos zu Bernardus Guidonis.

[5]) Lorenz, „Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter,“ Bd. I.

Novize des Predigerordens in das Kloster San Romano zu Lucca ein und war nach der Chronik des Klosters 1288 und 1297 Prior des Klosters San Romano, 1301 und 1302 Prior des Klosters S. Maria Novella zu Florenz und 1288 wurde er prädicator generalis auf dem General- und Provinzialkapitel in Lucca. Nach Ausweis derselben Quelle fungierte er 1300 als definitor des Provinzialkapitels zu Orvieto, 1303 als solcher zu Spoleto, 1302 war er definitor des Generalkapitels zu Bologna unter Magister Bernardus Vasco und 1301 finden wir ihn zu Köln als einen der Wähler des Ordensmeisters Bernardus de Juzico auf einem Generalkapitel. Schon diese von Krueger mit zahlreichen Belegen beglaubigten Daten beweisen, dass Tolomeo innerhalb seines Ordens eine sehr einflussreiche Stellung eingenommen haben muss. Für seine geistige Bedeutung spricht auch der Umstand, dass er Schüler des hl. Thomas gewesen ist und mit ihm in freundschaftlichem und häufigem Verkehr stand. Er selbst rühmt sich[1]: „quemque ego probavi inter homines, quos umquam novi, qui suam saepe confessionem audivi et cum ipso multo tempore conversatus sum familiari ministerio ac ipsius auditor fui". Dass er päpstlicher Bibliothekar gewesen sei, wie einige[2] behaupten, trifft nicht zu; wenigstens lässt sich diese Vermutung nicht urkundlich belegen. Vom Jahre 1305—1309 verschwindet Tolomeo aus den uns erhaltenen Urkunden. Doch steht fest, dass er bis zum Oktober des Jahres 1309 in Italien geblieben ist.[3] Als einen Markstein seines Lebens muss man die Übersiedlung Tolomeos nach Avignon an den Hof Clemens V. gegen Ende des Jahres 1309 bezeichnen. Vom 29. October 1309 weilt er in Avignon im Hause des Cardinals Leonardo Patrasso, Bischofs von Albano, als Kaplan desselben. Krueger vermutet, dass sich Tolomeo an den päpst-

1) Mur. Scriptores Rer. Italic. XI., 5, 1169.

2) Echard, M. Campi.

3) Breve Clemens V. vom 28. Juni 1309.

lichen Hof begeben habe, um dort leichter zu Einfluss und Würden zu gelangen. Dass unser Autor sehr ehrgeizig gewesen sei, lässt sich aus dem, was wir sonst über ihn wissen, nicht gerade folgern; vielleicht hoffte er aber am päpstlichen Hofe für seine schriftstellerische Thätigkeit eine reiche Quellenausbeute. Sein Gönner starb im Jahre 1311 im Kloster San Romano in Lucca und vermachte seinem Kaplan Ptolomaeus von Lucca ein Legat von 50 Floren. Doch hat ihn dieser nicht nach Italien begleitet. Von seinem weiteren Aufenthalt in Avignon bis zum Jahre 1318 ist nur bekannt, dass er sich im Hause des Kardinals Wilhelm von Goudin befand, und dass während dieses Aufenthaltes seine Reisen in Frankreich fallen. Die in dieser Zeit ebenfalls vollendete Hist. eccl. nova widmete er jenem Wilhelm von Goudin (Guilelmus von Baiona). Am 15. März 1318 wurde Ptolomaeus von Johann XXII. zum Bischof von Torcelli ernannt und leistete am 17. November 1319 Dominicus, dem Partriarchen von Grado, den Eid des Gehorsams, mit dem er sich nicht lange darauf wegen der Nonnen des St. Antonklosters in Torcelli heftig entzweite. Krueger schildert diesen Konflikt sehr ausführlich, doch da derselbe für die Beurteilung Tolomeos als des Verfassers der clementinischen Vita von keinem Belang ist, so kann von einem Referat über den Zwist abgesehen werden. Bald nach Uebernahme seines bischöflichen Amtes meldeten sich bei Tolomeo die Gebrechen des Alters; gewissenlose Verwandte missbrauchten den 85jährigen Greis zu selbstsüchtigen Zwecken; er war bereits kindisch und geistesschwach geworden und konnte seinem Amt nicht mehr vorstehen und vielfach lesen wir Klagen über seinen Nepotismus und die Verschleuderung der Kirchengüter des Bistums Torcelli. Endlich machte im Jahre 1326 oder 27 der Tod seinem arbeits- und verdienstreichen Leben ein Ende, für seinen Ruhm fast einige Jahre zu spät. Von seinen Werken sind zu nennen: Das verloren gegangene Exahemeron, sein Catalogus im-

peratorum et eorum gesta; die Historia tripartita; Annales breves, de regimine principum (ein bedeutungsvolles Werk, das vom hl. Thomas begonnen und von ihm vollendet wurde) und endlich die Historia ecclesiastica nova.

Wenn man Tolomeos Vita über Clemens V. auf ihren Wert als geschichtliches Quellenmaterial hin charakterisieren will, so hat man vor allem zu untersuchen, ob die von ihm mitgeteilten Thatsachen durch andere urkundliche oder sonst unanfechtbare Zeugnisse bestätigt werden. Dieser Aufgabe hat sich bereits D. Koenig in seiner Schrift: „Ptolomaeus von Lucca . . .“ S. 13 ff. unterzogen. Die von Koenig auf ihre Richtigkeit geprüften Nachrichten betreffen meist die Verhandlungen Heinrichs VII. und seiner Gegner (tuscische Guelfenpartei) mit der Kurie, welche die Krönung Heinrichs bezw. deren Vereitelung zum Ziele hatten. Um die quellenkritische Bedeutung der Vita ermessen zu können, wollen wir die von Tolomeo darin überlieferten Thatsachen einteilen in solche, welche durch Vergleichung mit anderen zeitgenössischen Zeugnissen als beglaubigt zu betrachten sind, und solche, welche nur von ihm berichtet und darum unkontrollierbar sind; der letzteren sind wenige, und diese meist von keinem Belange. Für die Glaubwürdigkeit des Verfassers spricht jedenfalls auch der Umstand, dass er, wo ihm nicht unmittelbare Quellen vorlagen, die Gewissheit des Berichtes mit einem ut dicitur, ut fertur einschränkt. So giebt er die Motive, welche nach einem ihm bekannt gewordenen Gerücht Johannes Parricida zur Ermordung seines Oheims trieben, mit Vorbehalt wieder. (Col. 28.) Col. 37 erwähnt er vom Jahre 1310, dass in Italien verberationes hominum vorgekommen wären, infolge deren durch Blutrache entstandene Feindschaften in wunderbarer Weise in Frieden und Freundschaft beigelegt wurden. In die Richtigkeit der folgenden Nachricht: „Et mirabilia apparuisse in imaginibus“ setzt er starken Zweifel, den er durch ein „dicuntur, licet multa falsa sint inventa“, ausdrückt. Col. 44, 46, 50,

56 u. a. kennzeichnet er ebenfalls einen Bericht oder eine Einzelheit desselben mit einem vorsichtigen „ut a fide dignis accepi, ut audivi, ut scribitur“ als nicht zuverlässig beglaubigt.

Allerdings könnte man wegen der bei Tolomeo öfters zu Tage tretenden feindseligen Gesinnung gegen den französischen König gegen die Glaubwürdigkeit unseres Chronisten Bedenken erheben. So lodert (Col. 35) dieser Hass bei der Erwähnung des angeblichen und wohl auch historischen Ehebruchs der Schwiegertöchter des Königs in den leidenschaftlichen Worten auf: „In quo facto non fuit actum ut debuit, quia talia naturam habent stercoris, quod tanto plus volvitur, tanto plus foetet.“ Col. 45 berichtet derselbe Verfasser, dass die auf dem Concil von Vienne anwesenden Söhne und Brüder Philipps die Absendung päpstlicher Schreiben an den deutschen König hinderten, worin sich Clemens gegen die Rebellen desselben wendet; doch ist dieser Bericht streng sachlich gehalten, ohne Reflexion. Die Wendungen, in welchen sich der Hass Tolomeos gegen Wilhelm von Nogaret äussert (Col. 36, 37), wurden bereits an anderer Stelle citiert und spiegeln ebenfalls die Gesinnung wieder, welche den Verfasser gegen den französischen Hof beseelte. Doch darf man die Tragweite derartiger Aeusserungen nicht überschätzen; das erhellt schon daraus, dass die Vita kein, Philipp IV. günstiges, Ereignis verschweigt, wenn anders das zarte Gewissen eines mittelalterlichen Chronisten überhaupt dessen Registrierung fordert und dass er in der Erzählung derselben stets in den Grenzen ruhiger, objektiver Sachlichkeit bleibt. Wenn Tolomeo die Quasi-Inhaftierung Clemens V. in Poitiers nicht erwähnt, so erklärt sich diese Thatsache einfach daraus, dass er erst seit dem Jahre 1309 in Avignon bezw. am päpstlichen Hofe sich aufhielt und deshalb über die Ereignisse des Jahres 1307 nicht so genau unterrichtet war. Absichtlich wurde sie nicht verschwiegen; denn Philipp hätte in den Augen des Leserkreises, für welchen Tolomeo schrieb, durch die Veröffent-

lichung dieses seines Verhaltens nicht gewonnen. Vor allem aber spricht für seine Wahrheitsliebe die Thatsache, dass er auch ihm unliebsame Vorgänge in seine Darstellung aufnimmt. So leuchtet Col. 28, 38 und 47 eine leise Voreingenommenheit gegen Deutschland und spez. Heinrich VII. durch, die jedoch den Verfasser keineswegs hindert die kriegerischen Erfolge Heinrich's in Italien mitzuteilen. Auch erzählt er trotz seines bereits an anderer Stelle besprochenen Lokalpatriotismus die für die Florentiner wenig schmeichelhafte und ehrenvolle Thatsache (Col. 49), dass der Kaiser 1½ Monate vor Florenz gelegen habe, ohne Widerstand zu finden, obwohl die Belagerten „ubi convenerant Lucani, Bononienses, Romandioli et Senenses", in der Ueberzahl gewesen und darum häufig zum Ausrücken ermuntert worden seien. Auch die auf Col. 34 berichtete Befreiung der Pistojenser vom Joch der Lukaner und Florentiner beweist seine Wahrheitsliebe und chronistische Gewissenhaftigkeit. Nach D. Koenig hat man Tolomeo als den offiziellen Hofhistoriographen der avignonensischen Päpste bezeichnet. Sehr mit Unrecht; denn an mehreren Stellen erscheint Clemens V. gerade in dessen Vita in einem wenig vorteilhaften Lichte; so erfahren wir von Tolomeo (Col. 43), dass auf dem Konzil von Vienne alle Prälaten mit Ausnahme 3 französischer Erzbischöfe und eines italienischen Bischofs für ein freies Verfahren gegenüber den Templern eintraten. Hätte Tolomeo dem Interesse der Kurie auf Kosten der historischen Wahrheit dienen wollen, dann hätte er diesen Umstand verschweigen müssen; denn angesichts dieser Haltung des Konzils lässt sich die Nachgiebigkeit des Papstes in dieser Frage gegenüber dem Drängen des französichen Königs nur noch schwerer entschuldigen. Auch der Bericht über den Zwang, den die Söhne Philipps IV. auf Clemens während des Konzils ausübten, hätte im Interesse des letzteren von einem weniger wahrheitsliebenden Chronisten unterdrückt werden können. Der Papst erscheint hier fast nur als eine Marionette des Königs von Frankreich. Endlich

wird man in der Bemerkung desselben Autors (Col. 56), der Papst sei nach Erlass der Konstitution gegen die Mendikanten nie mehr ganz gesund geworden, kein Zeichen übertriebener Sympathie für Clemens V. erblicken können.

Es wäre damit konstatiert, dass seine persönlichen Empfindungen und seine Parteistellung keinen Schatten auf die Treue seiner Berichterstattung werfen, und es bliebe nur noch der Zuverlässigkeitsgrad Tolomeos unter Rücksichtnahme auf seine Informationen und Quellen zu untersuchen. Wie die biographischen Notizen besagen, lebte Tolomeo vom Jahre 1309 ab in Avignon in der Umgebung des Cardinals Leonardo Patrasso und nach dessen Tode im Hause des Cardinals Wilhelm von Goudin und war somit in der Lage, sich über die diplomatischen Vorgänge am päpstlichen Hofe Kenntnis zu verschaffen. Und da der päpstliche Hof im politischen Leben des Mittelalters die zentrale Stellung einnahm, so wurden hier gewissermassen wie in einem Brennspiegel alle Strahlen aufgefangen, welche die Ereignisse, auch der entfernteren Länder der bekannten Welt, aussandten. Mit Deutschland, Italien, England, Schottland, Spanien stand die Kurie in den lebendigsten Wechselbeziehungen; selbst mit dem Fürsten des dalmatischen Küstenlandes knüpfte Clemens Verhandlungen an. Der Prozess der Templer, der freilich in Frankreich das aktuellste Interesse beanspruchte, setzte den diplomatischen Apparat damals in allen Ländern, in welchen Niederlassungen jenes Ordens entstanden waren, in noch stärkere Bewegung, als sonst. Das Konzil von Vienne versammelte um den Papst die Prälaten des gesamten katholischen Europa und gab leicht einem am päpstlichen Hofe lebenden Chronisten, wie Tolomeo, die beste Gelegenheit, aus unanfechtbarer Quelle wertvolle Beiträge zur Geschichte des zeitgenössischen Europa's zu empfangen. Es ist wohl nicht zweifelhaft, dass Tolomeo diese reiche Fundgrube geschichtlichen Materials nach Möglichkeit und Bedürfnis ausgebeutet haben wird. Wie bereits

in der Beantwortung der Frage nach dem Abfassungsort betont wurde, tragen seine Berichte durchweg den Charakter der Bestimmtheit, wie ihn das Bewusstsein der Zuverlässigkeit des Gewährsmannes oder der Quelle aufprägt, und der uns die Unmittelbarkeit und Treue der Überlieferung verbürgt. Nirgends verrät der Verfasser jenen Mangel an Sachkenntnis, der sich mit allgemeinen, phrasenhaften Wendungen behilft. Als Belegstellen dafür mögen besonders die Partieen dienen, wo er die Anstrengungen des Königs schildert, den Papst für die Vernichtung der Templer zu gewinnen, sowie die Darstellung des Diffamierungsprozesses Bonifaz VIII., die Berichterstattung über die Vorgänge in Italien und die Verhandlungen Heinrichs VII. und seiner Gegner mit der Kurie. Auch die Mitteilung der Vita (Col. 40): Nach Beendigung des Prozesses gegen Bonifaz VIII. und der Absolution Wilhelms von Nogaret hätten die französischen Gesandten der päpstlichen Schatzkammer als Entschädigung für die Mühewaltung der Kurie 100000 Gulden entrichtet, mag als Beweis für die wertvollen Beziehungen des Verfassers zum päpstlichen Hofe noch angeführt werden. Wie aus der oben gegebenen Biographie Tolomeos hervorgeht, besass er, was auch ein Blick auf seine vielseitige und umfassende litterarische Thätigkeit bestätigt, einen so hohen Bildungsgrad und einen so weiten Kenntniskreis, dass er wohl befähigt war, sich über die von ihm beobachteten Vorgänge ein präzises und zutreffendes Urteil zu bilden. Wenn auch die Vita Clemens V. dem Verfasser wenig Gelegenheit giebt, seine ausgebreiteten Kenntnisse zu entfalten, — nur sein Interesse für Astronomie tritt hier sehr deutlich hervor — so wird man doch dem Freunde und Schüler des hl. Thomas, dem Verfasser der Hist. eccl. und des Werkes „de regimine“ die Qualifikation für ein solches Urteil nicht absprechen. Gegenüber diesem bedeutenden Beweismaterial für die Zuverlässigkeit unseres Autors fällt es wenig ins Gewicht, wenn dieser in der clementinischen Vita die auf dem Konzil von

Vienne gegen Mitglieder seines Ordens erlassene Konstitution (Col. 56) am Schluss der Vita, und ausserhalb des Zusammenhanges mit der Gesundheitserschütterung Clemens V. in Causalnexus bringt. Ebenso wenig vermögen an dem Ergebnis jenes Beweisganges die beiden chronologischen Ungenauigkeiten, die sich in die 33 Columnen umfassende Vita eingeschlichen haben, etwas zu ändern. Col. 34 lässt sie nämlich Rhodus bereits 1309 den Kreuzrittern in die Hände fallen, während dies in Wirklichkeit erst am 15. August 1310 eintrat; doch wurden die Anstalten dazu bereits 1309 getroffen; daraus erklärt sich der Irrtum. Auch lässt er (Col. 32) Heinrich von Luxemburg erst im Anfange des Jahres 1309 zum König von Deutschland gewählt werden, während dessen Wahl bereits am 24. November 1308 erfolgte. Dieser Metachronismus ist um so auffallender, als Tolomeo das Datum seiner Krönung ganz zutreffend mit dem 6. Januar 1309 angiebt. Der Verfasser hätte sich doch sagen müssen, dass Wahl und Krönung nicht gut in so kurzen Zwischenräumen auf einander folgen können; diese Schwierigkeit erklärt sich am einfachsten, wenn man annimmt, dass Tolomeo die Nachricht aus einer sonst bewährten schriftlichen Quelle ausschrieb, der gegenüber er jede Reflexion über die Wahrscheinlichkeit dieser Angabe glaubte unterlassen zu können.

Nachdem im Vorausgegangenen die Gewährsmänner oder mündlichen Quellen der von Tolomeo verfassten Vita Clemens V. ermittelt worden sind, bedarf noch die Frage einer Beantwortung, welche schriftlichen Quellen Tolomeo für seine Lebensbeschreibung benutzt hat. Da Tolomeo gleichzeitig mit den von ihm berichteten Ereignissen schrieb und vermöge seiner Verbindungen mit dem päpstlichen Hofe meist ohne die Hilfe schriftlicher Quellen auskam, so ist die schriftliche Quellenausbeute recht karg. Wie aus Col. 40 ersichtlich ist, war Tolomeo ein Einblick in die päpstliche Verwaltung gestattet. An jener Stelle spricht

nämlich die Vita von den 100000 Fl., welche Philipp IV. „quasi pro quadam recompensatione laborum circa dictam causam“ an die päpstliche Schatzkammer entrichtete. Mit der Thatsache, dass Tolomeo mit der päpstlichen Kammer enge Fühlung hatte, stimmen auch noch zwei Notizen auf Col. 28 und 40 bezw. 50 überein. Col. 28 erwähnt der Verfasser, dass der Census, den Karl von Neapel dem Papste schuldete, die Summe von 1600000 Goldgulden überstieg. Col. 40 und 50 giebt er davon Nachricht, dass die Venetianer bei ihrer Aussöhnung mit der Kirche als Busse 100000 Gulden an die päpstliche Kammer zu zahlen hatten. Diese genauen Zahlenangaben legen den Gedanken nahe, dass der Verfasser wiederholt in die Einnahmeregister der päpstlichen Kammer Einsicht nahm. Dass man für die Nachricht, Heinrich von Luxemburg sei erst im Anfange des Jahres 1309 zum Könige von Deutschland gewählt worden (Col. 32), eine Vorlage annehmen muss, wurde bereits oben bemerkt. Nach Ausweis der Col. 24, 39, 50 scheint er auch die amtlichen Schriftstücke über Ernennung von Legaten und Kardinalskreationen benutzt zu haben. Col. 30 giebt die Vita den Inhalt eines Schreibens Philipps IV. an, das Wilhelm von Plasian dem Papste überbrachte, und in welchem jener die Kanonisation Coelestins V., die Einleitung des Infamationsprozesses gegen Bonifaz VIII. und die Absolution Wilhelms von Nogaret verlangt. Die Antwort des Papstes wird im Auszuge mitgeteilt. Auch Col. 34 giebt die Rede des Papstes an die Gesandten Heinrichs VII., welche im Namen dieses Königs um die Bestätigung seiner Wahl bitten sollten, wenigstens in ihren Hauptgedanken wieder; diese und die auf Col. 42, 50, 53 aufgezeichneten Berichte begründen die Vermutung, dass Tolomeo auch die Benutzung von Dokumenten aus der päpstlichen Kanzlei freigestellt war, und dass ihm zuweilen auch Entwürfe zu Reden Clemens V. oder Aufzeichnungen über dieselben vorlagen. Wenn wir die Benutzung der päpstlichen Kanzlei in der Vita nicht häufiger

beobachten, so liegt das daran, dass er über die Dinge, über welche er aus der Kanzlei Aufschluss erhalten konnte, bereits aus eigener Anschauung und persönlicher Erfahrung referieren konnte. Dass ihm daneben auch die amtlichen Urkunden z. B. das Rundschreiben Clemens V. vom 2. August 1308 „Regnans in coelo“, die Aufhebungsbulle des Ordens, die im September 1313 erlassene Sentenz gegen jeden Angreifer Roberts von Apulien und die auf dem Konzil von Vienne veröffentlichten canones, nicht unbekannt gewesen sind, müssten wir bei einem so gewissenhaften Chronisten, wie Tolomeo, annehmen, auch wenn uns die Col. 30, 31, 43, 53, 54 nicht darüber belehrten. So hat also die Untersuchung dieser clementinischen Vita in ihrem ganzen Verlauf dazu geführt, das von D. Koenig[1]) über Tolomeo als Schriftsteller im allgemeinen gefällte günstige Urteil besonders für die Vita Clemens V. zu bestätigen.

§ 3. Die 3. und 4. balutianische Vita.

(Bernard de Guy.)

1. Für die Beantwortung der Frage, wann die Bernardus Guidonis zugeschriebene Lebensbeschreibung Clemens V. in ihrer kürzeren und längeren Redaktion entstanden sei, scheint uns auf Col. 76 die Notiz einen Anknüpfungspunkt zu liefern, welche die Ueberweisung der auf Majorca gelegenen Templergüter an die Johanniter als vollendete Thatsache berichtet; diese erfolgte erst 1320; demzufolge wäre als terminus a quo der Abfassung das Jahr 1320 anzunehmen, und Schottmueller entscheidet sich auch für diesen terminus. Wegen der Neigung Bernards, an seinem Entwurfe beständig zu berichtigen und einzuschieben, liegt jedoch die Möglichkeit einer Interpolation dieser Stelle zu nahe, als dass man aus ihr allein einen Schluss auf die Abfassungszeit der Vita ziehen könnte. Sie beweist bei diesem Schriftsteller lediglich,

[1]) Koenig „Programm der Realschule zu Harburg“ 1878.

dass er auch nach dem Jahre 1320 noch an seiner Vita Clemens V. feilte und sie, wo es nötig schien, ergänzte. Wie aber im Verlauf der Untersuchung nachgewiesen werden wird, hat Bernhard die Vita Tolomeos als Vorlage benutzt und zwar bis zum Jahre 1311; von da ab bleibt die Vita von dem Lucchesen unabhängig. Man wird also die Vita in zwei Teile scheiden müssen, den einen, welcher die Ereignisse bis zum Jahre 1311 behandelt, und den zweiten, welcher die Ereignisse nach diesem Jahre berichtet. Der erste Teil ist unmittelbar vor der Abreise Tolomeos nach Vienne und zwar im Ganzen verfasst worden, weil die darin berichteten Ereignisse im Zusammenhange erzählt werden. Von diesem Jahre ab schreibt auch Bernard gleichzeitig mit den Ereignissen; diese Annahme wird nahe gelegt durch die Natur und die Schilderung der auf Col. 74, 75, 77, 78—84 gemeldeten Ereignisse, so dass also die Vita kurz nach 1316 oder 1318 abgeschlossen war. Auf die letztere Annahme wird man durch eine Bemerkung auf Col. 80 (oben) hingewiesen, der zufolge Johann XXII. vier Jahre nach dem Tode Clemens V. dessen „constitutiones" veröffentlichte und codifizierte.

2. Bei der Bestimmung des Abfassungsortes der Vita lassen sich die auf Col. 69, 71, 74 und 78 gegebenen Lokalnachrichten aus Toulouse verwerten. Col. 69 giebt der Verfasser der Vita die Dauer des Aufenthaltes Clemens V. in Toulouse im Jahre 1309 und zwar wie aus den neuerdings veröffentlichten Regesten Clemens V.[1]) ersichtlich ist, zutreffend an. Col. 71 meldet er eine grosse Ueberschwemmung, die eine Teuerung zur Folge gehabt hatte, sehr ausführlich, Col. 74 bespricht er breit und eingehend das Wüten einer Epidemie in Toulouse und Umgegend. Col. 78 erzählt er einen Todesfall aus Toulouse, dem er sicher nicht soviel Bedeutung beigelegt hätte, wenn nicht

[1]) Reg. Clem. V., tom IV., Col. 20—26, 65 und 117.

lokale Rücksichten für ihn im Spiele gewesen wären. Man darf somit Toulouse bestimmt als den Abfassungsort der beiden Bernard von Guy zugeschriebenen Viten bezeichnen.

3. Die beiden Bernardus Guidonis zugeschriebenen Viten Clemens V. sind in Rücksicht auf ihre Echtheit nicht beanstandet worden. Nur Schottmueller[1]) bezweifelt die Authenticität der letzten vier Columnen (Col. 81—84) der vierten Vita und begründet seine Zweifel mit der Thatsache, dass die Vita bis zu Col. 80 bereits ein abgeschlossenes Ganzes bilde, und dass die im qu. Schluss enthaltenen Angaben dem im übrigen Teil der Vita Gesagten teilweise widersprechen. So sei der Ort, wo Clemens starb, in beiden Teilen der Vita verschieden genannt. Er hätte noch hinzufügen können, dass auch die Form in beiden Teilen verschieden sei. Gegenüber der gleichmässigen, ruhigen Darstellung des ersten Teiles der Vita fällt die Lebhaftigkeit des Schlusses, die manchmal in lehrhaften, mahnenden Predigerrufen ausklingt, bedeutend auf. So knüpft der Verfasser des Schlusses an die sehr ins Einzelne gehende Schilderung des Sturzes und der Hinrichtung Enguerands von Marigny die pathetische Mahnung: „Discant et pertimes„cant tam praesentes quam posteri in gradu consimiles et „fortuna sobrie et iuste ac pie vivere in hoc saeculo, prae„caventes, ne casum consimilem merito patiantur." Nach der Schilderung des verunglückten Feldzuges, den Ludwig X. von Frankreich nach Flandern unternahm, bricht er in den von glühendem Hass gegen das französische Königshaus diktierten Ruf aus: „Et nunc reges et principes intelligant „et erudiantur, qui iudicant terram sic agere sicque disponere „iustum bellum, ut summo opere praecaveant, ne cum „exactionibus pecuniarum indebitis ac subiectorum violentiis „parent bella, quia non habet eventus sordida praeda bonos „et cum bellandi causa ingruerit, tempus noverint eligere

[1]) Schottmueller, „Untergang des Templerordens," Bd. I, S. 677 u. f.

„congruum ad bellandum.“ Wenn nun diese Bedenken zur Erschütterung der Echtheit der genannten Partie kaum ausreichten, falls sie sich auch nicht zerstreuen liessen, so wird ihre Bedeutung noch mehr abgeschwächt, sobald wir die Differenz der Angaben und die schriftstellerische Eigenart des Bernardus Guidonis näher ins Auge fassen. Dieser Untersuchung möge die Feststellung vorausgeschickt werden, dass eine solche Differenz im Text des Balutius nicht vorkommt, und es ist leicht möglich, dass dieselbe auch von Schottmueller irrtümlich herausgelesen wird. Doch soll vorerst angenommen werden, dass der Text, welcher Schottmueller vorlag, jenen Wiederspruch enthält. In diesem Falle liefert uns den Schlüssel zur Erklärung der Schwierigkeit O. Lorenz,[1]) dem eine umfangreiche, meist französische Litteratur über Bernard de Guy vorlag. Dieser erzählt uns nämlich, dass unser Verfasser unablässig an der Verbesserung seines Werkes arbeitete, seine Angaben beständig ergänzte, berichtigte, an passender Stelle wiederholte und vieles, was ihm aufgrund neuerer Informationen unrichtig schien, wieder tilgte. „Eine Fülle von Notizen und Correkturen, eine ver-„wirrende Menge von Verweisungszeichen im Text und „ringsherum am Rande Rasuren und überschriebene Stellen „machten zwar bald eine Reinschrift nötig, aber nun begann „derselbe Vorgang wieder von neuem; wieder trug Bernard, „nicht befriedigt von der veränderten Fassung seines Werkes, „neue Verbesserung in dasselbe ein . . .“ und etwas später „fügt er hinzu: „Jede seiner neuen Auflagen ist eine ver-„besserte, jede rückt um ein Stück Zeitgeschichte vor, so dass „die Texte mit sehr verschiedenen Jahren von 1316—32 „abschliessen.“ Da nun, wie an a. O. noch bemerkt werden wird, Bernard aus Tolomeos Vita Clemens' V. schöpfte, diesen Führer aber mit dem Jahre 1311 auf einige Zeit

[1]) O. Lorenz, „Deutschlands Geschichtsquellen“, 3. Aufl., II. Bd., S. 283.

verlor, so ergiebt sich sehr einfach folgende Erklärung für jenen Widerspruch: Nachdem Bernard aus irgend einer, jetzt schwer kontrollierbaren Quelle die Bemerkung ausgeschrieben, dass der Papst zu Carpentras gestorben, kam ihm, als er seine Vita bereits abgeschlossen, die Vita von Tolomeo zu Gesicht, die an dieser Stelle eine andere Angabe enthält. Carpentras oder Rocchammaura[1]) können nach dem Zusammenhange allein in Betracht kommen. Weil Bernard seinem bewährten Führer Tolomeo mehr Vertrauen schenkte, als seiner ersten Quelle, trug er kein Bedenken, seinen früheren Irrtum zu berichtigen. Mittlerweile war aber dem Pontifikat Clemens' V. eine zweijährige Sedisvakanz gefolgt, deren Geschichte in gewissem Sinne ebenfalls zu dem Pontifikat Clemens V. gehörte. Daher wollte er seine Berichtigung jener Angabe nicht an dem geeigneten Orte in dem, durch viele Korrekturen ohnedies schwer leserlichen Texte der Vita anbringen, sondern nahm die Angabe des thatsächlichen Todesortes Clemens' V. in die Fortsetzung der Vita dieses Papstes auf, welche die Geschichte der Sedisvakanz von 1314—16 behandelt.[2]) Da also dieser Teil der Vita verhältnismässig viel später geschrieben wurde, als der erste Teil, so ist auch die Form der Darstellung im zweiten Teile von der Schreibweise im ersten Teile einigermassen verschieden. Wie jedoch bereits oben angedeutet wurde, liegt hier wahrscheinlich ein Versehen Schottmuellers vor, und Bernard hat den Ort, wo Clemens starb, gar nicht verschieden angegeben. Diese Vermutung legt sich nahe, weil sich der von Schottmueller konstatierte Widerspruch in jenem Abschnitt der clementinischen Vita in dem

1) Roquemaure.

2) Diese Rücksicht dürfte auch für ihn massgebend gewesen sein, als er neben die kürzere Vita Clemens V. eine in längerer Fassung stellte. Später bekannt gewordenes Material zu der Geschichte des clementinischen Pontifikates machten eine Neuredigierung der ersten Vita nötig, die wir als die zweite und ausführlichere kennen.

Text des Balutius gar nicht findet, obwohl derselbe zu Missverständnissen führen kann. Der erste Abschnitt, welcher eine auf den Tod des Papstes bezügliche Angabe aufweist (Col. 80 oben) bringt dieselbe in folgendem Zusammenhange. Am 20. März 1314 liess der Papst „in castro de Montiliis prope Carpentoraten civitatem, in qua tunc Curia morabatur“ die von ihm erlassenen und nach seinem Willen zu einem Buche, dem damaligen „liber septimus“ vereinigten „constitutiones“ im Consistorium veröffentlichen. Darauf fing der Papst an zu kränkeln; „unde post obiit XXXI. „die sc. XII. Kalendas Maii. Et sic liber ille non fuit „missus ad studia generalia, ut est moris, nec expositus „communiter ad habendum; sed remanserunt constitutiones „illae sic fere quadriennio in suspenso, donec postmodum „per eius successorem fuerunt publicatae et bullatae et ad „studia generalia destinatae.“

Im nächsten Abschnitt berechnet Bernard die Dauer des Pontifikates Clemens V. und fährt dann fort: „Obiit „autem in nocte praecedente die sabbati subsequentis, quod „fuit XII. Kalendas Maii, pontificatus sui anno IX, anno „Domini MCCCXIV apud Rocchammauram, quod est castrum „Regis Franciae super Rhodanum in finibus regni sui; fuit„que reportatum inde corpus eius ultra Rhodanum extra „regnum Franciae apud Carpentoraten, ubi Cardinales cum „alia curia residebant.“ Im ersten Abschnitt will unser Autor offenbar nur mitteilen, wann Clemens seine „constitutiones“ publizieren liess, und warum er nicht alle publizieren konnte, ein Gedanke, den der venetianische Anonymus mit den Worten ausdrückt: „intendebat septimum librum Decretalium „componere, sed morte praeventus non potuit.“ Es lag Bernard an dieser Stelle vollständig fern, die näheren Umstände des Todes Clemens V. anzugeben; das „unde post obiit“ ist gar nicht örtlich, sondern zeitlich zu nehmen. Es wäre falsch und entspricht sicher nicht der Absicht Bernards, diese für die Veröffentlichung der Constitutionen

gegebene Zeitbestimmung auch auf den Ort des Todes Clemens V. zu beziehen. Im folgenden Abschnitt geht der Verfasser ex officio auf die näheren Umstände des Todes Clemens V. ein und bezeichnet da auch richtig Rocchammaura als den Ort, wo der Papst starb. Dass Bernard die kleine Reise vom castrum de Montiliis nach Rocchammaura, die man nach dem Context in die Zeit vom 21. März bis zum 20. April einschieben muss, nicht erwähnt, darf bei Privatreisen des Papstes nicht Wunder nehmen; nur wenn der Papst mit dem ganzen Hofstaat die Residenz wechselt, nimmt Bernard davon Notiz; dass aber dieser den Papst nicht nach Rocchammaura begleitete, geht aus der Bemerkung Bernards hervor: „reportatum fuit inde corpus eius Carpentoraten . . . ubi Cardinales cum alia Curia residebant." Jedenfalls lässt sich eine derartige Reise innerhalb eines Monats auch von einem kranken Mann ausführen; ja es darf nach dem Vorausgehenden sogar als wahrscheinlich gelten, dass Gesundheitsrücksichten den Papst zum Wohnungswechsel bestimmt haben. Diese Angaben Bernards werden auch von den Regesten bestätigt, denen zufolge sich Clemens bis zum 20. März 1314 im castrum de Montiliis[1]) und wenigstens vom 7. April dieses Jahres in Roquemaure[2]) aufhielt. Damit wäre die von Schottmueller hervorgehobene Schwierigkeit mühelos und einfach gelöst, die Echtheit dieses zweiten Teiles könnte daneben ruhig bestehen bleiben.

4. Über die Lebensschicksale des Verfassers sei kurz folgendes mitgeteilt.[3])

Bernardus Guidonis wurde im Jahre 1261 oder 62 im Departement Haute-Vienne geboren. Bereits in frühem

1) Reg. Clem. V. tom. 9. Col. 103.

2) Reg. Clem. V. tom. 9. Col. 107.

3) O. Lorenz, „Deutschlands Geschichtsquellen," 3. Aufl. II. Bd., S. 263.

Alter trat er in den Dominikanerorden ein und unterrichtete zu Limoges und in anderen Schulen des Ordens bis zum Jahre 1297; in diesem Jahre wählte ihn der Convent zu Carcasonne zum Prior und da scheint auch seine historisch-schriftstellerische Thätigkeit einzusetzen. In Carcasonne blieb er bis zum Jahre 1301 und erhielt, nachdem er zwei Jahre (1305—1307) wieder im Convent zu Limoges zugebracht, das Amt eines Inquisitors zu Toulouse, welches er bis zum Jahre 1323 bekleidete. Gleichzeitig weilte er zu Beginn des Pontifikats Johann XXII. vier Jahre als Generalprokurator seines Ordens am päpstlichen Hofe, wo ihm auch vielfach politische Missionen zugewiesen wurden. Am 26. August 1323 erhielt er das Bistum Tuy in Galizien, das er aber bald mit dem Bistum Lodève vertauschte. Hier ereilte ihn der Tod am 30. Dezember 1331. Zuerst und noch vor seinen „flores chronicorum" verfasste dieser emsige Historiker ein Compendium der Papst- und Kaisergeschichte. Den Schluss der Papstgeschichte bildete eine tertia vita Clemens V. und eine secunda vita Johann XXII. Der Teil des Compendiums, welcher die Päpste behandelt, erscheint zuerst als Anhang zu den „flores chronicorum"; dann wurde er einer Umarbeitung unterzogen und bis Peter von Corvara fortgesetzt als Anhang zu Bernards grossem hagiographischem Werke: „Sanctorale". Die Kaisergeschichte reichte ursprünglich bis zur Krönung Heinrichs VII., wurde aber nach dem Tode desselben noch mit einem kleinen Zusatz versehen, der mit den Worten: „delatumque fuit inde corpus eius ad Pisas" schliesst; eine andere Handschriftenklasse hat noch die Worte: „et sepultum", und eine dritte: „in ecclesia cathedrali." Schliesslich enthält eine vierte Handschrift noch ein Kapitel über Ludwig von Bayern und den von ihm beschützten Gegenpapst, das zuerst mit der Bemerkung: „nondum enim venit finis malorum ipsorum" und später mit: „rediit in Theutoniam" abschliesst, und in dieser letzten Fassung ist auch die Kaisergeschichte dem „Sanctorale" als

Anhang beigegeben.[1]) Ein zweites sehr bekanntes und beliebtes Werk aus der Feder Bernards sind die „flores chronicorum“, die D. Koenig in dem oben citierten „Ptolomaeus von Lucca und die flores chronicorum des Bernardus Guidonis“ einer quellenkritischen Besprechung unterzieht. Das letzte, grosse Werk unseres Verfassers ist endlich das „Sanctorale“. Hier hat er aus Hieronymus, Prosper, Isidor und mehreren anderen Chroniken mit vieler Mühe seinen Stoff zusammengetragen, um den Lesern von Heiligenlegenden ein leichteres Verständnis der sehr häufig vorkommenden Datierungen nach Kaisern und Päpsten zu ermöglichen.

5. Mit der inneren Wertbestimmung der von Bernard verfassten Vita geht die Quellenanalyse Hand in Hand. In seiner Untersuchung über das Verhältnis der Hist. eccl. des Tolomeo zu den flores chronicorum des Bernard kommt D. Koenig[2]) zu dem summarischen Ergebnis, dass Bernard bei der Abfassung seiner Chronikblüten im Jahre 1311 die Annalen und Kirchengeschichte seines Ordensbruders Tolomeo, welche dieser jedenfalls im Jahre 1311 unterbrochen, benutzt habe; auch bei der späteren Fortsetzung seines Werkes habe ihm die von Tolomeo weiter fortgeführte Kirchengeschichte freilich nur bis zur Capitulation von Brescia (18. Sept. 1311), wo der Lucchese eine Pause gemacht, als Vorlage gedient. So einfach und natürlich Koenig dieses Resultat im Verlauf seiner Untersuchung zu entwickeln scheint, so kann man ihm doch nach näherer Betrachtung in einer solchen Allgemeinheit nicht beistimmen. Dass eine starke litterarische Abhängigkeit zwischen beiden Autoren besteht, unterliegt allerdings keinem Zweifel. Den Beweis dafür liefert die Schilderung der Krönung des Papstes, die inhaltlich und zum grossen Teil auch in der Form übereinstimmt, die Beobachtung derselben Reihenfolge in der Darstellung der

1) Boehmer, Reg. 1197—1254. S. LXXIV.

2) D. Koenig „Ptolomaeus von Lucca und die flores chronicorum des Bernardus Guidonis“. S. 21—41.

Ereignisse, obwohl sie sachlich nicht gefordert ist; wenn Bernard dabei ihm weniger wichtige Nachrichten aus Lucca, Tuscien und überhaupt aus Mittelitalien auslässt, so kann dieses Stillschweigen gewiss nicht als argumentum gegen diese Annahme geltend gemacht werden. Einzelne Nachrichten sind fast wörtlich ausgeschrieben. So schreibt Tolomeo Col. 24:

„Eodem anno III. Kal. Februarii revocat duas constitutiones Papae Bonifatii. Una fuit quam direxit Regi „Franciae, in qua scribebat eidem ipsum Romanae Ecclesiae „subiectum in spiritualibus et temporalibus. Alia, quae „continetur in sexto libro, quae incipit: „Clericis laicos." „Revocat etiam omnia, quae ex ipsa consecuta sunt."

Dieser Stelle sei nun die entsprechende Bemerkung bei Bernard Col. 64 gegenübergestellt:

„Eodem anno in Kalendis Februarii Clemens Papa „revocavit duas constitutiones Bonifazii quondam Papae, „unam, quam direxerat Regi Franciae, in qua scribebat „eidem, ipsum Regem esse subiectum Romanae Ecclesiae in „spiritualibus et temporalibus, aliam vero, quae in sexto „libro decretalium est inserta, quae incipit: „Clericis laicos." „Revocat enim omnia, quae ex ipsis fuerant consecuta."

Ein zweites Beispiel für die häufig wörtliche Uebereinstimmung liefern die Berichte beider Autoren über die Ermordung Albrechts von Oesterreich. Tolomeo schreibt darüber:

„Eodem anno (1308) occisus fuit Rex Alamanniae „Albertus a nepote suo, filio sui fratris, cuius causa fuit, ut „fertur, quia omnia dabat filiis et de ipso non curabat cum „tamen ipse esset filius primogenitus." Bernard erzählt dieses Ereignis mit den Worten: „Anno MCCCVIII fuit „occisus Albertus Rex Alamanniae a nepote suo filio fratris „sui. Cuius causa fertur, quia omnia dabat filiis et de ipso „parum curabat, quamvis ipse esset filius primogeniti."

In ähnlicher Weise sprechen beide, wie auch D. Koenig hervorhebt, über die Königswahl Heinrichs VII., die Erwerbung Böhmens durch das Luxemburger Haus und über die oberitalischen Ereignisse während Heinrichs VII. Aufenthalt in Italien. Auch die Berichte über den Verlauf des Diffamierungsprozesses Bonifaz VIII., die Partieen über den Häretiker Dulcinus, das Verhältnis der Venetianer zu Clemens V. u. a. m. in den Viten Tolomeos und Bernards gleichen sich im wesentlichen auffallend und bezeugen die literarische Abhängigkeit beider Autoren von einander. In der kürzeren Fassung der von Bernard verfassten Vita tritt, weil sie jedes schmückenden Beiwerkes entbehrt, dieses Verhältnis noch klarer zu Tage. Da nun die Natur der zum Beweise für die Abhängigkeit der beiden Chronisten citierten Stellen es zweifelhaft lässt, ob Tolomeo den Bernard, oder Bernard den Tolomeo ausgeschrieben habe, da bald der eine, bald der andere denselben Gegenstand ausführlicher behandeln, so entschliesst sich Koenig zur Annahme einer dritten gemeinsamen Quelle für beide: die Annalen des Tolomeo. Zur Unterstützung seiner Hypothese betont Koenig, dass Bernard, abgesehen von den erwähnten gemeinsamen Zügen nur in einigen Lokalnachrichten aus Toulouse und Umgegend und der Mitteilung einer Judenhetze im Jahre 1306 von seinem Ordensbruder Tolomeo abweiche; dabei zeige die Darstellung des Italieners eine annalistische Knappheit, während der Franzose mehr zu breiter und ausführlicher Erzählung neige. Die letztere Charakterisierung trifft allerdings zu, die erstere aber wird man nur mit einem gewissen Vorbehalt gelten lassen können. So erwähnt Bernard die im Jahre 1308 unternommene Mission Clemens' V., den König von Rascien[1]) für die römische Obedienz zu ge-

[1]) Rascien ist eine Landschaft der Balkanhalbinsel, wo im 12. Jahrhundert die Nemanjiden das spätere rassische oder serbische Königreich gründeten, das sich allmählich bis zur Küste Dalmatiens ausdehnte. Bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts wurden die Herrscher dieses Reiches „Könige des rassischen und des Küstenlandes“ genannt.

winnen und den Misserfolg derselben, ebenso wird ein Kreuzzugsunternehmen eines Ruthenenbischofs im Jahre 1309 von Bernard wesentlich anders dargestellt, als von Tolomeo. Dieser sagt Col. 34: „Eodem anno (1309) circa idem tempus „(Anfang Aug.) venerunt ad curiam circa XXX millia inter „Anglicos et Theutonicos, sed de Theutonicis plures, spec„tantes posse transfretare cum Hospitalariis. Sed Hospi„talarii noluerunt eos recipere, dicentes se habere gentem „sufficientem. Qui ibant ad capiendum insulam Rhodi, „sicut et ceperunt. Et quia Papa non providit eis, reces„serunt ad propria cum scandalo multo." Dieser Schilderung halte man den Bericht des Bernard gegenüber: „Sequenti vero „mense Septembris transfretat Episcopus Ruthensis Legatus in „terram sanctam ad partes transmarinas cum magistro Hos„pitalis et alia multitudine hominum copiosa pro quodam prae„paratorio ad futurum passagium generale concessa a Papa „transeuntibus plena indulgentia peccatorum. Sed ventis in „mari contrariis per sequentem hiemem fuit cum multo per„sonarum et rerum incommodo et iactura navigatio impedita, „et pervenientes ad Brundisium, multo tempore in illa vicinia „substiterunt, vernum tempus ad navigandum prosperum „expectantes." Auch bei der Darstellung des Templerprozesses kann Bernard nicht Tolomeo als Vorlage benutzt haben, da dieser hierüber nur das Notwendigste bietet, während jener bei aller Weitschweifigkeit doch diesen Gegenstand erschöpfend behandelt, wie er ja auch durch seine Stellung als Inquisitor von Toulouse als Berichterstatter des Templerprozesses in hervorragendem Masse qualifiziert erscheint. Auch die Datierung der einzelnen Ereignisse ist bei Bernard genauer. So verlegt Tolomeo die Wahl Heinrichs VII. in den Anfang des Jahres 1309, während Bernard ebenso zutreffend als genau den 25. Nov. 1308 als Wahltermin bezeichnet. Während nach Tolomeo Rhodus bereits 1309 den Kreuzrittern in die Hände fiel — wenigstens berichtet er dieses Ereignis ohne nähere Angabe unter den übrigen Ereignissen dieses

Jahres — giebt Bernard genau und richtig den 15. August des Jahres 1310 an. Der Tod Karls II. von Sicilien erfolgte nach Tolomeo „ca. festum resurrectionis“ 1309, nach Bernard „quinta die introitus mensis Maii“. Solcher Unterschiede finden sich noch mehr, und sie bestätigen die Vermutung, dass Bernard nicht allein aus Tolomeo schöpfte, auch wenn er einmal etwas anderes als „Judenhetzen oder Lokalnachrichten aus Toulouse“ zu berichten wusste. Dabei bleibt bestehen, dass Tolomeo die Hauptquelle für Bernard bildete und zwar nur bis zum Jahre 1311.

6. Auch muss die Vita Clemens V. von Tolomeo bezw. seine Annalen Bernard bereits in einem fortgeschrittenerem Stadium vorgelegen haben; denn während Tolomeo gewisse Ereignisse, wie die Häresie und Strafe des Dulcinus, den Conflict Venedigs mit dem Papst, den Prozess gegen Bonifaz VIII., obwohl sie innerlich zusammengehören, annalistisch getrennt behandelt, erzählt Bernard das Zusammengehörige zusammenhängend; die Fassung der tolomeischen Vita setzte Bernard in den Stand, jene Ereignisse in allen ihren Entwickelungsphasen zu überblicken, gewiss ein Vorzug der Darstellung Bernards. Auch in der parteipolitischen Haltung stimmt der Verfasser der flores chronicorum mit dem Verfasser der Annalen überein. Doch tritt bei ersterem der Gegensatz zu Philipp IV. und seine Dynastie schärfer und ausgeprägter hervor, als bei diesem. So erwähnt Bernard (Col. 75) in Zusammenhang mit seinem Bericht über die Aufhebung des Templerordens auf dem Conzil von Vienne auch die persönliche Anwesenheit des Königs, seiner Brüder und seiner Söhne mit dem bezeichnenden Zusatz bei Philipp „cui negotium (Templerprozess) erat cordi.“ Schwere Anklagen erhebt der Autor gegen denselben auch (Col. 79) an der Stelle, wo er die Verbrennung Jacob Molays mitteilt. Wenn sich Bernard in diesen beiden Fällen zwar sehr belastend gegen Philipp ausspricht, so halten sich seine Aeusserungen doch immer noch im Rahmen ruhiger Sachlichkeit. Der

glühende Hass des Verfassers gegen das französische Herrscherhaus aber enladet sich Col. 82 und 83 in heftigen, persönlichen Ausfällen. Diese Eigentümlichkeit der Vita schwächt einigermassen die quellenkritische Bedeutung der Partieen, welche die Entwickelung der Templerangelegenheit darstellen, ab; doch darf man dieses Moment um so weniger pressen, als ja die Echtheit der Col. 81—84 nicht ausser Frage steht. Könnte handschriftlich der apokryphe Charakter dieser Col. festgestellt werden, dann enthielte das von Bernard über die Templer gelieferte Referat wertvolle historische Angaben, die auch orientierende Schlaglichter auf das Verhältnis zwischen Clemens und Philipp werfen. Die Stellung als Inquisitor von Toulouse giebt unserem Autor, dem sicher wichtige und zahlreiche Untersuchungsakten der Templer zu Gesicht kamen, die Autorität eines berufenen Berichterstatters über diesen Gegenstand. Der quellenkritische Wert des übrigen Teiles der Vita erledigt sich durch den Nachweis ihrer Abhängigkeit von Tolomeos Annalen und Kirchengeschichte.

§ 4. Die 6. balutianische Vita.
(Amalricus Augerii.)

1. Mit der Frage nach der Entstehungszeit der sechsten balutianischen Vita, die Amalricus Augerii, Prior des Augustinerklosters zu Aspiran verfasste, hat sich bereits Schottmueller gelegentlich in dem oben angeführten Werke beschäftigt und verlegt dieselbe zwischen die Jahre 1346 und 1360; als Unterlage zu dieser Annahme dient ihm eine Bemerkung, mit welcher die Vita die Registrierung der Heirat einer Tochter Philipps IV. mit Eduard II. (Col. 99) begleitet: „propter quod (matrimonium) multa scandala et infinita mala „exinde in regno Franciae fuerunt subsecuta, quae adhuc non „sunt transacta, ut apparet de praesenti.“ Schottmueller folgert daraus, dass der Verfasser nicht vor der Schlacht bei Crecy, also vor dem Jahre 1346 und nicht nach dem Frieden

von Brétigny i. J. 1360 geschrieben haben kann. Man wird diese Schlussfolgerung kaum bestreiten können, wie es auch in diesem Falle schwer halten dürfte, die beiden chronologischen Marksteine, terminus a quo und ad quem näher an einander zu rücken. Die Untersuchung über den Abfassungsort der Vita ist erlässlich, weil uns hierüber die Aufschrift alles Nötige mitteilt; es kann auch nicht die Aufgabe der Quellenkritik sein, etwas mit einem grossen Aufwand von Argumenten zu beweisen, was zu bestreiten Chikane wäre.

2. Die Frage nach dem Verfasser der Vita wird gegenstandslos, weil die Echtheit derselben ausser Zweifel steht.

3. Ueber die Person und die Lebensstellung des Verfassers der 6. clementinischen Vita ist nur zu bemerken, dass er um die Mitte des 14. Jahrhunderts lebte, aus Beziers gebürtig, als Doktor der Theologie und Prior des Augustinerklosters zu Aspiran im Bistum Elue starb. Handschriften seines Werkes: „Chronicon pontificum seu actus pontificum romanorum usque ad . . . a 1321" fanden sich in München, Paris und Strassburg. Muratori hat sie in die Rerum Ital. script. III. p. 2 vollständig aufgenommen. Dieser hat, um die fortlaufende Reihe der Viten der Paepste zu erhalten, eine Anzahl von Lebensbeschreibungen von anderen Verfassern an geeigneter Stelle in Amalricus' Werk eingeschoben.

4. Soweit Potthast, der diesen Chronisten noch als einen „achtungswerten Schriftsteller" rühmt. Wie wenig Amalricus diesen Ruf verdient, haben bereits Lindner[1]), D. König[2]), Schottmueller[3]) mit einem so erdrückenden Belastungsmaterial bis zur Evidenz nachgewiesen, dass eine nochmalige Quellenanalyse dieser Vita notwendig zur Reproduktion jener Beweismittel führen würde. Sie wird mit dem Worte charakterisiert: „Das Wahre darin ist nicht neu, und

[1]) Forschungen XII, 241.

[2]) D. Koenig, „Ptolomäus von Lucca und die flor. chron. d. B. G." S. 44—46.

[3]) Schottmueller, „Untergang des Templerordens". Bd. I. S. 678—81.

das Neue darin nicht wahr." Giebt der erste Teil dieses Satzes das Resumé der Quellenanalyse, so enthält der zweite Teil das Ergebnis einer Untersuchung über den inneren Wert der Vita. Soweit Amalricus nicht sklavisch den flores chronicorum Bernards in der ausführlicheren Redaktion (wie sie im Codex Ambros. I. bei Mur. S. S. III., 1. abgedruckt ist) folgt, giebt er, besonders in der Darstellung des Templerprozesses die 30—40 Jahre nach den erzählten Ereignissen im Volke cirkulierenden Legenden wieder. Neben der Fülle der von Schottmueller zum Beweise dafür angeführten Einzelheiten seien noch in Kürze einige hervorgehoben. Wie die übrigen Autoren erwähnt auch Amalricus Col. 97, dass Clemens V. bei einem Unfall nach seiner Krönung einen Rubin aus seiner Krone verloren habe. Während sich die übrigen Autoren um das Schicksal dieses Steines nicht mehr kümmern, und Tolomeo erzählt, dass er später wiedergefunden wurde (Col. 24), behauptet Almaricus, von einem fabulösen, dunklen „on dit" belehrt, das interessantere Gegenteil. Wie Tolomeo und Bernard schreibt Amalricus auch über den Diffamierungsprozess Bonifaz VIII. und wiederholt da einfach mit einigen Ausschmückungen das von Bernard Erzählte, Amalricus aber fügt noch die sensationelle Neuigkeit dazu, dass während der Verhandlungen vor Clemens V. Nogaret mit einer Rotte Bewaffneter auf der einen Seite und ein Kardinal als Verteidiger des verdächtigen Bonifaz auf der andern Seite ebenfalls mit einer Gefolgschaft von Kriegern kampfbereit im Consistorium des Papstes sich gegenüberstanden. Andere Aufsehen erregende oder pikante Einzelheiten aus der Schilderung des Templerprozesses bringt Schottmueller bei. Umsomehr muss es befremden, dass dieser ohne die Annahme einer dritten gemeinschaftlichen Quelle für Amalricus und Bernard nicht glaubt auskommen zu können. Eine Begründung für diese Behauptung giebt er nicht, sondern bemerkt nur erläuternd, es komme vor, dass Amalricus einerseits vielfach mit Bernard übereinstimme,

und andererseits Dinge, die an sich zweifelhaft oder zweideutig seien, mehr ausschmücke, wie es ihm, der viel später gelebt und um das Jahr 1350 geschrieben hat, gut schien; dabei verwebe er in seine Darstellung, um seine Vita interessanter zu gestalten, die im Volke damals kursierenden Sagen und Legenden. Diese Ausführungen, welche allein in Schottmuellers Darlegung als Argument für seine Hypothese von der dritten gemeinschaftlichen Quelle gelten könnten, sprechen doch gerade für die Auffassung Lindners, der den Verfasser fast ausschliesslich Bernards Vita ausschreiben und diese nur mit gelegentlichen Zusätzen ausschmücken lässt. Zur Annahme einer dritten, schriftlichen Originalquelle würde man doch nur genötigt sein, wenn Amalricus ausser dem von Bernard Gebotenen bei unverkennbarer Abhängigkeit von dessen Vita auch noch Thatsachen berichtete, deren Kenntnis auch Bernard durch irgend eine Andeutung verriete. Das trifft aber nicht zu. Daher sind wir nur zu der Folgerung berechtigt, dass Amalricus neben Bernard noch andere Quellen benutzt habe. Und als diese zweite Quelle nennt Schottmueller selbst den anekdotenfrohen Volksmund. Die von Amalricus mitgeteilten Anekdoten und Legenden, die so wenig beglaubigt werden, können auch unmöglich in der von Schottmueller angenommenen gemeinsamen Quelle Platz gefunden haben, deren Verfasser in der Ueberlieferung der anderen geschichtlich auch sonst bezeugten und von Bernard und Amalricus gemeinsam berichteten Nachrichten soviel Urteilskraft und Gewissenhaftigkeit an den Tag legt. Als eine solche Legende müssen wir auch die viel umstrittene Erzählung über die sogen. „Verräter des Ordens“ bezeichnen. Der Inhalt derselben ist kurz folgender: Ein Bürger aus Beziers, Squin de Floryan, habe, wegen eines schweren Verbrechens zum Tode verurteilt, auf dem Schlosse der Senechaussee Toulouse die Haft mit einem ebenfalls zum Tode verurteilten Templer geteilt. An der Rettung ihres Lebens verzweifelnd und von Gewissensbissen gepeinigt,

hätten sich Beide ihre Sünden gebeichtet, und der Templer eine Reihe horrender Verbrechen erzählt, die er bei seiner Aufnahme in den Orden aufgrund des bei den Templern allgemein geltenden Aufnahmeritus habe begehen müssen. Diese wertvollen Mitteilungen habe sein Mitgefangener, der Bürger Squin aus Beziers geschickt ausgebeutet, indem er dem Könige das Material, das er über den Templerorden von seinem Leidensgefährten erhalten hatte, anbot, wenn beiden Befreiung garantiert werde. Dieses Ereignis habe den ersten Anstoss zur Verhaftung der Templer gegeben. Von Schottmueller wird in dem oben citierten Werke (S. 720—31) die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung mit sehr eingehender Begründung bestritten, während sie Prutz, der nach Schottmueller schrieb und sein Werk bereits benutzte, in seinem Werke: „Entwickelung und Untergang des Tempelherrenordens“ S. 743—45 mit lebhafter Polemik gegen Schottmueller verteidigt. Wenn man sich auch mit der Beweisführung Schottmuellers nicht in allen ihren Einzelheiten befreunden kann, — Prutz weist auf die Schwächen und Blössen derselben mit scharfem und bitterem Sarkasmus hin — so wird doch das Ergebnis derselben durch die von Prutz dagegen geltend gemachten Argumente nicht im mindesten erschüttert. Prutz legt auf den Zettel, den Ponsard di Gisi, der Präzeptor von Pains, am 11. November 1309 bei einem Verhör der päpstlichen Commission vorlegte, zu grosses Gewicht; dieser Zettel soll die Originalquelle für die Erzählung des Amalricus sein: „in qua erant scripta nomina quorumdam, „quos dicebat esse inimicos ordinis antedicti. Cuius cedule „tenor talis est: Ces sont les treytour, li quel ont propos „éfausetè et delauté contra este de la religion deu Temple: „Guillalmes Roberts moynes, qui les mitoyet à geine, „Esquins de Floyrac de Biteris, cumprior de Montfoucon, „Bernardus Peleti primo de Maso de Genois et Geraves de „Boyzol cehalier, veneus à Gisors“; Prutz übersetzt diese Stelle mit: „Verräter d. i. Ankläger, Denunzianten des Ordens,

welche falsche und illoyale Dinge gegen denselben vorbrachten, sind Wilhelm Imbert der Mönch, — der bekannte Inquisitor von Frankreich -- der sie foltern liess, Esquins von Floyrac u. s. w." Schottmueller aber vergleicht jene schriftliche Auslassung des Ponsard, in welcher er nur seine unmittelbar zuvor mündlich gemachte Deposition erneuere, mit dieser mündlichen Angabe und behauptet aufgrund dieser Gegenüberstellung „trotz des durch mangelhafte Schreibübung erklärlichen Vorkommens von einigen falsch geschriebenen und einigen schwer verständlichen Wörtern" den völligen Einklang mit dem lateinisch abgefassten Protokoll, demzufolge das Wort: „treytour" nicht „traitre" „Verräter", sondern für „traiteur" gleich „maltraiteur" „Peiniger" oder „Folterer" bedeute; diese Uebersetzung findet Schottmueller durch das vorherstehende „torquebantur" und das folgende: „qui les mitoyet à geine" noch bestätigt; hier wendet Prutz ein, dass sich diese Uebersetzung nicht aus dem allgemeinen Sprachgebrauch rechtfertigen lasse, obwohl er zugeben muss, dass diese Deutung sprachlich möglich sei.[1]) Einen zweiten Vorwurf erhebt Prutz gegen Schottmueller, weil er glaubt, dass jene Notiz von Esquins de Floyrac u. d. a. als Mitgliedern des Templerordens spreche; in jener Bemerkung stehe keine Silbe davon, dass die genannten Männer Mitglieder des Ordens gewesen seien; da sich Prutz bei dem ersten Einwande auf den allgemeinen Sprachgebrauch beruft, so sei bei seinem zweiten Einwande ebenfalls darauf hingewiesen, dass man nach dem allgemeinen Sprachgebrauch unter „Verrätern des Ordens" Ankläger, Denunzianten eines Ordens versteht, welche ihm selbst angehören; wer dem Orden nicht angehört und dessen Verbrechen anzeigt, ist ein Ankläger, aber kein Verräter. Nach diesem praeambulum lässt sich die mangelhafte Beweiskraft jenes Zettels in jedem

[1]) Auch Gmelin nennt in „Schuld oder Unschuld des Templerordens" S. 265 die Erklärung Schottmuellers „treytours" gleich „maltraiteur" eine glückliche, ohne jedoch auf diese Controverse näher einzugehen.

Falle zeigen, ob man das Wort „traiteur" bezw. „treytour" mit „Verräter" oder mit „Peiniger" übersetzt. Uebersetzt man es mit „Verräter", dann ist die Unglaubwürdigkeit jener Notiz durch den Nachweis Schottmuellers dargethan, dass jene Männer dem Orden nicht als Mitglieder angehörten und daher ihn auch nicht „verraten" konnten; übersetzt man es mit „Peiniger", dann steht diese Notiz mit der Erzählung des Amalricus in keinem inneren Zusammenhange; nachdem Schottmueller das Wort „traiteur" im Sinne von „Folterer" und „Peiniger" verstanden hatte, durfte er allerdings aus jener Stelle nicht mehr die Angabe herauslesen, dass Esquins de Floyrac u. d. a. Mitglieder des Ordens gewesen wären. Jedenfalls ist es zu gewagt und zu kühn, aufgrund eines Zettels, der nur ein Fragment, ein aus dem Zusammenhange gerissener Bestandteil eines längeren Schriftstückes ist, über dessen Lesung eine Controverse besteht und dessen Sinn dunkel ist, die Wahrheit einer Erzählung zu behaupten, obwohl zahlreiche Kriterien der Unwahrscheinlichkeit derselben jener Annahme entgegenstehen. Bereits Schottmueller macht nämlich darauf aufmerksam, dass Philipp IV. den mythenhaften „treytour" falls er wirklich existierte, „sicherlich ebenso wie die anderen gewonnenen Zeugen mit den 72 zu Poitiers vorgeführten Templern zur Rechtfertigung seines Verfahrens vor dem Papst und der Welt mit verwendet haben würde." Dies wäre umso eher anzunehmen, als er dann nicht (nach Ausweis der im Urkundenteil des Werkes veröffentlichten Protokolle) soviele geistig beschränkte, unwissende, als Ackerknechte beschäftigte Templerservienten hätte in die Bresche der Zeugen schieben müssen. Gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung des Amalricus spricht ferner die liederliche Sprache des jene Erzählung enthaltenden Abschnittes im Gegensatz zu der sonst gewählten und sorgfältigen Schreibweise im übrigen Teil der Vita, wofür Schottmueller einige Beispiele angiebt. Das von ihm als weiterer Gegenbeweis angeführte in der

Vita einzig dastehende Übergehen in die direkte Rede ist nicht zu urgieren, da auch in der von Tolomeo verfassten Vita bei Gelegenheit einer Nachricht über Petrus de Gavaston ein sachlich wenig motivierter Übergang in die direkte Rede vorkommt, ohne dass man deswegen die Glaubwürdigkeit jenes Abschnittes beanstanden könnte. Dazu kommt noch die durch mehrere Beispiele von Schottmueller erhärtete Unzuverlässigkeit des Amalricus für jene Daten und Thatsachen, die er nicht mit Bernard gemeinsam berichtet. Das „ut fertur", mit dem er seine Erzählung einleitet, trägt auch nicht zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit derselben bei. Beruhte jene Thatsache auf Wahrheit, dann würde sie sicher auch Johann von St. Victor, dem Verfasser der ersten clementinischen Vita, bekannt geworden sein, der alles Material, was zur Entlastung seines Königs wegen seines Verfahrens in der Templerangelegenheit dienen kann, gewissenhaft in seiner Vita zusammenträgt, von diesem Vorfall aber mit keiner Silbe spricht. Dieses argumentum a silentio, dass jener Bürger aus Beziers in dem Prozess oder sonst von Amtswegen als Zeuge nicht genannt werde, lehnt Prutz mit der Begründung ab, dass die Inquisition den Brauch befolgte, die Angeber den Angeschuldigten nicht namhaft zu machen. Diese Erklärung löst nicht die Schwierigkeiten, welche sich aus dem argumentum a silentio gegen die von Prutz vertretene Hypothese ergeben; denn wenn auch den Angeschuldigten die Namen der Angeber nicht genannt wurden, so hätten sie doch der obersten richterlichen Instanz, dem Papst, mitgeteilt werden müssen; in der zwischen Philipp IV. und Clemens V. darüber gepflogenen Korrespondenz fehlt aber jede diesbezügliche Andeutung; und wenn die Namen der Ankläger auch dem Papst vorenthalten wurden, wie gelangte dann Amalricus in den Besitz dieser Kenntnis? Ein amtliches Schriftstück kann ihm darüber nicht vorgelegen haben; denn sonst würde er seinen Bericht nicht mit einem schüchternen oder vorsichtigen „ut fertur" eingeleitet haben.

Und selbst wenn die Namen der Angeber verschwiegen zu werden pflegten (nach Prutz bezw. Limburch, Hist. inquis. S. 293), so folgt daraus noch nicht, dass auch die Thatsache der Anzeige geheim gehalten werden musste. Aber auch über eine solche Anzeige wissen zeitgenössische Autoren, welche diesen Umstand bei ihrer notorischen Tendenz sehr gut zur Rechtfertigung des Verfahrens Philipp IV. gegenüber den Templern hätten ausnutzen können, nichts zu berichten; es sei dabei wiederum auf Johann von St. Victor verwiesen, der auch von einer derartigen Anzeige nichts verlauten lässt. Weiter bemerkt Prutz in seiner Polemik gegen Schottmueller (S. 245): „Schrieb Amalrich Augier auch erst gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts, so fällt doch für seine Angabe auch noch das ins Gewicht, dass er selbst aus Beziers stammte, also gewiss einer alten lokalen Tradition folgte, wenn er zum Miturheber der Katastrophe des Ordens einen Landsmann machte." Es ist jedoch bekannt, dass „Traditionen" und speziell solche „lokaler" Natur die am wenigsten zuverlässigsten Quellen der Geschichtswissenschaft sind, und sie fallen umso weniger ins Gewicht, da sie hier nicht eine andere, halbwegs beglaubigte Quelle unterstützen, sondern sogar jede andere Quelle ersetzen sollen. Dabei ist wohl zu beachten, dass es sich hier um die sog. mündlichen Traditionen handelt, deren Träger die sensationslustige Fama, das Volk ist; die lokale Natur dieser Tradition vermehrt schon deshalb nicht die Zuverlässigkeit der Nachricht, weil sie ja demselben Vorurteil entspringt, von dem die Erzählung des Amalrich diktiert ist: von übertriebenem Lokalpatriotismus. Das Ergebnis unserer Untersuchung lautet also, kurz zusammengefasst: Die Erzählung von dem Bürger Squin aus Beziers findet sich zuerst bei einem Autor, der ca. 40 Jahre nach den von ihm gemeldeten Ereignissen lebte; von ihm haben Villani u. a. diese Erzählung entlehnt. Der Vita selbst ist aber in den meisten Punkten, in welchen sie nicht ihrem Gewährsmann Bernard

folgt, soweit sie sich an anderen zeitgenössischen Quellen prüfen lassen, eine grosse Unzuverlässigkeit nachzuweisen. Jene Erzählung wird ebenfalls von ihm allein berichtet und kann somit wenig Ansprüche auf Glaubwürdigkeit erheben. In einem solchen Falle ist nach Bernheim das argumentum a silentio von hoher Bedeutung; nun erwähnen zeitgenössische Autoren, selbst solche, die derselben Parteirichtung dienen, wie unser Autor (z. B. Johann von St. Victor), jenen Vorfall mit keinem Wort; endlich krankt die Erzählung an innerer Unwahrscheinlichkeit und ist deshalb aus dem Gebiet des quellenkritisch brauchbaren Materials zu verbannen. Und so verliert die von Amalricus Augerii verfasste Vita Clemens V. als Geschichtsquelle jeden Wert, da das, was sie an Thatsächlichem bietet, uns bereits unmittelbarer aus der Vita Bernards von Guy bekannt ist, während das, was sie an Neuem überliefert, nicht als zuverlässig und historisch hingenommen werden darf.

§ 5. Die 5. balutianische Vita.
(Der venetianische Anonymus.)

Wie die letztgenannte, so wird auch die dem anonymen Venetianer zugeschriebene Vita Clemens V. aus dem Quellenschatz des Bernard von Guy gespeist. Schottmueller nannte dieselbe, jedenfalls weil ihm D. Koenigs „Ptolomaeus von Lucca“ u. s. w. entgangen ist, wegen der knappen, präzisen Nachrichten eine sehr wertvolle Quelle; wenn er diesen „präzisen, knappen“ Nachrichtencomplex einmal mit der Vita Clemens V. von Bernard verglichen hätte, dann wäre ihr Wert wahrscheinlich auch in seinen Augen sehr zusammengeschrumpft. Wir erheben zunächst die Frage: Wer ist jener Anonymus? Baluze lässt ihn aus Venedig stammen. D. Koenig spricht die sehr begründete Vermutung aus, dass ihn jener nur deshalb den Venetianern zugerechnet habe, weil er zum Jahre 1309 (Col. 85) die Nachricht brachte, dass die Venetianer mit Karl von Valois wegen der projektierten

Eroberung des byzantinischen Reiches eine Vereinbarung getroffen hatten. Demgegenüber weist D. Koenig mit Recht darauf hin, dass diese Nachricht auch in der Kirchengeschichte des Ptolomaeus von Lucca [1]) sich finde, und doch ist dieser kein Venetianer. Auch verdient hervorgehoben zu werden, dass dieser sogar spezifisch venetianische Angelegenheiten, die unter den Pontifikat Clemens V. fallen und von Ptolomaeus gemeldet werden, wie den Conflict der Republik Venedig mit der Kurie mit Stillschweigen übergeht. Sehr annehmbar klingt auch die von D. Koenig in dem oben citierten Werke[2]) gegebene Erklärung für die Thatsache, dass Baluze jene Vita einem Venetianer zuschreibt, obwohl sich aus dem Inhalt derselben für diese Autorschaft keine Berechtigung ableiten lässt. Er sagt nämlich an jener Stelle: Möglicherweise hat Baluze das Manuskript einem Anonymus Venetus zugewiesen, da in der Vita Johann XXII. (Col. 172) am Rande bemerkt steht, dass dieser Venetus adulator mit Absicht den Papst so weiss gewaschen habe, um den Purpur zu erlangen. Doch habe der Commentator vielleicht nur deshalb den Autor einen Venetus genannt, weil kriecherische Schmeichelei als ein Nationallaster der Venetianer galt, ohne die Frage beantworten zu wollen, aus welchem Lande der Autor stamme. So ist wohl die betreffende Anmerkung zu verstehen. Nun, sprachliche Rücksichten stehen einer solchen Erklärung nicht entgegen. Aus den Darlegungen D. Koenigs lässt sich schliesslich noch folgende Erklärung kombinieren: Wie Koenig selbst auf S. 51 ausführt, stimmt die Vita Clemens V. und der Abschnitt über Heinrich VII. in der Fortsetzung der Kirchengeschichte von Bernard mit der Chronik des sog. Jordan überein; wie aber H. Simonsfeld[3]) darlegt, hat dieser Jordan gar nicht existiert, und sein Werk ist dem Bischof Paulinus, einem geborenen Venetianer und

[1]) Muratori XI. Col. 1205.

[2]) S. 66. Anm. 1.

[3]) Forschungen zur deutschen Geschichte Bd. 15. S. 145—153.

Pönitentiar P. Johanns XXII. in Avignon zuzuschreiben. Nun hat Baluze in irgend einem jetzt verloren gegangenen bezw. noch nicht entdeckten Codex[1]) in der Fortsetzung der Kirchengeschichte des Tolomeo, deren Zugehörigkeit zur tolomeischen Hist. eccl. ihm nicht bekannt war, die dem Venetus anonymus zugeschriebene, thatsächlich aber von Bernard verfasste Vita Clemens V. gefunden; da ihm die Aehnlichkeit derselben mit der in der Chronik des Jordan enthaltenen Vita auffiel, vermutete er in jener das Plagiat einer von dem Venetianer Paulinus verfassten Vita Clementis und schrieb sie deshalb „cuidam Veneto coetaneo“ zu. Wenn nun auch die Entstehung des Irrtums, dass Venetus anonymus jene Vita verfasst habe, zweifelhaft ist, so steht doch nach der Untersuchung D. Koenigs[2]) fest, dass es ein Irrtum war; ignorantia modi non tollit certitudinem facti, d. h. jene Vita ist ebenfalls ein Werk des Bernardus Guidonis, nämlich ein Bruchstück aus der Fortsetzung der Kirchengeschichte des Tolomeo. Da Bernard in der Fortsetzung der Kirchengeschichte seine Flores chronicorum, die Kaisergeschichte des Mussatus und seinen libellus de imperatoribus Romanis excerpiert hat, so haben diese mithin auch als Quellen für die fünfte balutianische Vita Clemens V. zu gelten. Der quellenkritische Wert dieser Vita aber deckt sich mit dem der vierten balutianischen und offiziell Bernardus Guidonis zugeschriebenen Vita Clemens V., welch letztere noch den Vorzug grösserer Ausführlichkeit hat.

§ 6. Die erste balutianische Vita.
(Joh. von St. Victor.)

1. Im Vergleich zu Ptolomaeus von Lucca, Bernardus Guidonis und Amalricus Augerii ist der Verfasser der ersten

[1]) Nach D. Koenig hat Jordan bezw. Paulinus die Fortsetzung der Kirchengeschichte von Bernard nicht in der Fassung, wie sie uns heute im Ambros. Cod. vorliegt, sondern in einer grösseren, sonst vorläufig nicht bekannten Redaktion benutzt.

[2]) S. 58 und 68—70.

balutianischen Vita, der Kanoniker Joh. von St. Victor, in quellenkritischer Hinsicht von den Forschern am meisten vernachlässigt worden. Soweit sich die einschlägige Litteratur übersehen lässt, widmet ihm nur Schottmueller[1]) eine nur eine Seite umfassende Besprechung, die jedoch jeder systematischen Anordnung entbehrt. Gelegentlich wird er nur noch von Potthast und Lindner erwähnt, die beide auf den quellenkritischen Wert seiner Viten nicht eingehen. Diese Lücke in der betreffenden Litteratur ist umso auffallender, als die Vita Clemens V. von Joh. von St. Victor von den Historikern, welche die in seiner Vita dargestellte Zeit behandeln, bes. von Prutz[2]), Schottmueller[3]) und Holtzmann[4]) häufig benutzt wird, und bei Prutz wiederholt wichtiges Beweismaterial liefern muss.

2. Wir werden die Untersuchung des quellenkritischen Wertes dieser Vita mit der Ermittelung der Entstehungszeit der Vita eröffnen. Ein Anknüpfungspunkt zur Bestimmung des terminus a quo scheint uns auf Col. 19 gegeben zu sein. Dort bemerkt nämlich Joh. von St. Victor am Schluss seiner Darstellung des Minoritenschismas: „Nec tamen ratione „illius constitutionis potuit illud schisma exstirpari usque „ad tempus Joannis Papae XXII." Da die Beseitigung des Schismas erst nach Erlass der Bulle: „Gloriosam ecclesiam" vom 23. Januar 1318 erfolgte, läge es nahe, das Jahr 1318 als terminus post quem anzunehmen. Nun deuten aber eine grosse Anzahl der von der Vita überlieferten Ereignisse darauf hin, dass der Verfasser derselben nicht 10—12 Jahre nach den geschilderten Ereignissen, was aus der Festhaltung des Jahres 1318 als terminus post quem sich ergäbe, sondern vielmehr

1) Schottmueller, „Untergang des Templerordens", Bd. 1 S. 674.

2) Prutz, „Entwickelung und Untergang des Templerordens".

3) In dem oben angeführten Werke über denselben Gegenstand.

4) Holtzmann, „Wilh. von Nogaret, Rat und Grosssiegelbewahrer Philipps des Schönen von Frankreich".

unter dem unmittelbaren Eindruck des Erlebten, seine Berichte aufgezeichnet hat. So berichtet die Vita Col. 3 von einer aussergewöhnlichen Dürre und Trockenheit in Frankreich, die einen grossen Wassermangel zur Folge gehabt hätten. Auf Col. 5 widmet sie dem i. J. 1306 am Trinitatissonntage zu Paris verstorbenen Bischof Petrus de Morneio einen verhältnismässig langen Nekrolog. Dasselbe geschieht, nur mit der Ausnahme, dass hier das genaue Datum fehlt, Col. 7 bei dem in demselben Jahre verschiedenen Magister Bertholdus, episcopus Aurelianensis. Auch Col. 8, 14, 15, 16, 18 werden Todesfälle, Translationen und Consekrationen von zeitgenössischen Bischöfen registriert. Der Bericht auf Col. 14 möge als typisches Beispiel für die Art, wie umständlich und ausführlich der Verfasser ganz unwichtige Standesveränderungen mitteilt, wörtlich folgen: „Magister Petrus de „Gressibus quondam Cantor Parisiensis, vir nobilis genere, „et in utroque iure peritus, frater scilicet Joannis de Gressibus „Militis Franciae Marescalli, Campaniae Briaeque Cancellarius „et Novarrae, in festo sancti Thomae Apostoli a Guillelmo „Parisiensi Episcopo fit sacerdos apud montem Lethericum „et postea Dominica prima Januarii, videlicet in vigilia „Epiphaniae, cum honore Parisius est in Episcopum Antissio„dorensem consecratus; illaque die fecit convivium festivum „et solemne apud Fratres Minores.“ Sehr ins Einzelne geht auch das 1½ Columnen umfassende Referat über ein Fest Philipps IV.[1]), an welchem drei Söhne desselben zu Rittern geschlagen wurden. Wenn auch dieses Ereignis imposant genug gewesen sein mag, dass ein patriotischer Chronist seiner auch noch nach einem längeren Zwischenraume rühmend gedachte, so darf doch wohl als ausgeschlossen betrachtet werden, dass sich auch die Details dieses Festes, wie sie die minutiöse Darstellung der Vita bietet, längere Zeit in der Erinnerung der Nachwelt erhalten haben sollten. Am

[1]) Bal. Vitae Pap. Aven. Col. 19—21.

Schluss dieses Berichts erzählt der Verfasser, dass in einer Nacht darauf ein Brand in der Garderobe des englischen Königspaares ausgebrochen sei, der viel Hausgerät zerstörte; der König und die Königin hätten wenig mehr als das nackte Leben retten können. Auch der Umstand, dass die Vita gewisse Ereignisse wie die Entwickelung der Templerangelegenheit, die Römerzüge Heinrich VII. u. a., welche sie nach dem Jahre 1318 hätte zusammenhängend erzählen können, ohne die annalistische Ordnung wesentlich zu stören, nicht zusammenhängend erzählt hat, spricht gegen die Annahme des Jahres 1318 als terminus post quem der Vita. Wenn man auch jeder einzelnen dieser Nachrichten nicht das Gewicht beilegt, die Beweiskraft der oben angeführten Notiz, betreffend das Schisma der Minoriten, aufzuheben, so wird man doch dieser Fülle von derartigen Nachrichten, die übrigens noch lange nicht erschöpft ist, den Wert eines vollwichtigen Beweisgrundes für die Annahme einer mit den Ereignissen gleichzeitigen Abfassung der Vita nicht bestreiten können. In diesem Falle hätte jene Bemerkung als eine Interpolation zu gelten, wie sie bei mittelalterlichen Chronisten häufiger vorkommen. Am leichtesten liesse sich die Richtigkeit dieser Annahme bei der Durchsicht einer Handschrift prüfen. Da diese aber nicht erreichbar ist, so wäre zu untersuchen, ob durch die Fortlassung jener Notiz der Zusammenhang litte. Dabei ist zunächst hervorzuheben, dass sie den Schluss eines Abschnittes bildet, wodurch bewiesen wird, dass eine solche Interpolation leicht möglich war. Aber auch der innere Zusammenhang steht einer Fortlassung jener Stelle nicht entgegen. In jenem Abschnitt berichtet nämlich der Verfasser, dass Clemens V. auf dem Conzil von Vienne eine Constitution über die Regel der Minoriten zur Beseitigung des zwischen ihnen entstandenen Schismas erlassen habe. Darauf sucht er das Verhalten der schismatisierenden Minoriten aus ihrer eigenen Verteidigung zu motivieren und schliesst an diese Begründung an: „Alii autem vocabant eos

„Sarabaitas et excommunicatos, qui tamen a populo dicebantur „spirituales et tantum in provincia Narbonensi praevaluerunt, „quod de conventu Narbonensi et Biterensi alios expulerunt, „populo favente eis“. In dieser letzten Partie weist Joh. von St. Viktor auf den Einfluss hin, welche jene Minoriten trotz ihrer Charakterisierung durch die „alii“ auf das Volk erlangt hatten; dieser Einfluss sei in der Provinz Narbonne und Beziers so stark geworden, dass sie ihre Gegner durch die Unterstützung des Volkes hätten aus dem Convent vertreiben können. Ganz unlogisch schliesst sich daran die Bemerkung: „Nec tamen ratione illius constitutionis potuit „illud schisma exstirpari usque ad tempus Joannis Papae XXII.“ Der logische Gedankenfortschritt forderte hier: „Et propterea ratione. . .“ Hätte Johann diesen Abschnitt in einem Zuge niedergeschrieben, dann wäre ihm dieser Fehler kaum vorgekommen; diese Stelle erscheint somit, schon für sich allein betrachtet, verdächtig und später eingeschaltet. Ein Bedenken gegen die mit den Ereignissen gleichzeitige Abfassung der Vita könnte man vielleicht noch aus dem Schluss des Referats über den gegen den Bischof Richard von Troyes geführten Prozess[1]) herleiten. Dort erzählt nämlich Joh., dass dieser Bischof in schimpflicher Haft gehalten wurde und „longoque tempore reservatus.“ Nun starb der Bischof aber bereits am 22. Januar 1317[2]). Hätte also unser Verfasser die Vita erst 1318 verfasst, dann hätte er auch den Tod Richards erwähnen müssen, dessen Lebensschicksale er ja sehr ausführlich erzählt. Auch von der unerwarteten und plötzlichen Freilassung Richards im April 1313[3]) weiss er nichts zu berichten. Jene Bemerkung kann also spätestens im Anfange des Jahres 1313 niedergeschrieben worden sein; und da sie von einem „longum tempus“ spricht, wird sie auch erst in diesem Jahre, 5 Jahre nach der

[1]) Bal. Vit. Pap. Aven. Col. 14.

[2]) Rigault, le procès de Guichard, évêque de Troyes, pag. 225, 5.

[3]) Rigault, le procès de Guichard, évêque de Troyes, p. 224.

Verhaftung Richards, als man seine bevorstehende Freilassung in den Kreisen Uneingeweihter noch nicht voraussehen konnte, erfolgt sein. Übrigens bilden jene Worte den Schluss eines Abschnittes, der auch ohne sie ein geschlossenes Ganze wäre, und können sie wohl auch nachträglich bei einer Durchsicht der Vita von dem Verfasser eingeflickt worden sein. So hat uns also der Gang der Untersuchung zu dem Resultat geführt: Johann von St. Victor hat die ihm zugeschriebene Vita gleichzeitig mit den von ihr berichteten Ereignissen, also von 1305—14 niedergeschrieben und später[1]) mit ergänzenden Zusätzen versehen.

Dass die Vita in Paris entstanden sein muss, könnten wir, wenn uns die Überschrift: „Auctore Joanne Canonico sancti Victoris Parisiensis" nicht bereits darüber belehrte, aus den Lokalnachrichten auf Col. 4, 5, 14 (2 Berichte), 19, 21 sowie aus dem Umstande schliessen, dass sich der Verfasser über die Familienverhältnisse Philipps IV. auf das genaueste informiert erweist.

2. Über die Person des Verfassers war nicht mehr zu ermitteln, als dass er Canonicus von St. Victor in Paris gewesen und im Jahre 1351 gestorben ist. Seine Werke wurden nach Potthast von einem Unbekannten, in französischer Sprache, fortgesetzt. Eine nähere Untersuchung der Vita selbst soll die Bedeutung derselben für die Geschichte der von ihr geschilderten Zeit hervorheben. Dabei wird die Richtigkeit seiner Angaben durch Vergleichung mit anderen unanfechtbaren zeitgenössischen Zeugnissen geprüft und im Zusammenhange damit die Frage erörtert werden müssen, welcher politischen Partei der Verfasser angehörte, und aus welchen Quellen er seine Angaben schöpfte.

3. Bereits Schottmueller weist dem Verfasser dieser Vita mehrere Zeitangaben nach, die mit verschiedenen von unanfechtbaren Urkunden beglaubigten Thatsachen in offen-

[1]) Bal. Vit. Pap. Aven. Col. 19 u. a.

barem Widerspruch stehen. So sind ihm auf Col. 5 und 6 drei Anachronismen ausgerechnet worden; thatsächlich finden sich auf den beiden Col. fünf unrichtige Zeitangaben. Col. 5 lässt Joh. von St. Victor den Papst bereits 1306 in Poitiers eintreffen, während Clemens nach Ausweis der Regesten[1]) dort erst im Mai 1307 ankam. In demselben Abschnitt berichtet er, dass die beiden Grossmeister des Johanniter- und Templerordens vom Papste im Jahre 1306 von Poitiers aus nach dem Abendlande zurückberufen worden seien, während die Regesten[2]) aussagen, dass dies am 6. Juni 1306 von Bordeaux aus geschah. Schottmueller rechnet der Vita bei dieser Gelegenheit einen Fehler zuviel nach; denn diese sagt nicht, dass die Zurückberufung der Grossmeister im Jahre 1307 erfolgte, sondern giebt richtig als Datum derselben das Jahr 1306 an; nur die betreffende Ortsangabe ist falsch. Auch das Datum des Todesjahres Eduards I., Königs von England, ist dort fälschlich mit dem Jahre 1306 angegeben; denn Eduard starb am 7. Juli 1307; auch erfolgte sein Tod nicht in seinem 80., sondern 68. Lebensjahre, und nicht im 36., sondern 35. Jahre seiner Regierung. Col. 14 enthält die unrichtige Angabe, dass Heinrich von Luxemburg erst im Jahre 1309 Albrecht I. auf dem deutschen Königsthrone nachfolgte, während er bekanntlich bereits 1308 zu dessen Nachfolger gewählt wurde. Auch Karl II. von Sicilien starb nicht, wie Col. 15 erzählt, im 21., sondern 24. Jahre seiner Regierung. Col. 18 macht sich Johann von St. Victor des Anachronismus schuldig, dass er Heinrich VII. bereits 1311, also ein Jahr zu früh, in Rom eintreffen lässt. Dieser stattlichen Blütenlese chronologischer Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten kann noch eine Reihe unzutreffender Berichte von Thatsachen und Ereignissen an die Seite gestellt werden.

---

1) Reg. Clem. V, Bd. 2. 3, Coll. 13—17 ff.

2) Reg. Clem. V, Bd. I Col. 190.

4. Zugleich mit der Feststellung dieser Unrichtigkeiten soll auch der Nachweis geführt werden, dass jene Berichte meist dazu dienen, einerseits die Politik Philipps IV. in ein möglichst vorteilhaftes Licht zu rücken, andererseits die Politik Clemens V. herabsusetzen und zu verdächtigen. Es soll ferner dargethan werden, dass die Erwähnung gewisser Ereignisse und die Verschweigung anderer nur durch die lebhafte Parteinahme des Verfassers für Philipp IV. erklärt werden kann.

5. So schildert uns Johann von St. Victor das Ergebnis einer Untersuchung im Templerprozess[1]) und behauptet an dieser Stelle, dass der Grossmeister des Templerordens alle dem Orden zur Last gelegten Anklagepunkte als begründet zugegeben habe und zwar in ihrem ganzen Umfange. Wenn dieser Bericht schon darum einen sehr bescheidenen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben darf, weil die anderen Viten, selbst die des Amalricus Augerii, von einem so umfassenden Geständnis des Grossmeisters nichts zu erzählen wissen, so verflüchtigt sich seine Glaubwürdigkeit vollständig, wenn man jenem Bericht den Inhalt der vom 12. August 1308 datierten Bulle: „Regnans in coelis“ gegenüberstellt. Diesem Zeugnis ist umsomehr Bedeutung beizumessen, als diese Bulle eine für den Orden ungünstige Entscheidung fällt. Es ist nicht anzunehmen, dass sich der Papst bei der Abfassung eines solchen Aktenstückes, das in geschickter Weise alles, den Orden belastende Material zusammenstellt, ein so bedeutsames Moment, wie das vollständige Geständnis des Grossmeisters hätte entgehen lassen, wenn es thatsächlich vorgelegen hätte. An der betreffenden Stelle[2]) weiss die Bulle nur zu berichten, dass bei einem Verhör der Grossmeister und Präzeptoren von Frankreich, Aquitanien, Normannien, Poitiers u. a., dem auch seine Cardinäle beiwohnten, die einen diesen, die anderen jenen der schuldgegebenen Anklagepunkte bekannt hätten. Aus den Bekenntnissen, Aussagen und Berichten habe der Papst

[1]) Bal. Vit. Pap. Aven. Col. 10.

[2]) Regestum Clem. V. tom. III Col. 287.

ersehen, dass der Grossmeister und die Ordensbrüder, die einen in mehr, die anderen in weniger Punkten sich schwer vergangen. Es folgt daraus, dass die von Johann von St. Victor gegebene Darstellung an dieser Stelle zu Gunsten Philipps IV. übertrieben hat. Das Verfahren dieses Königs in der Angelegenheit der Templer sucht Johann auch durch die Bemerkung zu rechtfertigen, dass die Verhaftung der Templer „curia Romana hoc ordinante" erfolgt sei. Wenn man schon die entgegen lautenden Zeugnisse anderer Viten nicht gelten lassen will, teils weil sich aus ihnen nur ein argumentum a silentio ableiten lässt, teils weil sie einen weniger königfreundlichen Standpunkt einnehmen als Johann von St. Victor, so sind doch zeitgenössische Aktenstücke, die Briefe Clemens V. an Philipp, nicht gut zu verwerfen. Das beweiskräftigste Dokument ist in dieser Angelegenheit ein Brief des Papstes an Philipp IV. vom 27. October 1307, den das erste Mal Boutaric[1]) veröffentlichte. Schottmueller[2]) hat diesen Brief wörtlich, allerdings in deutscher Übersetzung abgedruckt. Der Vollständigkeit halber sei auch die entsprechende Stelle in der zweiten Vita Col. 29 als Argument gegen die Behauptung Joh. von St. Victor hier angeführt. Als Wilhelm von Plasian in Poitiers vor dem Papst über die Templerangelegenheit berichtet, soll der Papst die Antwort erteilt haben: „quod super hoc satis audiverat querelam gravem, sed „mirabatur quod tale negotium sine eius consultatione sic „fuerat inchoatum ac etiam ventilatum, haberet tamen „consilium cum suis fratribus et super praedictis provideret „prout melius posset. Et quamvis dictus Miles regem „excusaret quod per Inquisitorem fecisset haereticae „pravitatis, non tamen hoc acceptavit summus „pontifex, quod sine consultatione dictae sedis „tantem negotium assumpsisset."

---

1) Revue des quest. hist. X. 333.

2) 2. Bd. seines bereits öfter citierten Werkes S. 146.

Dabei bleibt freilich bestehen, dass Clemens V. in der Erkenntnis, dass sein Widerstand in der Templerfrage an der eisernen Entschlossenheit Philipps IV. scheitern müsse, aus der nun einmal unvermeidlichen Situation den grösstmöglichen Nutzen ziehen wollte, dass er, um uns eines Bildes zu bedienen, als der Stein erst im Rollen begriffen war, seinen Fall noch beschleunigen half, weil er sich zu ohnmächtig fühlte, ihn aufzuhalten, und weil er den Schein vermeiden wollte, dass er sich wider seinen Willen von der Höhe des französischen Königshofes losgelöst habe. Aber niemals hat der Papst, wie alle übrigen Quellen mehr oder minder ausdrücklich bezeugen, zu der Vernichtung der Templer die Initiative ergriffen, wie Joh. von St. Victor im Interesse seines Königs glauben machen möchte. Die Schilderung der Verhältnisse in Italien und der Römerzüge Heinrich VII. deckt sich im allgemeinen mit den Angaben der anderen zeitgenössischen Quellen; doch fällt an diesem Abschnitt auf, dass der Verfasser trotz der eingehendsten und ausführlichsten Schilderung der Entwickelung der italienischen Angelegenheit und besonders der erbitterten Kämpfe zwischen Heinrich VII. und Robert von Sicilien in Rom im Jahre 1312 die Kaiserkrönung Heinrich VII. im Lateran verschweigt; er schliesst seine Darstellung dieser Ereignisse mit der Bemerkung: „Quibusdam autem mediatoribus intervenientibus „treugae sunt inter eos confirmatae". (Col. 18.) Diese Nachricht, welche schon durch die allgemeine Wendung: „quibusdam autem intervenientibus" befremdet, steht mit den Thatsachen in Widerspruch. Während es an dieser Stelle zweifelhaft bleibt, ob der sonst über Italien gut unterrichtete Verfasser die Geschichte gefälscht oder bona fide geirrt habe, tragen andere Nachrichten, wie die „Dicitur a pluribus, quod pro extorquenda pecunia „concilium fuit factum" (Col. 18) das Kainszeichen gehässiger Entstellung an der Stirn. Diese Bemerkung kann sich wohl nur auf ein Schreiben Clemens V. vom

22. April 1312[1]) beziehen, in welchem er eine Anzahl Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte an die Zahlung des dem römischen Stuhle auf dem Conzil von Vienne versprochenen Zehnten erinnert. Aber dasselbe Schriftstück beweist auch, dass das „Concilium pro extorquenda pecunia factum" nur eine gehässige, hämische Verdächtigung ist. Denn wir erfahren daraus, dass die Prälaten sich dieser Leistung auch entziehen konnten und sich auch thatsächlich teilweise entzogen haben. Dass er das odium der Bemerkung auf anonyme, mysteriöse „plures" abzuwälzen sucht, ist ein zu durchsichtiger und bekannter Tric, als dass er sich dadurch gerechtfertigt hätte. Jedenfalls hat er die Bemerkung nicht in diesen Zusammenhang aufgenommen, um ihr zu widersprechen und sie als ein Beispiel für die Schlechtigkeit seiner Zeitgenosen anzuführen. Welcher Hass gegen Clemens V. dem Verfasser auch sonst in der Vita die Feder führte, erhellt aus folgenden Bemerkungen: Col. 3 berichtet er von dem Aufenthalt des Papstes in Lyon: „innumerabilem pecuniam extorsit." Nachdem er noch hinzugefügt, dass wenigstens Philipp IV. seine Brüder und die französischen Barone keinen Grund gehabt hätten, über das Verhalten des Papstes zu klagen, fährt er fort: „Circa Purificationem idem Dominus „venit Cluniacum, ubi multa damna fecit. Similiter „apud Bituricas et Nivernum fecit expensas immoderatas. „Unde Ecclesiae Franciae coactae facere subsidium plurimum „sunt gravatae. Postea Burdegalensem urbem adiens, non „est benigne receptus." Auch der Einwand, dass Johann von St. Victor diese Thatsachen erwähnen musste, weil sie eben der Geschichte angehören, vermag ihn nicht von dem Vorwurf einer parteiischen Darstellung derselben zu reinigen.[2]) Zwar bezeugen auch die Regesten des

[1]) Reg. Clem. V., tom. VII. Col. 301.

[2]) Gmelin legt in seinem Werke „Schuld oder Unschuld des Templerordens" S. 77, 294 u. a. O. auf dieses Zeugnis von Joh. von St. Victor ein grosses Gewicht, das nach seiner Ansicht (S. 294) von sämtlichen

Papstes[1]) seine gewiss übertriebene Neigung, die päpstliche Schatzkammer zu füllen; diese ist aber noch weit von dem Blutsaugersystem entfernt, das ihm unser Chronist zur Last legt.[2]) Auch müsste uns die leidenschaftliche Sprache Johanns, von der soeben einige Proben gegeben wurden, die Unbefangenheit seines Urteils gegenüber Clemens V. verdächtig machen. Wenn nur die lautere Liebe zur Wahrheit und Gerechtigkeit sein Auge gegenüber Clemens V. schärfte, warum versagte sie dann bei Philipp IV. und seiner notorischen Habsucht und Ausbeutung? Col. 5 spricht Johann von der gewaltsamen Festhaltung des Papstes in Poitiers durch Philipp IV. in einer Weise, die eine wenig freundschaftliche Gesinnung für den ersteren verrät: „Tunc Papa et Cardinales „venerunt Pictavim, ubi longiorem moram, ut dicitur, quam „voluisset, fecerunt, Rege Francorum et eius complicibus et „ministris illic eos quasi detinentibus violenter. Nam Papa, „ut dicitur, sub alterius fictione personae aliquando tentavit „cum paucis, summariis tamen oneratis argento et auro „praecedentibus, versus Burdegalam proficisci. Sed a quibus-

Quellen gestützt wird. Dem sei entgegengehalten, dass sämtliche balutianische Viten ausser der von Gmelin citierten, obwohl deren Verfasser den Papst zum Teil aus unmittelbarer Nähe beobachten konnten und sonst manches Unangenehme von ihm erwähnen, von diesem Zuge seines Charakters kein Wort mitteilen. Die Darstellung jenes Chronisten ist also mindestens stark übertrieben und sein Zeugnis in diesem Punkte nicht einwandfrei.

1) Reg. Clem. V. tom. 7, col. 301, tom. 8, col. 272, wo der Kurie die Einkünfte gewisser Templerbesitzungen reserviert werden, ferner col. 201, 203, 204, 205 und 232 desselben Bandes, wo die Templergüter auf Majorca von einer Hand in die andere gegeben wurden, allem Anschein nach nicht ohne gewisse finanzielle Vorteile für die Kurie.

2) Eine beachtenswerte Ergänzung hierzu liefert P. Ehrle in der Abhandlung: „Der Nachlass Clemens' V. und der in Betreff desselben von Johann XXII. geführte Process," in No. 4 „Zur Beurteilung Clemens' V., seines Testamentes und der Ausführung desselben." (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte, Bd. 5. S. 144 u. ff.)

„dam, qui pro Rege erant, agnitus, cum rebus, quas illuc „volebat transferre compulsus est Pictavim remeare.“

Während der Verfasser, wie noch im Folgenden des Näheren ausgeführt werden soll, die Regierungshandlungen Philipps IV. mit lebhaften Bezeugungen seines Beifalls zu begleiten pflegt, verliert er über diese Behandlung des Papstes kein Wort des Tadels. Eher blickt eine gewisse Schadenfreude durch die breite Darstellung. Mit dem Vorwurf schmutzigster Habsucht, den er gegen Clemens V. an verschiedenen Stellen erhebt, verschont er auch die Umgebung des Papstes nicht; die Vita schliesst, nachdem sie den Tod des Papstes berichtet, mit den bezeichnenden Worten: „Gascones autem, qui cum eo steterant, intenti „circa sarcinas, videbantur de sepultura corporis non „curare, quia diu remansit insepultum.“ Diese Thatsache, die sich übrigens nicht einmal durch andere zeitgenössische Zeugnisse bestätigen lässt[1]), dient natürlich auch zur Diskreditierung des Papstes, der sich zu Lebzeiten so wenig die Liebe und Dankbarkeit seiner Umgebung zu gewinnen wusste, dass diese sich mehr um den Nachlass, als um die Leiche ihres Herrn besorgt zeigten. Angesichts dieser teilweise recht gehässigen Sprache des Verfassers an den meisten Stellen, wo Clemens V. irgendwie hervortritt, wird man auch den Umstand für keinen blossen Zufall erklären können, dass derselbe bei diesem Papst die Titulatur auffallend vernachlässigt; während er mit derselben nicht einmal bei Nogaret, noch weniger aber bei französischen Bischöfen oder bei den Angehörigen seines Königshauses kargt, spricht er von Clemens V. schlechthin als vom Papa; dass er den Päpsten nicht grundsätzlich die Höflichkeitsformeln verweigert, beweist die Vita Johanns XXII., die von

[1]) Dass sie Havemann (Gesch. des Ausgangs des Tempelherrenordens S. 296), der sie Hist. crit. et apolog. T. II. entlehnt, gläubig erzählt, ist wohl auf das grosse Vertrauen zurückzuführen, welches er Joh. v. St. Victor auch sonst schenken zu dürfen glaubt.

demselben Verfasser stammt. In wie überschwenglichen Ausdrücken feiert er dagegen Philipp IV.! Nicht genug damit, dass er alle Heiraten, Todesfälle, Besuche und Festlichkeiten, an welchen das Haus des Königs irgendwie beteiligt ist, mit der Gewissenhaftigkeit eines Standesbeamten oder eines Lokalreporters registriert (es können wenigstens 15 solcher Familiennachrichten in der knapp 22 Columnen umfassenden Vita aufgezählt werden), so verweilt er bei denselben auch mit einem besonderen Wohlwollen und versteht es bei allen diesen Gelegenheiten irgend etwas für den König Schmeichelhaftes hervorzuheben. Die Feste desselben sind stets „maxima et solemnissima" und werden „cum gaudio mirabili", „cum magno festo" oder „solemniter et festive" gefeiert. Mit heller Begeisterung schildert er den Festtag, an dem 3 Söhne Philipps zu Rittern geschlagen wurden. „Non est memoria quod unquam fuerit in Francia tantum festum." Alle Veranstaltungen werden im einzelnen aufgezählt und mit patriotischem Stolze berichtet er am Schluss seiner Darstellung: „Quos videns Rex Angliae obstupuit et omnes sui."[1]) Nachdem Philipp „solemniter, ut moris est et decens" zum Könige von Navarra gekrönt worden war, giebt Johann von St. Victor das Bulletin aus, dass er „prospere et gaudenter" nach Frankreich zurückgekehrt sei. (Col. 8.) Col. 7 hält der Verfasser der Vita auch einen Besuch Ludwigs, eines Bruders Philipps IV, in England für erwähnenswert und bemerkt dazu, dass er vom englischen Könige „satis benigne" aufgenommen und von der Königin willkommen geheissen wurde Philipp IV. wurde bei einem Besuch im Jahre 1307 von dem Könige von England und den Grossen des Reiches „cum ingenti gaudio" empfangen.[2]) Man ersieht aus den angeführten Beispielen, dass Johann von St. Victor dort, wo er galant sein wollte, auch galant sein konnte. Daher muss die Unterlassung der Höflichkeitsformeln gegenüber

[1]) Col. 20 und 21.

[2]) Bal. Col. 11.

Clemens V. doch einigermassen befremden. Auch in der Darstellung des Templerprozesses lässt er Philipp eine sehr [illegible] Rolle spielen. An anderer Stelle wurde bereits darauf hingewiesen, dass er aus diesem Grunde die Templer „curia Romana hoc ordinante“ verhaftet werden lässt. An manchen Stellen applaudiert er der Politik Philipps mit [illegible] Worten. Col. 22 berichtet er von der Berufung eines Reichstages nach Tours, der in der Templerangelegenheit Stellung nehmen sollte. Dazu liefert Johann noch folgenden Commentar: „Intendebat enim Rex sapienter agere. „Et ideo volebat hominum cuiuslibet conditionis regni sui „habere iudicium vel assensum, ne posset in aliquo „reprehendi.“ Es versteht sich von selbst, dass er in der Beurteilung des Templerprozesses ganz das Mundstück Philipps ist und überhaupt keinen Zweifel an der Schuld der Templer aufkommen lässt. An den Bericht von der Verbrennung von 54 Templern in Paris knüpft er die Bemerkung: „et merito, prout plurimis videbatur.“ Dass Diejenigen, welche den Orden für schuldig hielten, nicht „plurimi“ gewesen sein können, beweist u. a. das Urteil der Väter des Vienner Conzils, welche entschieden, dass die von den französischen Inquisitoren zur Verfügung gestellten Prozessakten zur Verurteilung des Ordens nicht ausreichten, sowie die Aufhebungsbulle Clemens V., welche die Auflösung des Ordens „sine arbitrio“ „per modum provisionis“ auf administrativem Wege verfügte. Zeitgenössische Autoren, wie Tolomeo von Lucca und Bernard von Guy[1]) äussern ihre Zweifel über die Wahrheit der gegen die Templer erhobenen Anklage ganz offen.[2]) Wäre die Ueberzeugung von ihrer Schuld thatsächlich so weit verbreitet gewesen, als

[1]) Auch Gmelin hat, wie er in dem Werke über die Templer (S. 202 u. 206) hervorhebt aus der Lektüre des Bern. G. den Eindruck gewonnen, dass dieser sich der unwürdigen Stellung eines Inquisitors im Templerprocesse sehr wohl bewusst geworden ist.

[2]) Bal. Vit. Pap. Aven. Col. 37, 43, 66.

uns Johann von St. Victor glauben machen will, dann würde er es nicht für nötig gehalten haben, sein Referat über den Templerprozess mit einem Advokatenargument für die Schuld der Templer zu schliessen, dem man übrigens eine gewisse juristische Schärfe nicht absprechen kann. Er sagt nämlich Col. 22: „Non est verisimile, quod viri tam nobiles, sicut „multi inter eos erant, unquam tantam vilitatem recognos„cerent, nisi veraciter ita esset.“ Freilich schrumpft das stolze Wort vom Mannesmut, den auch die Folter nicht zur „vilitas“ brechen kann, zur rhetorischen Phrase zusammen, wenn man damit die von Gmelin [1]) entworfene Schilderung der grauenvollen Martern vergleicht, die gegen die Templer in diesem Monstre-Prozess zur Anwendung kamen.

6. Wenn an anderer Stelle betont wurde, dass Johann von St. Victor auch ganz unbedeutende Ereignisse in seine Vita aufnahm, so muss zu seiner Charakterisierung noch festgestellt werden, dass er so wichtige und Aufsehen erregende Thatsachen, wie die Anstrengungen Philipps IV., das Andenken Bonifaz VIII. zu diffamieren, gänzlich unterschlägt. Da man von dem über die Politik seines Königs so gut informierten Verfasser schwerlich behaupten wird, dass ihm diese in zahllosen schriftlichen Erklärungen von seiten Nogaret's und seiner Gegner diskutierte, in mehreren feierlichen Consistorien[2]) und endlich sogar auf einem Concil verhandelte Angelegenheit unbekannt geblieben ist, so darf man als gewiss annehmen, dass er dieselbe verschwiegen hat und zwar aus dem sehr naheliegenden Grunde, weil sein von ihm so hoch verehrter König dabei Fiasko erlitt und in den diesbezüglichen Verhandlungen durchaus keine beneidenswerte Rolle spielte. Wenn ein zeitgenössischer Autor einen Process, der „ein Jahr lang weiteste Kreise aufgeregt hat“,[3]) nicht mit einem einzigen Worte erwähnt,

[1]) Gmelin, „Schuld oder Unschuld der Templer“, S. 260 ff.
[2]) Holtzmann, „Wilhelm von Nogaret“, S. 176—206.
[3]) H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII., S. 227.

so ist das mindestens sehr auffallend und macht uns die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit des Autors höchst verdächtig. — Fassen wir das Ergebnis dieser Untersuchung kurz zusammen, so ist durch zahlreiche Belege nachgewiesen, dass Johann von St. Victor sich bei der Wiedergabe der von ihm erzählten Ereignisse und Verhandlungen meist und zwar zum grossen Nachteil für die historische Wahrheit von seinen persönlichen Empfindungen, Gefühlen und Neigungen beherrschen oder mindestens beeinflussen liess. Auch die verhältnismässig zahlreich auftretenden Fehler in der Chronologie, sowie mehrfache Unrichtigkeiten bei der Ortsangabe müssen das Vertrauen und die Zuverlässigkeit dieses Autors erschüttern oder ganz zu Falle bringen.

7. Doch, vielleicht wird der Wert dieser Vita durch die Analyse der Quellen erhöht. Die Ermittelung der Quellen, denen Joh. von St. Victor das Material für seine Vita Clemens V. entlehnte, bereitet einige Schwierigkeiten, weil dieser selbst in seiner Vita darüber keine Andeutung einfliessen lässt. Dieser Umstand findet dadurch eine ganz natürliche Erklärung, dass der Verfasser für den grössten Teil der Vita gar keine Vorlage benutzt hat. Er erzählt ja meist Ereignisse, die er selbst erlebt, oder die ihm wenigstens von Augen- und Ohrenzeugen berichtet wurden, Ereignisse, die sich meist in Paris selbst abgespielt haben; die Vita ist ja vielfach eine Familienchronik des französischen Königshauses; eine Anzahl anderer Ereignisse haben nur für Paris ein grösseres Interesse. So berichtet er eine Anzahl Todesfälle von Bischöfen und Gelehrten, Tagesberühmtheiten jener Zeit, von einer Judenverfolgung, von Dürre und Trockenheit in Frankreich, von einem Prozess gegen den Ritter de Ulmeto, der in Paris geführt wurde, von Bischofskonsekrationen in Paris, alles das sind Ereignisse, deren Berichterstattung nicht zur Annahme einer besonderen Quelle zwingt. Sein Bericht über den Prozess des Bischofs

Richard von Troyes[1]) beweist in seiner ungenauen und ganz allgemein gehaltenen Fassung, dass Johann sich bei der Aufzeichnung seiner Vita zuweilen auch damit begnügt, die Stimmung der öffentlichen Meinung wiederzugeben. Er gehört zu jenen Zeitgenossen, von denen Rigault[2]) konstatiert, dass sie „du proces de Guichard ne connurent guere que le bruit.“ Wenn sich diese Thatsache einerseits daraus erklärt, dass der ganze Prozess des Bischof von Troyes dem Forum der Oeffentlichkeit möglichst entzogen wurde, so verrät sie doch andererseits auch, dass unser Chronist durchaus nicht immer aus unanfechtbaren Quellen schöpfte, und dass man den Wert seiner Beziehungen zu den zeitgenössischen Regierungsorganen Frankreichs nicht überschätzen darf.

Nur für die Darstellung des Templerprozesses und der deutsch-italienischen Angelegenheiten wird es nötig sein, nach den Originalquellen zu forschen. Bezüglich des Templerprozesses ist zu bemerken, dass in der Darstellung desselben keine Einzelheit zur Sprache gebracht wird, deren Natur eine uns unbekannte Originalquelle als Vorlage voraussetzt. Eine Bekanntschaft mit amtlichen Schriftstücken verrät Johann Col. 12, wo er das Gutachten der Pariser Universität in Sachen des Templerprozesses ziemlich eingehend zu referieren scheint. Dass er auch von den Constitutionen des Conzils von Vienne Kenntnis genommen haben wird, können wir aus Col. 18 und 19 schliessen. Ueber die Verhandlungen zwischen Philipp und dem Papst in der Templerfrage scheinen ihn Gewährsmänner aus der Umgebung des Königs unterrichtet zu haben. Das geht aus einer Stelle auf Col. 12 hervor, wo die Vita erzählt: „Tunc Rex ivit Pictavim fratrum ac filiorum et Consiliari- „orum discretorum comitiva munitus. Fuitque ibi praetactum „negotium, factis allegationibus et rationibus pro parte Papae

1) Bal. Vit. Pap. Aven. Col. 14.

2) Rigault, le procès de Guichard, évêque de Troyes, p. 227.

„et responsionibus pro Rege, rationibusque et replicati-„onibusque multis utrinque, coram Cardinalibus cleroque „et ceteris qui aderant, morose discussum. Tandemque „conventum est inter eos, quod Rex . . .“; in der darauf folgenden Partie teilt uns die Vita das Ergebnis der Verhandlungen mit. Aus dieser Stelle, aus welcher wir sonst nicht überlieferte intime Einzelheiten der Zusammenkunft zwischen Papst und König erfahren, sowie aus der bereits an anderem Orte hervorgehobenen, auffallenden Teilnahme für das französische Königshaus (ausser den übrigen Stellen der Vita noch Col. 21), erhellt ebenfalls deutlich, dass Johann von St. Victor mit dem königlichen Hofe nähere Beziehungen unterhielt. Aus dieser Quelle dürfte er auch seine Informationen über die Verhältnisse in Deutschland, Italien und England bezogen haben, die er zur Sprache brachte, weil Philipp bei denselben mehr oder minder stark interessiert war; eine andere Quelle ist für diese Berichte schwerlich nachzuweisen. Wenn uns so das Resultat der Quellenanalyse einerseits die Zuverlässigkeit unseres Autors für alle jene Angaben garantiert, bei welchen Philipps Ehre oder Vorteil nicht berührt wird, weil er sie meist selbst gesehen oder gehört, oder aus gut unterrichteter Quelle erfahren hat, so hat sie andererseits dazu gedient, die Glaubwürdigkeit desselben in allen anderen Berichten noch mehr abzuschwächen, weil sich die wahrheitsgetreue Darstellung im letzteren Falle wiederholt durch jene Quelle getrübt zeigt[1]).

[1]) Havemann hebt in seinem „Ausgang des Tempelherrenordens“ S. 189 die „Freisinnigkeit“ dieses Chronisten hervor, der „ohne Scheu in der Namhaftmachung der widrigen Gerüchte über Clemens V. ist, obwohl er im allgemeinen von der Wahrheit der Beschuldigungen des Ordens überzeugt ist. Er fusst auf Thatsachen und den geltenden Ansichten der Zeit, ohne ihnen sein eigenes Raisonnement beizugeben und fügt allen seinen Mitteilungen gern ein fertur, dicunt etc. bei.“ Dieses Urteil Havemanns dürfte bereits durch die im Vorhergehenden angeführten Citate aus Johanns Vita sehr stark modifiziert werden. Da jener an

obiger Stelle die 6 Viten unter besonderer Rücksichtnahme auf die Quantität des Quellenmaterials für die Templerfrage bespricht, so leidet diese Quellenkritik sehr an Einseitigkeit und Unvollständigkeit. Sie ist ja auch in eine 3/4 Seiten umfassende Anmerkung zusammengepresst, und wäre hier gar nicht erwähnt worden, wenn sich nicht Gmelin in „Schuld oder Unschuld des Templerordens" S. 202 gegenüber Schottmueller auf die obige Charakterisierung der balutianischen Viten berufen hätte.



II.

Studien

über den

Schriftstellerkatalog (de viris illustribus)

des

hl. Isidor von Sevilla.



Von

Franz Schütte.



In dem Bestreben, der grossen glänzenden Zahl heidnischer Schriftsteller christliche Autoren gegenüberzustellen, hatte der hl. Hieronymus die erste christliche Litterärgeschichte, die in kurzen Zügen 135 christliche Autoren in ihrem Leben und litterarischen Wirken zeichnet, verfasst. Diese „Patrologie" fand ihre erste Fortsetzung gegen Ende des fünften Jahrhunderts in dem Schriftstellerkataloge des Galliers Gennadius, dem sich mehr als hundert Jahre später der heil. Isidor von Sevilla anschliesst. Dieser ergänzt in seinem Werke „de viris illustribus" die Lücken bei Hieronymus und Gennadius und führt die Reihen der Väter und Schriftsteller der Kirche durch die Zeit der Nachblüte der christlichen Litteratur über die Grenzscheide des siebenten Jahrhunderts an die Thore eines neuen Weltalters. Diese „viri illustres" des heil. Isidor sind seit langer Zeit der Gegenstand einer Kontroverse, in deren Verlauf man, aber ohne eingehende Begründung, dem heil. Isidor den ersten Teil des Werkes (c. c. I—XIII) bald zuschreibt, bald abspricht. Gustav von Działowski war der erste, der in seiner Schrift „Isidor von Sevilla als Litterarhistoriker" [1]) in einer genauen Spezialanalyse aller Kapitel der „viri illustres" sich ein wissenschaftliches Fundament für seine Untersuchungen schuf und aus inneren Gründen die Zusammengehörigkeit beider Teile

[1]) Kirchengeschichtliche Studien, Band IV, Heft II, erster Teil. Münster i. W. 1898.

und ihre gemeinsame Herkunft aus der Feder des hl. Isidor nachzuweisen unternahm. Aber abgesehen davon, dass ein Beweis aus inneren Gründen ohne äussere Zeugnisse, namentlich ohne das äussere Zeugnis der Handschriften methodisch unvollständig ist, lässt sich durch Benützung des von Herrn von Działowski mit grosser Sorgfalt und Vollständigkeit zusammengetragenen Stoffes und unter Beachtung verschiedener Eigentümlichkeiten der beiden Teile deren Zusammenhang bestreiten und ihre Herkunft von zwei verschiedenen Verfassern beweisen.

§ 1. Versuch, die Gründe für die Zusammengehörigkeit beider Teile und für die Identität ihrer Verfasser zu widerlegen.

1. Ein Grund für die Identität der Verfasser beider Teile der „viri illustres“ soll in der Benutzung derselben Quellen, vor allem der „Historia ecclesiastica tripartita“ Cassiodors, des Werkes des Facundus „Pro defensione trium capitulorum“ und der Chronik Viktors von Tonnuna liegen. — Aber Isidor verfasste seinen Schriftstellerkatalog zwischen den Jahren 616 und 620; die „historia tripartita“ dagegen erschien schon viel früher und konnte daher schon manchem Schriftsteller vor der Zeit Isidors, besonders wenn er Männer der Kirche zu behandeln gedachte, die besten Dienste leisten. Die Benutzung derselben in beiden Teilen des Kataloges kann demnach keine oder doch wenigstens keine starke Stütze für die Identität der Verfasser sein. Ebenso ist es bei der Schrift „pro defensione trium capitulorum“, die zum grossen Teil schon vor 547 geschrieben worden war. Viel eher als dem hl. Isidor, dem spanischen Bischofe, konnte dieselbe einem afrikanischen Landsmanne, Zeit- und Parteigenossen (vgl. § 4) des Facundus, als Quelle für das Kapitel über Theodorus (IV)[1]) dienen. Es ist übrigens nicht einmal

[1]) Die römischen Ziffern bedeuten die Kapitelnummer bei Arevalo; Migne bietet dieselbe Reihenfolge, ebenso von Działowski.

notwendig, für den zweiten Teil des Kataloges die Benutzung des genannten Werkes vorauszusetzen, da das Kapitel über Facundus (XXXII.), das einzige, das in Betracht kommen kann, wie später gezeigt werden wird, als unecht auszuscheiden ist. Bei der Chronik Viktors endlich darf die Benutzung für den ersten Teil der „viri illustres“ wohl mit Recht ganz verneint werden, da die beiden kurzen Stellen, die an sie erinnern, sich leicht auf andere Weise erklären lassen. Die erste derselben findet sich im vierten Kapitel in der Bemerkung „Justiniano principe compellente“. Man kann schwerlich annehmen, dass Isidor, der die Chronik Viktors in dem zweiten Teile des Kataloges fast wörtlich für verschiedene Kapitel benutzt, dem ungewöhnlich reichen Stoffe über die Dreikapitel weiter nichts als diese Worte und auch diese nur dem Sinne nach entlehnt haben sollte. Viel leichter erklärt sich die genannte Stelle als persönliche Bemerkung eines Verfassers, der als Verteidiger der Dreikapitel ein Gegner Justinians war (vergl. § 2).

Die zweite Erinnerung an die Chronik Viktors ist der Anfang des zwölften Kapitels, der den Stand des Ferrandus in derselben Weise und in derselben Wortfolge wie die Chronik giebt.[1]) Es ist wohl nicht zulässig, hieraus auf Benutzung derselben zu schliessen; denn die Art und Weise der Standesangabe ist die natürlichste und dem Verfasser geläufigste, wie ein Vergleich mit anderen Kapiteln zeigt. So heisst es in c. XI. Cerealis, Castellanensis Ecclesiae episcopus; c. X. Eusebius, Dorolitanae urbis episcopus; ebenso in anderen. Dazu kommt noch, dass der Katalog „Ferrandus, Carthaginiensis Ecclesiae diaconus“, Viktors Chronik (Migne) dagegen „Ferrandus, Carthaginis Ecclesiae diaconus“ schreibt. — Ein unleugbarer Anklang an Viktors Chronik findet sich in den ersten dreizehn Kapiteln also nicht; dies könnte man aber unbedingt erwarten, wenn der hl. Isidor, der im

[1]) Anfang des c. XII. Ferrandus, Carthaginiensis Ecclesiae diaconus.

zweiten Teile des Kataloges so reichlich (c. c. XXIII, XXVI, XXVII, XXXI, XXXVIII.), bisweilen fast wörtlich aus ihr schöpft, der Verfasser der dreizehn Kapitel wäre. Ein solcher Kontrast zwischen dem ersten und zweiten Teile verlangt fast die Annahme eines besonderen Verfassers auch für den ersten Teil, eines Verfassers, der die Chronik Viktors, die im Jahre 566 erschien, noch nicht kannte.

2. Ein weiterer Beweis für die Zusammengehörigkeit beider Teile soll sich aus der Eigentümlichkeit des hl. Isidor, denjenigen Männern, deren Chroniken er für seine Werke benutzt hat, ein besonderes Kapitel zu widmen, ergeben. Die Männer, die hierbei in Betracht kommen, sind: Viktor von Tonnuna, Johannes von Biclaro, Prosper, Maximus von Saragossa und Itacius, Gallaeciae episcopus. Von diesen Schriftstellern ist Viktor, Johannes und Maximus je ein Kapitel des zweiten Teiles gewidmet, Prosper brauchte keine Berücksichtigung zu finden, da schon Gennadius ihn behandelt hatte. Es fehlt also von den genannten Chronisten nur noch Itacius; ein Kapitel über diesen findet sich aber nun gerade im ersten Teile, demnach wäre auch dieser Teil des Kataloges wohl dem hl. Isidor zuzuschreiben. — Lässt sich aber zeigen, dass das Kapitel über Itacius dem zweiten Teile des Kataloges angehört, so wird der obige Beweis für die Zugehörigkeit des ersten Teiles zum Kataloge des hl. Isidor hinfällig. Eine Abschrift,[1]) die dem 18. Jahrhundert angehört, bietet die „viri illustres“ als Auszug „ex praestantissimo ac pervetusto ms. codice Gottico sanctae Ecclesiae Legionensis.“[2]) In dieser Abschrift findet sich der Vermerk:[3]) „im Isidor fehlten zu Anfang einige Scriptores; von

[1]) Escorial l. c. cod. J. II. 10. s. XVIII.

[2]) Der Codex Gotticus enthält die älteste uns erhaltene Handschrift der viri illustres. Weitere Angaben über Alter und Autorität desselben s. unten § 5, Seite 104 f.

[3]) Eine wörtliche Wiedergabe des ganzen Vermerkes findet sich § 5, Seite 105, Anmerkung 1.

den dreizehn, die sich in einigen Ausgaben fänden, seien nur vorhanden: Osius, qui familiam ducit, Itacius episcopus, Siricius, Paulinus presbyter, deshalb seien die übrigen dem Isidor abzusprechen." (Kirchengesch. Stud. IV. II., 88.) Es wird in dem Vermerk also gesagt, es sei auch jener Itacius, der in einigen Ausgaben unter den dreizehn genannt würde, das ist aber Itacius, Gallaeciae episcopus, im Codex Gotticus vorhanden. Der Codex Gotticus giebt aber die „viri illustres" in der kürzeren Fassung, das heisst, nur den zweiten Teil des Kataloges. Dann gehört also das Kapitel über Itacius, Gallaeciae episcoqus (IX) dem zweiten Teile an[1]), es ist nicht mehr das Bindeglied, dessen Vorhandensein im ersten Teile uns bestimmen müsste, auch diesen Teil dem hl. Isidor zuzuschreiben[2]). Die Berechtigung des Gesagten stützt sich auf die Übertragung des Kapitels über Itacius (IX) in den zweiten Teil. Neben Itacius werden durch den Vermerk der schon öfter genannten Abschrift noch Osius, Siricius und Paulinus dem zweiten Teil zugeschrieben. Bei Osius ist die

[1]) Versetzt man gemäss der aus dem Vermerk in der Abschrift des Cod. Gottc. gezogenen Folgerung das Kapitel über Itacius Gall. episc. in den zweiten Teil, so enthält dieser zwei Autoren Namens Itacius. Eigentümlicher Weise giebt die genannte Abschrift diesen Namen nur einmal. Aus folgenden Gründen ist hier ein Übersehen durch den Abschreiber leicht anzunehmen: a) die Abschrift bringt nur Überschriften, keinen Text; es fällt also kein Kapitel, sondern nur ein Name weg. b) Es wird auch noch ein zweiter Autor, Siricius, übersehen, der nach ganz klarem Zeugnis des Abschreibers selbst im Cod. Gottc. vorhanden ist. c) Ein Übersehen des Itacius erklärt leicht den Wegfall des Siricius. Ist nämlich die Kapitelfolge: Osius, Itacius, Siricius, Itacius, Paulinus etc. und fuhr der Abschreiber, der nur die Namen der behandelten Autoren vermerkte, nach Osius, Itacius — mit Paulinus fort, irregeleitet durch den, Paulinus vorangehenden, gleichen Namen Itacius, so fiel zugleich mit diesem Namen notwendiger Weise auch Siricius weg. —

[2]) Sollte trotz allem das Kapitel über Itacius nicht als eigenes Kapitel in den zweiten Teil zu versetzen sein, so gehört es wenigstens als Zusatz oder Marginalnote zu Itacius, Hispaniarum episcopus, in denselben.

Zugehörigkeit durch die ältesten Handschriften bezeugt und noch weniger kann dieselbe bei Siricius und Paulinus bestritten werden. Was aber bei diesen drei Kapiteln mit Recht geschieht, ist ebenso richtig bei dem noch übrigbleibenden vierten, bei Itacius; auch dieses gehört in den zweiten Teil. Ist dieses aber der Fall, so lässt sich leicht eine Thatsache erklären, die man als Beweis für die Identität der Verfasser ansehen musste. In dem Kapitel über Itacius begeht der Verfasser einen Irrtum durch die Angabe, die Chronik des Itacius schliesse mit dem achten Regierungsjahre Leos. Denselben Irrtum begeht Isidor in seiner Chronik. Da nun aber das Kapitel über Itacius in den zweiten Teil des Kataloges gehört, wird der Verfasser des ersten Teiles nicht von dem Irrtum berührt, die Aehnlichkeit zwischen dem ersten Teile des Kataloges und Isidors Chronik fällt damit weg.

3. Ein schwerwiegender Grund für die Annahme eines einzigen Verfassers könnte in dem übereinstimmenden, nach Form und Inhalt ähnlichen Urteil über die „benedictiones patriarcharum" Rufins (VI)[1]) und Paulinus' (XVII)[2]) liegen. — Wie Herr von Działowski in seiner Spezialanalyse zeigt, kommen in dem Kapitel über Paulinus mehrere Fehler vor. In dem Satze: „siquidem et Constantius episcopus Germani vitam contexuit: obitumque Paulini Oranius edidit" giebt das siquidem keinen Sinn; ferner war Constantius nicht Bischof sondern Presbyter; Oranius schrieb die vita des Paulinus von Nola, nicht die des Paulinus von Mailand, der in dem Kapitel behandelt wird, und endlich wäre bei Charakterisierung des Werkes Paulins statt „triplici intelligentiae genere" — „duplici intelligentiae genere" richtiger. Diese Fehler berechtigen zu dem Zweifel, ob das Kapitel so überliefert worden, wie der hl. Isidor es geschrieben; dieser Zweifel

[1]) Toranius Rufinus scripsit ad quemdam Paulinum presbyterum de benedictionibus patriarcharum triplici intelligentia librum satis succinctum et clara brevitate compisitum.

[2]) Paulinus presbyter explicuit in benedictionibus patriarcharum triplici intelligentiae genere librum, satis succincta brevitate compositum

beeinträchtigt aber auch einen jeden Beweis, zu dem das Kapitel über Paulinus herangezogen wird. Spricht man demselben trotzdem Vollgültigkeit zu, so ist doch noch die Frage zu beantworten: Hat der heil. Isidor denselben ganz charakteristischen Satz aus seinem eigenen Werke fast wörtlich abgeschrieben, um ihn in demselben Werke noch einmal zu verwenden, oder hat er ihn einem anderen Verfasser, dem des ersten Teiles der „viri illustres" entlehnt? Der ganzen Arbeitsweise des grossen Excerpisten entspricht vielleicht das letztere mehr als das erstere. Ist dies der Fall, so war der erste Teil des Kataloges dem heil. Isidor bekannt; dies aber kann uns nicht wundern bei einem Manne, der so belesen war, dass er der Nachwelt die Frucht geistiger Arbeit vergangener grosser Jahrhunderte in Excerpten und Sammlungen vermitteln konnte. — Doch es giebt auch noch eine weitere Möglichkeit, die Übereinstimmung zu erklären, ohne daraus die Notwendigkeit der Vereinigung beider Teile und die Identität der Verfasser herleiten zu müssen.

Der Anfangssatz des Kapitels über Paulinus (oben Seite 82, Anmerkung 2) befriedigt nicht vollständig. Nimmt man ihn in dem scheinbar bisher gebräuchlichen Sinne: Paulinus schrieb „triplici intelligentiae genere" über die „benedictiones patriarcharum" ein Buch, das „satis succincta brevitate" verfasst sei, so stände an Stelle des explicuit besser scripsit, statt „in benedictionibus patriarcharum" natürlicher de benedictionibus patriarcharum; da ferner in diesem Falle „librum" das Buch des Paulinus bezeichnen würde, dieses aber duplici intelligentiae genere verfasst ist, müsste dass „triplici" durch „duplici" ersetzt werden. Über alle diese Schwierigkeiten kommt man hinweg bei der wortgetreueren Übertragung: Der Presbyter Paulinus erklärt[1]) in den

[1]) Eine Übersetzung: „Der Presbyter Paulinus hat in den „b. p." ein Buch vollendet, das . . ." ist nicht zulässig, da explicit = finitur, neutrum, verbum defectivum, cf. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis.

„benedictiones patriarcharum" ein Buch mit dreifacher Auslegung des Sinnes (oder: der P. P. spricht sich in seinen b. p. über ein Buch von dreifacher Sinnesauslegung aus), das „satis succincta brevitate" verfasst sei. Diese Übersetzung entspricht dem einfachen Stile des Kataloges und macht überdies jede Textconjektur innerhalb des Satzes überflüssig; selbst das „triplici" bleibt bestehen, da „librum" ja nun nicht mehr das Werk des Paulinus bezeichnet, sondern ein anderes, auf das Paulinus in seinen „benedictiones patriarcharum" Bezug nimmt. Welches Werk das sei, sagt der Verfasser des Kapitels nicht, ein Mangel, der umsomehr auffällt, als kein Anhaltspunkt vorhanden ist, der uns erkennen liesse, dass der Verfasser des Werkes dem des Kapitels gänzlich unbekannt sei; schon ein zu librum hinzugesetztes quendam würde dieses genügend zu erkennen gegeben haben. — Nun findet sich im ersten Teile des Kataloges ein Kapitel, Rufinus (VI), das ganz bedeutende Mängel zeigt. Dasselbe ist nämlich kein vollkommenes Kapitel, soll ein solches aber auch nicht sein. Dies erhellt aus folgenden Gründen:

a) Schon Gennadius behandelt Rufinus in einem ausführlichen Kapitel; da dies dem Verfasser der Angaben über Rufinus, die in Isidors Katalog sich finden, bekannt war, hatte er keinen Grund, Rufinus ein besonderes Kapitel zu widmen. b) Die Angaben sind nicht einmal eine Ergänzung zu Gennadius, da das einzige Werk, das von den zahlreichen Schriften Rufins genannt wird, die ‚benedictiones patriarcharum", auch schon bei Gennadius genannt wird. c) Kapitel VI beginnt: „Toranius Rufinus scripsit"; es fehlt also jede Bestimmung des Standes und Wirkungskreises, die bei jedem Kapitel, wo es nur eben möglich ist, gegeben wird. In dem gegebenen Falle bot schon Gennadius die Möglichkeit, diese Angaben zu entlehnen; da dies nicht geschehen, wollte man offenbar den kurzen Bemerkungen über Rufinus gar nicht den Charakter eines eigenen Kapitels geben. Wenn aber das Kapitel über Rufinus kein besonderes Kapitel ist, keines

sein soll, ja nicht einmal eine Ergänzung zu Gennadius darstellt, welchen Zweck hat es dann? Dieser Zweck tritt sogleich zutage, wenn man dasselbe mit dem Kapitel über Paulinus vereinigt und so das unvollständige Kapitel mit dem teilweise unklaren zu einem einzigen Ganzen verschmilzt.[1]) Durch eine solche Vereinigung verliert die Annahme einer Verwechslung des Paulinus von Mailand und Paulinus von Nola, die aber keine zwingende ist, ihre Berechtigung nicht; auch die beiden Fehler siquidem und episcopus in dem Satze: „Siquidem et Constantius episcopus Germani vitam contexuit" bleiben bestehen[2]); doch werden alle übrigen Mängel beider Kapitel durch ihre Verschmelzung zu einem einzigen beseitigt. Denn nun kann man an das Kapitel über Rufinus nicht mehr die Anforderung stellen, ein für sich bestehendes Ganze zu bilden oder doch wenigstens eine notwendige Ergänzung zu sein, da es sich als erklärende Einleitung des Kapitels über Paulinus darstellt, als Einleitung, die uns die Kenntnis des Buches vermittelt, auf das Paulinus in seinen „benedictiones patriarcharum" Bezug nimmt. Isidor weiss nicht genau, auf wessen

---

[1]) Gehörten die Kapitel über Rufinus und Paulinus anfangs zusammen, so ist eine spätere Trennung wohl nicht ganz ohne Zerrung des Inhaltes vor sich gegangen. Ohne auf eine solche Möglichkeit Rücksicht zu nehmen, könnte die Verbindung vielleicht so vorgenommen werden, dass man das Kapitel über R. zum ersten, das über P. zum zweiten Teile des Gesamtkapitels „Paulinus" macht: Toranius Rufinus scripsit ad quendam Paulinum presbyterum de benedictionibus patriarcharum triplici intelligentia librum, satis succincta et clara brevitate compositum. — Hic autem iuxta mysticum sensum ea, quae de Dan, filio Jacob, scripta sunt, non recte de Domino nostro interpretatur, dum proculdubio ad Antichristum eadem pertinere sanctorum patrum probet assertio. -- Paulinus presbyter explicuit in benedictionibus patriarcharum triplici intelligentiae genere librum, satis succincta brevitate compositum. Idem etiam, petente Augustino, conscripsit Ambrosii vitam etc.

[2]) Herr von Działowski beseitigt dieselben leicht durch Änderung von siquidem in sicut und episcopus in episcopi.

Werk Paulinus in seiner Schrift Bezug nimmt, vermutet aber, dass es die „benedictiones patriarcharum“ Rufins seien. Er charakterisiert dieselben (c. VI.) und lässt dieser Charakteristik die des von Paulinus herangezogenen Werkes folgen; die Übereinstimmung beider aber führt den Leser zu dem Resultat: das Werk, auf das Paulinus Bezug nimmt, sind die „benedictiones patriarcharum“ Rufins. Gleichsam um zu zeigen, dass dieses richtig sei, weist der hl. Isidor in der kritischen Bemerkung zu dem Segensspruche über Dan auf eine Stelle hin, die deutlich eine Bezugnahme des Paulinus auf Rufins Auslegungen der Segenssprüche verrät. Paulinus begnügt sich nämlich in seinem Werke nicht damit, seine eigene Erklärung des Segensspruches über Dan, die von der durch Rufin vertretenen abweicht, zu begründen, sondern wendet sich in einem besonderen Abschnitt auch noch der Auslegung Rufins zu, spricht sich über dieselbe aus und sucht sie zu widerlegen. Auch die Anführung nur eines Werkes Rufins im sechsten Kapitel findet durch die Vereinigung ihre Erklärung; nur ein einziges, ganz bestimmtes Werk, die „benedictiones patriarcharum“ konnten und durften genannt werden, da nur diese das notwendige erklärende Bindeglied zwischen den beiden sich ergänzenden Kapiteln sein konnten. Endlich wird auch eine Veränderung des triplici in duplici unnötig, da dadurch nun nicht mehr das Werk Paulins sondern das Rufins, welches triplici intelligentiae genere abgefasst ist, charakterisiert wird. Beseitigt man so durch Vereinigung der Kapitel über Rufinus und Paulinus die erwähnten Unvollkommenheiten beider Abschnitte, so kommen die nach Form und Inhalt ähnlichen Urteile über die „benedictiones patriarcharum“ in ein und dasselbe Kapitel zu stehen und hören damit auf ein Bindeglied zwischen beiden Teilen des Kataloges und ein Beweis für die Identität der Verfasser zu sein. — Da die Teilung des Kapitels über Paulinus schon in sehr früher Zeit stattgefunden haben kann, uns aber keine Handschrift bekannt

ist, die allein den ersten Teil des Kataloges enthielte, andererseits die ältesten Handschriften des zweiten Teiles, soweit sie heute bekannt sind, scheinbar alle nur den Umfang des Kataloges, die Überschriften der Kapitel, nicht aber deren Text bieten, wird es schwerlich möglich sein, den für die Vereinigung angegebenen inneren Gründen ein äusseres Zeugnis zur Seite zu stellen. Sollte jedoch die oben ausgeführte Art der Vereinigung vielleicht auf Grund alter, bisher noch unbekannter Handschriften keine Bestätigung finden, so muss dennoch an der Zusammengehörigkeit beider Kapitel festgehalten und das über Rufinus als Marginalnote zu Paulinus erklärt werden.[1]) Das Kapitel über Rufinus ist kein selbständiges Ganze, es enthält weiter nichts, als zwei Angaben über ein einziges Werk Rufins, zwei Bemerkungen, die leicht als Randglosse eines Rezensenten zu dem ersten Satze des Kapitels über Paulinus, wie man denselben auch auffassen möge, zu verstehen sind. Übersetzt man: Der Presbyter Paulinus schrieb über die „benedictiones patriarcharum" in dreifacher Sinnesauslegung ein Buch, das . . . .", so sagt die Marginalnote (das Kapitel über Rufinus) weiter nichts als: Über dasselbe Thema schrieb in ganz ähnlicher Weise auch Toranius Rufinus, doch begeht dieser (hic autem) in seiner Auslegung des Segensspruches über Dan einen Irrtum. Zieht man aber die Übersetzung vor: Der Presbyter Paulinus spricht sich in seinen b. p. über ein Buch von dreifacher Sinnesauslegung aus, das . . . .", so fügt der Rezensent in seiner Randbemerkung hinzu: Dieses Buch auf das Paulinus Bezug nimmt, sind die „benedictiones patriarcharum" Rufins; dieser aber (hic autem) legt den Segensspruch über Dan nicht richtig aus. Zieht man die zweite Übersetzung vor, so wird überdies auch die Verwandlung des triplici in duplici überflüssig. Die Folgerung, die sich aus der Zusammengehörigkeit von Kapitel und

[1]) Ganz ähnliche Verbindungen je zweier Kapitel des Kataloges vergl. im § 5.

Rezension ergiebt, ist dieselbe wie die bei direkter Vereinigung der Kapitel: Die ähnlichen Sätze gehören in den zweiten Teil des Kataloges, für den ersten kann ein besonderer Verfasser angenommen werden.

4. Auf Identität der Verfasser könnte ferner geschlossen werden aus der Nichtbenutzung einiger Angaben, die Viktor von Tonnuna in seiner Chronik macht, (ad. a. 551 u. 552) und die in beiden Teilen des Kataloges gut hätten Verwendung finden können.[1]). Der Verfasser des ersten Teiles kannte aber, wie schon früher erwähnt worden und auch später noch näher dargelegt werden wird, Viktors Chronik nicht; bei ihm ist also der Vorwurf der Nichtbeachtung bekannter Angaben, der dem Verfasser des zweiten Teiles gemacht werden könnte, unzulässig. Da damit aber die Aehnlichkeit zwischen beiden Teilen schwindet, wird auch die Identifizierung der Verfasser hinfällig. — 5) Endlich könnte eine Anzahl Kapitel des ersten und zweiten Teiles in ihrer scheinbar gleichen Stellungnahme für die Dreikapitel auf denselben Verfasser schliessen lassen. Schon Herr von Działowski weist eine etwaige Annahme, der hl. Isidor habe auf Seiten der Dreikapitel gestanden, entschieden zurück und erklärt die scheinbar dafür sprechenden Stellen durch die Abhängigkeit Isidors von seinen Quellen. Im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung (§ 2, Seite 93 ff.) wird sich noch Gelegenheit finden, diese Frage auf anderen Wegen zu entscheiden und den orthodoxen dogmatischen Standpunkt des hl. Isidor darzulegen. — Weitere schwerwiegende Gründe für die Zusammengehörigkeit der beiden Teile der „viri illustres" lassen sich nicht anführen. Sollte der Leser nicht überzeugt worden sein, dass die angeführten entkräftet und widerlegt sind, so muss er doch wenigstens das eine zugeben: die Möglichkeit zweier Verfasser ist nicht ausgeschlossen. Wenden wir doch einmal unter der Annahme, der hl. Isidor sei der Verfasser

[1]) Im ersten Teil für das Kapitel über Verecundus (VII), im zweiten für das über Primasius (XXII).

auch des ersten Teiles, auf diesen den Grundsatz der Methodik an: „Es ist für jeden unmöglich, seine Lebensumstände, Anschauungen, Zeitverhältnisse vollkommen zu verleugnen".[1]) Vergeblich; nirgends findet sich eine Stelle, die uns in dem Verfasser einen Spanier indicierte, nirgends ein Satz, der an Isidors gepriesene Heimat erinnerte, nirgends ein Anhaltspunkt, der uns in seine Zeit versetzte und auf Ereignisse seiner Zeit hinwiese, — kurz, die Kapitel beugen sich nicht unter das genannte Gesetz, wenn wir ihnen Isidor zum Verfasser geben. Schon diese Ausnahme von einer allgemein gültigen Regel könnte uns fast veranlassen, den ersten Teil der „viri illustres" dem hl. Isidor abzusprechen. Eine genaue Untersuchung der ersten Kapitel und ihre Vergleichung mit denen des zweiten Teiles bietet weitere Gründe für ein solches Unternehmen.

§ 2. Gründe für die Trennung beider Teile und für die Verschiedenheit ihrer Verfasser.

Schon die Praefatio bietet Anhaltspunkte für die Annahme eines besonderen Verfassers für den ersten Teil der „viri illustres". Dieselbe besteht aus einem einzigen Satze[2]), doch zeichnet dieser genügend das Werk, für das er als Vorrede bestimmt ist. Sein Inhalt und die Konstruktion: quamvis . . . tamen . . . lassen erkennen, dass der erste Teil des Kataloges nicht lange nach dem früher (superius) verfassten Schriftstellerkatalog „Hieronymus-Gennadius" entstanden ist, dass er keine weitgehende Fortsetzung desselben sein soll; der Verfasser will nur einiger weniger Schriftsteller Erwähnung thun. Dieses Bild entspricht durchaus nicht dem Kataloge in seiner Gesamtheit. Dieser ist schon allein im zweiten Teile eine wirkliche Ergänzung der

[1]) Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode; 2. Aufl., Seite 308.

[2]) Quamvis superius plurimi veterum tractatorum inter Graecos et Latinos scriptores doctissimi annotentur, tamen reor ipse etiam paucorum memoriam facere, quorum lectionem recolo me attigisse.

„Patrologie“ des hl. Hieronymus und Gennadius und eine Fortsetzung derselben um mehr als 120 Jahre. Die Zahl der Kapitel beider Teile beträgt 46; diese Anzahl kann nicht mit „wenige“ bezeichnet werden. Genau dagegen passt die Vorrede für den ersten Teil allein. Er thut nur einiger weniger Schriftsteller Erwähnung, deren Wirksamkeit in den von Hieronymus und Gennadius behandelten Zeitraum fällt, oder doch diesem nicht allzufern liegt (höchstens um 60 Jahre). Nach dem Zeugnis der Vorrede ist also der erste Teil der „viri illustres“ ein Werk für sich. Der Verfasser desselben ist nicht der hl. Isidor, denn seiner Arbeitsweise entspricht es durchaus nicht, einen Katalog zu schreiben, der nur einen Teil der Vergangenheit umfassen sollte; der Verfasser ist in jener Zeit zu suchen, die im ersten Teile vor allem hervortritt.

2. Zwischen den ersten Kapiteln, die bis zum Jahre 550 reichen und denen der zweiten Hälfte des Kataloges, die ungefähr um das Jahr 400 einsetzen, liegt ein Zeitraum von ungefähr 150 Jahren. Hätte der Katalog einen einzigen Verfasser, so würde dieser eine solche Kluft inmitten seines Werkes doch sicher überbrückt haben, zumal er dieses durch Einschieben der Kapitel 3 bis 13 zwischen 14 bis 32 (Facundus † 550) leicht hätte bewerkstelligen können. Die grosse Lücke fällt aber vollkommen fort, wenn wir für den ersten Teil des Kataloges einen besonderen Verfasser annehmen. Dadurch leidet aber der zweite Teil durchaus nicht, er bleibt ein einziges, zusammenhängendes Ganze, das sich ebenso wie das Werk des Gennadius ohne Einleitung ergänzend und weiterführend an die schon vorhandene „Patrologie“ anschliesst.

3. Ein charakteristischer Unterschied der beiden Teile der „viri illustres“ liegt in der Art und Weise, die Kapitel zu schliessen. Isidor giebt gewöhnlich am Ende eines Kapitels einen Hinweis auf die Wirkungszeit oder den Tod des behandelten Schriftstellers oder er vereinigt beide Angaben

in einem Satz.[1]) Hierbei bedient er sich ganz bestimmter, häufig wiederkehrender Redewendungen, so vor allem: floruit, claruit, obiit und ähnlicher. Im ersten Teile dagegen finden sich solche schliessende Angaben nur in drei Kapiteln, von denen noch Hosius und Itacius in den zweiten Teil zu versetzen sind. Es bleibt alsdann nur noch das Kapitel über Theodor von Mopsuestia (IV), und selbst in diesem weicht der Ausdruck „vixit usque ad" ganz von den bei Isidor gewöhnlichen Redewendungen ab. Ein so scharfer Gegensatz drängt fast zur Annahme zweier Verfasser. Die Berechtigung einer solchen kann noch durch verschiedene Gründe, die zugleich die Person des etwaigen Verfassers in weiten Umrissen zeichnen, dargethan werden.

4. Für eine Trennung beider Teile spricht nämlich auch die Auswahl der Autoren. Ueber ein Drittel der Kapitel des zweiten Teiles widmet Isidor Spaniern, seinen Landsleuten, der erste Teil dagegen weist, da auch Hosius und Itacius ausscheiden, nur einen einzigen Spanier[2]) auf, stammt also auch wohl nicht vom hl. Isidor. Von den ersten Kapiteln sind drei Afrikanern: Verecundus (VII), Cerealis (XI) und Ferandus (XII), gewidmet; zwei behandeln Männer, die vielleicht auch Afrikaner sind, nämlich Macrobius (II) und Victorinus (VIII); die übrigen Autoren, die aufgezählt werden, stehen zum Teil in engem Zusammenhang mit der Geschichte der afrikanischen Kirche, so Sixtus (falls Sixtus II. gemeint ist), der zur Zeit des hl. Cyprian Rom und Afrika versöhnte, Theodor von Mopsuestia, der an den Bischöfen der afrikanischen Kirche seine einmütigsten

[1]) c. XXXIII. Floruit . . . temporibus Theudis . . . XXIV. Claruit sub Theodosio Juniore. XXVI. Claruit post consulatum. . . XXXVIII. Moritur. . . XV. die ultimo fungitur. . . XVI. obiit Theodosio et Valentiniano regnantibus. XXXIX. Claruit temporibus Mauricii principis defunctusque est Augusto eodem regnante. XL. floruit . . . obiit. . .

[2]) Petrus (XIII). Auch gegen die Echtheit dieses Kapitels lassen sich Bedenken erheben. cf. § 5.

und entschiedensten Verteidiger fand, und Eusebius, der den Kampf gegen den Monophysitismus entfachte, den in einer besonderen Phase, dem Dreikapitelstreite, besonders der afrikanische Klerus weiterführte. Diese Bevorzugung Afrikas führt zu dem Schlusse: der Verfasser des ersten Teiles ist nicht Isidor, der vor allem Spanier behandelt, sondern ein Afrikaner. Ausser durch den Inhalt des zweiten Teiles des Kataloges kann dieser Schluss auch durch die „viri illustres" des Gennadius gestützt werden; Gennadius behandelt mit Vorliebe Gallier, er ist selbst ein Gallier.

5. Ein weiterer Trennungsgrund lässt sich aus den Kapiteln über Theodorus (IV) und Ferrandus (XII) herleiten, die augenscheinlich einen Parteigänger der Dreikapitel zum Verfasser haben. Schon Gennadius hatte Theodor behandelt, den er „Antiochenae ecclesiae presbyter" nennt, der aber, wie Czapla's Untersuchung darthut, kein anderer als Theodor von Mopsuestia ist. Trotzdem der Autor des ersten Teiles des Kataloges dieses Kapitel bei Gennadius kannte (Praefatio), behandelt er Theodor noch einmal, ein deutlicher Beweis, dass er demselben nicht gleichgültig gegenübersteht. Die Art und Weise, wie er von ihm spricht: Die Lobeserhebung im ersten Teile des Kapitels,[1]) die scharfe Charakterisierung seiner Verurteilung[2]), der Schlusssatz, aus dem man leicht die persönliche Ueberzeugung des Verfassers von Theodors Orthodoxie herauslesen kann[3]), alles dies zeichnet ihn als Anhänger Theodors, als Vertreter der Dreikapitel. Verstärkt wird diese Ansicht durch das Kapitel über Ferrandus (XII). Den grössten Teil desselben umfasst ein einziges Zitat, ein

[1]) Theodorus, Mopsuestenae urbis episcopus ita clare copioseque scientiae doctrina refulsisse refertur, ut . . . .

[2]) Hunc acephalorum episcopi in praeiudicio Chalcedonensis concilii, Iustiniano principe compellente, damnare post mortem cum Iba et Theodoreto episcopis censuerunt.

[3]) dum constet, eum laudabilium virorum testimoniis clarissime ecclesiae doctorem fuisse.

Zeichen, wie wichtig dem Verfasser des Kapitels dasselbe erscheint. Dieses Zitat ist einem der vielen Briefe des Ferrandus entnommen und spricht in beredten Worten gegen die Verurteilung jemandes nach dem Tode, d. h. zu Gunsten der Dreikapitel, besonders Theodors von Mopsuestia. Durch die Anführung grade dieses Zitates aus den zahlreichen Schriften des Ferrandus giebt sich der Verfasser des Kapitels als Parteigänger der Dreikapitel zu erkennen. Bemerkenswert ist an diesem Kapitel, dass die Angelegenheit Theodors in den Vordergrund gestellt wird, während die Sache der Dreikapitel im allgemeinen, die in dem Briefe, dem das Zitat entnommen, dargelegt wird, hier zurücktritt. Auch das Kapitel über Eusebius von Dorylaeum (X) verfolgt wohl denselben Zweck wie das über Theodor und Ferrandus, die Verteidigung der Dreikapitel, wenngleich dieses auch nicht direkt hervortritt. Es zeichnet nämlich in scharfen Worten Dioskur von Alexandrien als Häretiker; Dioskur aber war der Hauptführer der Monophysiten, um derentwillen später der Kampf gegen die Dreikapitel entbrannte.

Da so der Inhalt der Kapitel über Theodor, Ferrandus und vielleicht auch Eusebius den Verfasser derselben als Anhänger der Dreikapitel zeichnet, müsste der hl. Isidor, falls er der Verfasser sein sollte, jener Partei angehören. Eine derartige Vermutung ist zwar im Hinblick auf Isidors Leben und Wirken im Dienste der Kirche sofort zurückzuweisen; aber um falschen Schlüssen vorzubeugen, die aus einigen Kapiteln des zweiten Teiles des Kataloges gezogen werden könnten, ist es notweudig, die orthodoxe dogmatische Stellung des hl. Isidor darzulegen. — Isidor hält sich genau an Thatsachen und macht einen scharfen Unterschied zwischen Verurteilung der Person und Verurteilung der Schriften und umgrenzt daher genau in dem Kapitel über Justinianus imperator (XXXI) die verurteilten Dreikapitel[1]). Nicht so

[1]) . . . id est, Theodori, Mopsuesteni episcopi, dicta sive rescripta Theodoreti et epistolam, quae dicitur Ibae, Edesseni episcopi. Eine ebenso

wird im ersten Teil verfahren. Kapitel XII (Ferrandus) zeigt nicht, dass es sich um Verurteilung der Person nur eines einzigen Mannes handelt; nach Kapitel IV (Theodor) trifft die Verurteilung ebenso gut die Person Theodorets und des Ibas wie die Theodors[1]), ein Unterschied zwischen Person und Schriften wird nicht gemacht. Isidor, der gerade in diesem Punkte so scharf unterscheidet, kann dieses Kapitel nicht geschrieben haben. Nehmen wir jedoch einen Vertreter der Dreikapitel als Verfasser an, so erklärt sich diese Ungenauigkeit leicht: Die Tendenz lässt den Autor, sei es bewusst, sei es unwillkürlich, die persönliche Verurteilung Theodors verallgemeinern.[2]) — Doch diese Darlegung beleuchtet mehr die Berechtigung der Trennung des Kataloges als die dogmatische Stellung Isidors. Dieser behandelt in Victor von Tonnuna einen Vertreter der Dreikapitel, könnte also vielleicht selbst als Anhänger dieser Partei erscheinen. Ein Vergleich des Kapitels über

genaue Umgrenzung der Dreikapitel bietet gleich das folgende Kapitel über Facundus (XXXII). Dieses Kapitel könnte mehr als eine Handhabe zum Nachweis der Orthodoxie des hl. Isidor bieten; doch da es nach dem Zeugnis des Cod. Gottic. interpoliert ist, kann es nicht zum Beweise herangezogen werden. Aber auch schon durch den Wegfall eines Kapitels, das doch immerhin einen Verteidiger der Dreikapitel behandelt, wird für den Beweis etwas gewonnen. — Sollte das Kapitel in den ersten Teil zu versetzen sein, was sehr wahrscheinlich ist, so kann nicht geleugnet werden, dass es den oben angeführten Beweis für den Unterschied zwischen beiden Teilen schwächt; andererseits aber würde es in seiner Stellung unter den Kapiteln des ersten Teiles die Annahme der Autorschaft eines Vertreters der Dreikapitel für diesen Teil noch bedeutend stärken.

[1]) Hunc (Theodorum) acephalorum episcopi in praeiudicio Chalcedonensis concilii, Iustiniano principe compellente, damnare post mortem cum Iba et Theodoreto episcopis censuerunt.

[2]) Hat der Verfasser, wie Herr von Działowski vermutet, für sein Kapitel aus Facundus „pro defensione trium capitulorum“ geschöpft, so kann ihm der Vorwurf einer wissentlich unrichtigen und daher tendenziösen Angabe wohl nicht erspart bleiben, da Facundus genau zwischen Person und Schriften unterscheidet.

Viktor mit denen im ersten Teil lehrt das Gegenteil. Die Kapitel über Theodor und Ferrandus beginnen mit einem allgemeinen Lobe der Gelehrsamkeit der behandelten Autoren, der hl. Isidor dagegen giebt im Anfange seines Kapitels weiter nichts als die Standesbestimmung Viktors in der kürzesten, schlichtesten Weise: Victor, Tunnensis ecclesiae Africanus episcopus. Nur der Chronik Viktors gedenkt er lobend mit den Worten: „nobilissimam promulgavit historiam, laude et notatione illustrem ac memoria dignissimam", „zu diesem Lob wird ihn aber die Dankbarkeit veranlasst haben, da er dieses Buch bei allen seinen geschichtlichen Werken in reichem Masse ausgebeutet hat" (v. Działowski). Die Kapitel des ersten Teiles zeigen direkt, dass ihr Verfasser auf Seiten der Dreikapitel steht; dass der hl. Isidor in dem über Victor nicht einmal dessen Schrift „pro defensione trium capitulorum" nennt, weist für ihn deutlich auf das Gegenteil hin. — Diese Feststellungen würden wohl genügen, eine nur auf ein Kapitel gegründete Annahme, Isidor sei Parteigänger der Dreikapitel gewesen, könne also auch den ersten Teil des Kataloges geschrieben haben, zurückzuweisen, wenn nicht auch die Chronik desselben ein Paar verfängliche Stellen enthielte. In derselben beginnt nämlich der Abschnitt über Kaiser Justinian mit dem Viktors Chronik zum Teil wörtlich entnommenen Satze: „Iste (Justinianus), Acephalorum haeresin suscipiens, omnes in regno suo episcopos tria Chalcedonensis concilii capitula damnare compellit". Hierin könnte der Hinweis auf die erzwungene Verurteilung der Dreikapitel als Zeichen der Hinneigung zu denselben angesehen werden. Diese Annahme ist jedoch aus verschiedenen Gründen zurückzuweisen: a) Isidor sagt mit seiner Annahme nichts Unwahres; b) er entschuldigt gleichsam, abweichend von seiner Quelle,[1]) das

[1]) Victors Chronik ad. a. 548. Justinianus imperator per diversas provincias in regni sui finibus constitutas instantissime scribit; et antistites cunctos praefata tria capitula damnare compellit.

Vorgehen des Kaisers durch den Zusatz: Acephalorum haeresin suscipiens; c) in den „viri illustres" widmet Isidor dem Kaiser Justinian ein besonderes Kapitel. Für dieses benutzt er einen Teil des schon erwähnten Satzes aus Viktors Chronik, lässt dabei aber gerade die Worte: „antistites cunctos praefata tria capitula damnare compellit" weg; umgekehrt fügt der Verfassser des ersten Teiles des Kataloges in dem Kapitel über Theodor seiner mutmasslichen Quelle (Facundus „pro defensione trium capitulorum",) gerade die Angabe: „Iustiniano principe compellente" hinzu. — Der zweite Punkt in der Chronik Isidors, der Bedenken erregen könnte, ist der, dass der hl. Isidor die vier ersten allgemeinen Konzilien nennt, über das fünfte aber, auf dem die Dreikapitel verurteilt wurden, schweigt, demnach doch vielleicht als ein Anhänger derselben erscheinen könnte. Doch leicht ist für Isidors Schweigen ein anderer Grund zu finden. Derselbe benutzte für seine geschichtlichen Werke eingehend die Chronik Viktors, so auch für die Zeit des Dreikapitelstreites. Die Darstellung des fünften allgemeinen Konzils aber übergeht er, da Viktor, der Vertreter der Dreikapitel, sie in zu tendenziöser Form bietet. So zeugt das Schweigen mehr für als gegen Isidors Orthodoxie. Sollte aber das noch nicht genügen, so beweisen endlich seine eigenen Worte die Orthodoxie seines Glaubens. Das Kapitel „de Christo" (c. 14) in Isidors „sententiarum liber" kann direkt eine Darlegung der Lehren der katholischen Kirche denen Theodors gegenüber genannt werden.[1]) Wer aber in so klaren Worten, wie Isidor es hier thut, den Lehren Theodors die Berechtigung abspricht, der kann kein Anhänger Theodors sein; ist Isidor aber kein Anhänger

[1]) Eine Nebeneinanderstellung der hauptsächlichsten Irrtümer Theodors und der entsprechenden Sätze aus Isidors „sententiarum liber" zeigt am besten die unangreifbare dogmatische Stellung des heiligen Bischofs, ja, dass derselbe Theodor gleichsam bekämpft hat: Theodors Ansicht, dass keine Substanz ohne Persönlichkeit vollkommen sei, führt sogar zur An-

Theodors, so kann er auch nicht der Verfasser des ersten Teiles des Kataloges sein, der, wie dargelegt worden, ein Parteigänger der Dreikapitel sein muss.

6. Aber setzen wir, trotz aller Gegengründe, noch einmal hypothetisch den Fall, der hl. Isidor habe auch den ersten Teil der „viri illustres“ geschrieben. Welchen Zweck verfolgt dann der rechtgläubige Bischof mit dem einen Zitat, dem er fast das ganze Kapitel einräumt und das gerade für die Dreikapitel eintritt? Schwer wird man darauf eine befriedigende Antwort geben können. Die Annahme einer Tendenz dagegen erklärt alles; die Tendenz aber verlangt als Träger einen Vertreter der Dreikapitel. Ebenso ist es mit dem Kapitel über Theodor von Mopsuestia. Derselbe Mann, der in einem seiner Werke Theodors Lehren entgegentritt, wird nicht in einem anderen dessen Bewunderer und Parteigänger sein. Tendenz jedoch lässt uns das Kapitel über Theodor leicht verstehen. Woher endlich beim hl. Isidor die Heftigkeit, die ihn in dem Abschnitt über Eusebius (X) den Bericht seiner Quellen noch in etwa verschärfen und am Ende des Kapitels mit eigenen, man könnte sagen leidenschaftlichen Worten das wiederholen lässt, was er zum Teil schon am Anfange gesagt hat? Einen Grund für eine solche Sprache, fast 200 Jahre nach den berichteten Ereignissen,

---

nahme von zwei Personen (v. Funk). Isidor sagt dagegen: Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus nequaquam alter in humanitate alter in deitate, sed in utraque natura idem unus est.

„Maria hat Jesum geboren, nicht den Logos . . . also ist Maria eigentlich Christusgebärerin nicht die Gottesgebärerin“ (Hefele, K.-Gesch). Der hl. Isidor dagegen: „Ipse qui fecit, ipse qui factus est; ipse de patre sine matre, ipse de matre sine patre.“

„Sie hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos begonnen“ (Hefele, K-Gesch). — Isidor: „Filii Dei perfecta nativitas, nec coepit esse, nec desiit.“

„Nicht Gott, sondern der Tempel, in dem Gott wohnt ist aus Maria geboren“ (Hefele, K.-Gesch). — Isidor: „Ipse conditoris templum, ipse conditor templi; ipse auctor operis, ipse opus auctoris.“

finden wir beim hl. Isidor nicht; doch wir verstehen sie leicht im Munde eines Mannes, der in Dioskur und der von ihm vertretenen Irrlehre die erste Ursache der schweren Stürme sieht, die ihn selbst, seine Kirche und sein Vaterland erschüttert haben.

7. Wenden wir doch nun einmal unter Beachtung des bisher Ausgeführten auf den ersten Teil des Kataloges den methodischen Grundsatz an: „Es ist für jeden unmöglich, seine Lebensumstände, Anschauungen, Zeitverhältnisse vollkommen zu verleugnen", denselben Grundsatz, der unter Annahme der Autorschaft Isidors kein Resultat ergab. Ausdrucksvoll treten uns nun die Kapitel entgegen, sie beugen sich der angeführten allgemein gültigen Regel. Die Auswahl der Autoren führt uns in die afrikanische Kirche, die Tendenz und andere Gründe versetzen uns in die Zeit des Dreikapitelstreites und lassen uns in dem Verfasser einen Zeitgenossen dieses Kampfes und Vertreter der Dreikapitel erkennen. Die Möglichkeit, durch Anwendung der obigen Regel zu einem bestimmten Resultat zu kommen, sofern wir nicht Isidor als Verfasser voraussetzen, kann als weiterer Beweis für die Berechtigung der Trennung des Kataloges in zwei Teile mit je einem besonderen Verfasser angesehen werden.

8. Den letzten inneren Grund für die Annahme zweier Verfasser bietet das Kapitel über Theodor von Mopsuestia (IV). Der erste Teil des Kapitels spricht allgemein über Theodors Gelehrsamkeit und sein litterarisches Wirken. Daran schliesst sich der schon früher erwähnte Satz: „Hunc (Theodorum) acephalorum episcopi in praeiudicio Chalcedonensis concilii, Justiniano principe compellente, damnare post mortem cum Iba et Theodoreto episcopis censuerunt, dum constet, eum laudabilium virorum testimoniis clarissime ecclesiae doctorem fuisse." Dieser Satz sagt: Die Bischöfe der Acephaler haben unter dem Druck Justinians beschlossen, Theodor nach dem Tode zu verurteilen, bis dass feststehe, dass derselbe, nach dem Zeugnisse lobenswerter Männer, ein glänzender Lehrer der Kirche gewesen. Aus diesen Worten muss

man wohl entnehmen, dass der Verfasser von der Gegenwart spricht; spräche Isidor, so müsste er von der Vergangenheit sprechen; dann würde man aber statt „censuerunt damnare“ das einfache „damnaverunt“ erwarten, ausserdem müsste unbedingt statt des präsentischen „dum constet“ das präteritale „dum constaret“ gebraucht sein. Die Gegenwart aber ist nach der Angabe „Justiniano principe compellente“ die Zeit des Kaisers Justinian (527—565), genauer die Zeit zwischen 544, wo der Dreikapitelstreit begann und 554, wo nach mannichfachem Schwanken die endgültige Verurteilung der Dreikapitel erfolgte. In dieser Zeit aber lebte der hl. Isidor noch nicht; er hat also auch das Kapitel über Theodor von Mopsuestia und somit den ersten Teil des Kataloges nicht geschrieben.

9. Den letzten Beweis und zugleich das äussere Zeugnis für die Notwendigkeit der Trennung des Kataloges in zwei selbständige Teile bieten die Handschriften[1]) der längeren und kürzeren Rezension. Die wichtigsten derselben sind die spanischen, die im Heimatlande Isidors selbst entstandenen. Von diesen sind uns besonders fünf bekannt. Eine derselben, der Codex Toletanus bietet die längere Fassung; da er aber erst dem 15. Jahrhundert angehört, also 800 Jahre nach Abfassung des Kataloges entstanden ist, kann sein Zeugnis nur von geringer Bedeutung sein. Die übrigen vier spanischen Handschriften bieten die kürzere Rezension; drei derselben oder gar alle vier übertreffen den Codex Toletanus bedeutend an Alter und so auch an Autorität; sie entstammen dem neunten und zehnten Jahrhundert. Nach dem Zeugnis der spanischen Handschriften ist also die kürzere Rezension als die ursprüngliche anzusehen. Von den nichtspanischen Handschriften ist bis heute keine bekannt, die früher als im 14. Jahrhundert geschrieben

[1]) Herr von Działowski giebt in den Kirchengesch. Studien IV, II, 88 ff. eine Zusammenstellung der wichtigsten Handschriften und genaue Beschreibung des grössten Teiles derselben; an seine Sammlung und seine Resultate lehnt sich der obige Beweis in engster Weise an.

wäre und die längere Rezension enthielte, ja unter drei Handschriften der Vaticana mit der längeren Fassung scheinen zwei nur die kürzere Rezension, aber in einer später durch Zuthaten erweiterten Form zu enthalten.[1]) Andererseits besitzen wir mehrere italienische Handschriften des zwölften oder gar elften bis sechzehnten Jahrhunderts, die die kürzere Fassung der „viri illustres" bieten. Damit ist aber die Frage nach dem Umfange des Schriftstellerkataloges des hl. Isidors wohl entschieden; erst im 15., frühestens gegen Ende des 14. Jahrhunderts finden wir die längere Rezension, die kürzere dagegen wird durch eine fortlaufende, wenn auch nicht zahlreiche Reihe von Handschriften vom 9. bis 16. Jahrhundert als die ursprüngliche und echte beglaubigt. Damit tritt aber zu den inneren Gründen für eine Trennung des Schriftstellerkataloges in zwei Teile das äussere Zeugnis der Handschriften hinzu: nur der zweite Teil kann dem hl. Isidor zugeschrieben werden, für den ersten ist ein anderer Verfasser anzunehmen.

§ 3. Berechnung der Abfassungszeit des ersten Teiles der „viri illustres."

Betrachtet man den ersten Teil der „viri illustres" als Eigentum des hl. Isidor von Sevilla, so ist es unmöglich, irgend welche Anhaltspunkte zu finden, die einen Schluss auf die Abfassungszeit zuliessen. Ganz anders aber ist es, nachdem wir uns haben entschliessen müssen, denselben von dem Werke des hl. Isidor zu trennen. Die Tendenz führt uns in die Zeit des Dreikapitelstreites. Dieser begann im Jahre 544; dieses Jahr 544 ist also der äusserste terminus a quo für die Abfassung des ersten Teiles des Kataloges. Das Kapitel über Ferrandus (XII) gewährt die Möglichkeit, denselben weiter hinauszuschieben. Aus dem Einleitungs-

[1]) Vergl. Kirschengesch. Studien IV. II 91 ff. bes. Anmerkung 1, Seite 93. In demselben Paragraphen finden sich Bibliothek und Signatur der oben kurz erwähnten Handschriften.

satze dieses Kapitels geht hervor, dass Ferrandus bei Abfassung desselben schon gestorben war.[1]) Er starb aber um das Jahr 550, nicht nach dieser Zeit; das Jahr 550 wird also annähernd den terminus a quo darstellen. Der terminus ad quem ist nicht direkt aus dem Inhalte der Kapitel zu erkennen; doch führt hier ein indirekter Weg zum Ziele. Bei der Abfassung des Kataloges ist die Chronik Viktors von Tonnuna[2]) nicht benutzt worden. Dieselbe lag jedoch im Bereiche des Verfassers, da Viktor wie dieser ein Afrikaner war; auch hatte er keinen Grund, sie nicht zu benutzen, da Viktor ebenso wie er ein Verteidiger der Dreikapitel war. Da die Chronik, die überdies die Zeit des Dreikapitelstreites eingehend behandelt, dennoch nicht benutzt worden ist, muss man wohl annehmen, dass sie noch nicht geschrieben war, als die „viri illustres" (erster Teil) entstanden. Da die Chronik jedenfalls im Jahre 566 erschien,[3]) muss man dieses Jahr wohl als terminus ad quem der Abfassung des Kataloges ansehen. Der Katalog entstand also in der Zeit von ungefähr 550—566. Der terminus ad quem lässt sich aber noch bedeutend nach dem Jahre 550 hin verschieben. Das siebente Kapitel berichtet über den afrikanischen Bischof Verecundus, doch schweigt es vollständig von seiner Entsendung nach Konstantinopel im Jahre 551, seinem dortigen Wirken für die Dreikapitel und seinem Tod im Kampfe für dieselben. Eine solche Nichtbeachtung der letzten Lebensschicksale eines Zeit- und Parteigenossen erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, der Verfasser des Kapitels habe sein Werk vor dem Eintritt der genannten Ereignisse, also wenigstens vor dem Jahre 552 geschrieben. Somit ergiebt sich fast genau die Mitte des sechsten Jahrhunderts (550 bis 552) als Abfassungszeit des ersten Teiles der „Viri illustres". — Zu demselben Resultat gelangt man auch auf einem zweiten

[1]) Ferrandus . . . multum in sacris scripturis floruisse asseritur, . . .

[2]) cf. § 1, Seite 79.

[3]) Die Chronik schliesst mit dem Jahre 566.

Wege unter alleiniger Beachtung des Kapitels über Theodor von Mopsuestia (IV). Die Abfassungszeit dieses Abschnittes ist schon oben (§ 2) auf die Zeit von 544—554 festgelegt worden. Diese Zeit lässt sich in engere Grenzen schliessen. Im Jahre 548 waren die Dreikapitel auch von Papst Vigilius durch das Judicatum verurteilt worden; im Jahre 550 wurde jedoch dieses Urteil wieder aufgehoben und die Entscheidung einer allgemeinen Synode vorbehalten, die denn auch im Jahre 553 stattfand. Auf die Zwischenzeit (550—53), in der man dem Zusammentreten und der zukünftigen Entscheidung der Konzilsväter entgegensah, bezieht sich aber wohl die Angabe des Kapitels über Theodor: „dum constet, eum laudabilium virorum testimoniis clarissime ecclesiae doctorem fuisse.“[1]) Da dieser Satz auf den Beschluss vom Jahre 550 hinweist, von der Verurteilung Theodors im Jahre 553 aber nichts berichtet wird, ja sogar zu erkennen ist, dass dieses Urteil noch nicht gefällt sei, kann das Kapitel weder vor 550 noch nach 553 geschrieben sein. Damit ergiebt sich aber als Abfassungszeit des ersten Teiles des Kataloges, in dem sich die Angaben über Theodor finden, die Mitte des sechsten Jahrhunderts, dasselbe Resultat, das schon einmal gefunden worden ist.

§ 4. Versuch, die Person des Verfassers des ersten Teiles des Kataloges zu finden und in dem afrikanischen Bischof Pontian nachzuweisen.

In weiteren Umrissen ist in dem Vorhergehenden die Person des Verfassers des ersten Teiles der „viri illustres“ schon bestimmt worden. Darnach ist derselbe ein Afrikaner und Verteidiger der Dreikapitel. Bei genauerer Beachtung der Kapitel tritt sein besonderes Interesse für die Sache Theodors (Ferrandus. c. XII) in den Vordergrund, und der Abschnitt über Eusebius (X) zeichnet ihn als heftigen Gegner

[1]) Vergl. auch die Gesamtheit des Satzes und die Ausführungen zu demselben, § 2, Seite 98 und 99.

Dioskurs und seiner Irrlehren.[1]) Eine nähere Bestimmung der Person lässt sich aus den Kapiteln selbst wohl nicht herleiten; doch ein sachlicher Zusammenhang zwischen dem Kapitel über Ferrandus und dem Briefe eines Bischofs Pontian an Kaiser Justinian liefert die Indicien, auf die Person des Verfassers selbst zu schliessen. Derselbe Gedanke nämlich, den das Zitat in dem Kapitel über Ferrandus ausspricht, findet sich auch in dem Briefe Pontians; dazu kommt noch, dass beide, Brief und Zitat, zwei andere Gründe, die Ferrandus in seinem Schreiben, dem das Zitat entnommen worden ist, zur Verteidigung der Dreikapitel anführt, nicht erwähnen. Da uns von Pontian weiter keine Schrift als der genannte Brief erhalten ist, so müssen wir versuchen, uns aus diesem allein ein Bild Pontians zu verschaffen, um es alsdann mit dem von dem Verfasser des Kataloges gewonnenen zu vergleichen. — Die Worte des Briefes[2]): „Dignatus es nos in Africanis partibus commorantes litteris admonere, qualem fidem teneas et defendas . . .“ nennen den Verfasser direkt einen Afrikaner. Der ganze Inhalt des Briefes zeichnet ihn als Verteidiger der Dreikapitel. Die Worte: „dicta possumus respicere, non auctores dictorum iam mortuos praecipiti condemnatione damnare . . .“ „Et quid nobis cum mortuis inire bellum, ubi nulla invenitur in congressione victoria?“ zeigen sein besonderes Interesse für die Sache Theodors von Mopsuestia. Der warnende Hinweis endlich: „Sed timeo, piissime imperator, ne sub obtentu damnationis istorum Eutychiana haeresis erigatur: et dum minima indicia non spernimus, ad maiorem haeresim collisionemque veniamus“ erinnert deutlich an „Eusebius“ (X), wo sich der Verfasser scharf gegen den Monophysitismus ausspricht. Dies ist das Bild, das sich über Pontian seinem Briefe entnehmen lässt. Es stimmt genau mit dem überein, das aus dem

[1]) cf. § 2, Seite 92, 93 u. 97.

[2]) Minge, ser. lat. LXVII, 998.

ersten Teile des Kataloges von dessen Verfasser gewonnen wurde. Die ausgesprochene Vermutung der Identität beider Verfasser ist dadurch wohl wahrscheinlich gemacht.

Kann man Pontian die erste Hälfte der „viri illustres“ des hl. Isidor von Sevilla zuschreiben, so findet sein Werk in dem Kapitel über Ferrandus einen schönen, harmonischen Abschluss[1]). Denn in diesem Falle führte er seine Schrift nicht nur bis auf seine Zeit und einen seiner Zeitgenossen, sondern stellte sich selbst, absichtlich oder unabsichtlich, an das Ende seiner Autorenschar, sprach unter dem Zitate aus „Ferrandus“ von seinem eigenen Denken und Streben, das er zusammenfasste in seiner „epistola ad Justinianum imperatorem“ und unterschrieb dadurch sein Werk zwar nicht mit seinem Namen, aber doch mit seiner Gesinnung[2]).

§ 5. Unechte Kapitel des zweiten Teiles des Kataloges.

Durch Vermittelung des Herrn Prof. Dr. Sdralek war es möglich, über die für die Trennung des Kataloges in zwei von einander unabhängige Schriften ausschlaggebenden spanischen Handschriften von Herrn P. Guillelmus Antolin, dem Vorsteher der Real biblioteca de San Lorenzo, Escorial, genaue Angaben zu erhalten.[3]) Unter diesen ist von besonderer Wichtigkeit der Bericht über cod. J. II. 10, der den Umfang, d. h. die Kapitelüberschriften der „viri illustres“ des hl. Isidor von Sevilla enthält. Die Angaben des cod. J. II. 10. sind im 18. Jahrhundert dem Codex Gotticus der

[1]) Ueber das Kapitel über Petrus, das gewöhnlich am Ende des ersten Teiles steht, und seine Versetzung in den zweiten Teil vgl. § 5.

[2]) In § 5 wird versucht werden, die c. c. über Fulgentius und Facundus aus dem zweiten in den ersten Teil zu versetzen. Es würde alsdann Facundus nach Ferrandus, also an das Ende des ersten Teiles, zu stehen kommen. Da Facundus ein Afrikaner und zugleich der schärfste Vertreter der Dreikapitel ist, würde auch mit ihm der Katalog einen seiner Tendenz sehr entsprechenden Abschluss finden.

[3]) Auch an dieser Stelle danke ich beiden Herren für ihre freundlichen Bemühungen.

Kirche von Leon entnommen, einer Handschrift, die im 858. Jahre der westgotischen Ära, also im Jahre 820 unserer Zeitrechnung entstand. Danach ist der cod. gottic. die älteste Handschrift der „viri illust.“, die wir heute besitzen; er und die aus ihm entnommene Abschrift vermögen den besten Aufschluss über den Umfang des Schriftstellerkataloges zu geben. Beachtet man ferner, dass der cod. gotticus nicht nur das älteste Zeugnis ist, sondern auch im Heimatlande Isidors entstand, dass selbst Spanier auf Grund seiner Autorität die Schrift ihres Landsmannes und grossen Bischofs um eine verhältnismässig bedeutende Anzahl von Kapiteln verkürzen, so darf wohl nicht daran gezweifelt werden, dass der Umfang des Kataloges, wie der cod. gotticus ihn bietet, der ursprüngliche und echte sei. Damit aber wird man vor eine bisher unerörterte Frage gestellt, die Frage nach der Integrität einer Anzahl von Kapiteln, die sich heute im zweiten Teile des Kataloges finden, im cod. gotticus aber nicht vorhanden sind. Nach dem Zeugnis der Abschrift dieses Codex umfasst der echte Katalog des hl. Isidor nur folgende Kapitel: Osius, Itacius, Siricius[1]), Itacius[1]), Paulinus, Proba, Joannes, Possidonius, Primasius, Proterius, Paschasinus, Julianus, Eugipius, Eucerius, Justinianus imperator, Justinianus, Martinus, Avitus, Victor, Joannes, Gregorius, Leander, Licinianus, Severus, Joannes und Eutropius. Es werden also nur 25 oder 26 Autoren in je einem Kapitel behandelt. Dann scheiden aber aus dem zweiten Teile des Kataloges wie er heute vorliegt folgende Kapitel als unecht

[1]) Siricius und Itacius finden sich in der im Escorial befindlichen Abschrift nicht, doch sind dieselben in cod. gott. vorhanden, wie in der Abschrift selbst vermerkt wird: „In codice gottico . . . reperiuntur qui de viris illustribus scripsere, Hieronymus, Gennadius, Isidorus, alii. Sed in Isidoro desunt sub initium aliquot scriptores, nam ex 13 illis prioribus, qui in nonnullis editionibus reperiuntur et num Isidoro tribuendi sint nec ne, jure merito dubitatur, tantum comparent Osius, qui familiam ducit, Itacius episcopus, Siricius, Paulinus Presbiter. Pro reliquos novem Isidoro abiudicandos facile censemus ex fide nostri codicis, qui et magnae auctoritatis est et antiquitatis.“ Vergl. auch § 1, Seite 80 ff.

aus: Marcellinus, Fulgentius, Facundus, Sedulius, Hilarius, Apringius, Justus, Dracontius und Maximus, Kapitel, die nach dem Zeugnis der heute bekannten Handschriften erst mehr als 100 Jahre nach Abfassung des cod. gotticus und mehr als 300 Jahre nach dem Tode des hl. Isidor in dessen Kataloge erscheinen. Wenn auch das Zeugnis des cod. gott. wohl allein schon stark genug ist, die nicht in ihm enthaltenen Kapitel als interpolirt auszuschliessen, so darf man aber doch wohl die Frage aufwerfen: erhellt die Unechtheit nicht auch aus anderen Gründen, lässt sich nicht wenigstens bei einem oder dem anderen Kapitel der Weg verfolgen, auf dem es in den Katalog gelangte? Die Beantwortung dieser Frage möge im folgenden versucht werden.

Das erste als unecht bezeichnete Kapitel ist das über Marcellinus, das erste im zweiten Teile des Kataloges. Die Interpolation, die der cod. gotticus bezeugt, bezeugen in gleicher Weise die ihm an Autorität zunächst stehenden spanischen Handschriften [1]) des zehnten Jahrhunderts. Damit ist aber die Frage nach der Zugehörigkeit allein durch äussere Zeugnisse entschieden, das Kapitel über Marcellinus ist aus dem zweiten Teil des Kataloges auszuscheiden. Wie erklärt sich aber sein späteres Auftreten in demselben? Da der Katalog aus zwei Teilen besteht, liegt die Vermutung nahe, dass Marcellin bei der Vereinigung beider Teile aus der ersten Hälfte, dem Kataloge Pontians, in die zweite, den Katalog Isidors, übertragen worden sei. Diese Vermutung könnte vielleicht durch folgende Gründe gestützt werden. 1. Die ältesten Handschriften, die nur den zweiten Teil enthalten, widmen Hosius ein Kapitel, ein Kapitel über Marcellin aber findet sich in ihnen nicht; die jüngeren Handschriften dagegen, die beide Teile umfassen, führen Hosius nicht mehr im zweiten, sondern im ersten Teile, zeigen aber im zweiten ein früher nicht vorhandenes Kapitel über

[1]) Escorial, cod. d. I. 2. anni 976, Escorial, cod. d. I. 1. anni 992. Auch Escorial, cod. & IV. 23. saeculi XVI. Abschrift eines Alten.

Marcellin, eine Erscheinung, die leicht an eine Auswechslung beider Kapitel gegeneinander denken lässt. 2. Eine Auswechslung ist umso wahrscheinlicher, als beide Kapitel, das eine ganz, das andere zum grossen Teil von Hosius berichten. 3. Die Wahrscheinlichkeit wird noch dadurch verstärkt, dass Marcellin im zweiten Teil genau die Stelle einnimmt, aus der Hosius herausgenommen worden ist, Hosius nach seiner Übertragung in den ersten Teil aber gerade die Stelle, die für Marcellin geeignet erscheint. 4. Durch die Übertragung des Kapitels über Hosius ist die chronologische Folge der Kapitel des ersten Teiles durchbrochen worden; dieser Verstoss, den der Interpolator leicht hätte vermeiden können, findet seine natürliche Erklärung, wenn durch Hosius eine durch Herausnahme von Marcellin entstandene Lücke ausgefüllt werden sollte. 5. Beachtet man endlich, dass im Laufe der Zeit mehrere Abschnitte des zweiten Teiles, vielleicht zum Zwecke enger Verknüpfung, in den ersten Teil übertragen worden sind, so liegt die Vermutung nahe, dass umgekehrt auch ein oder mehrere Kapitel des ersten Teiles, zumal unter Annahme derselben Tendenz, in den zweiten Teil versetzt worden sind. Ein solches Kapitel könnte aber das über Marcellin sein, das ja aus dem zweiten Teil ausgeschieden werden muss.[1])

[1]) Herr v. Działowski begründet eingehend eine mögliche Verbindung der Kapitel über Hosius und Marcellin, Kirchengesch. Studien IV, II, 99, Anm. 2. — Man könnte vielleicht vermuten, dass in dem heutigen Kap. über Hosius schon eine solche Verbindung vorliegt. Dasselbe besteht aus zwei Abschnitten, von denen der zweite über das Ende des Bischofs berichtet. Unter luciferianischer Tendenz berichtet das Kap. „Marcellin" über Hosius Tod. Auf diesen Bericht könnte wohl der zweite Abschnitt über Hosius im Wesentlichen zurückgehen. Derselbe würde alsdann bei Übertragung des Kap. über M. als Erinnerung an dasselbe im ersten Teil zurückgeblieben und mit dem aus dem zweiten in den ersten Teil übertragenen Kap. über Hosius zu einem Kapitel von zwei Abschnitten verbunden worden sein. Diese Vermutung ist nur berechtigt, wenn das echte K. über Hosius nur einen Abschnitt umfasst; dieses wird aber

Ein zweites Kapitel, das nach dem Zeugnis des cod. gotticus nicht auf den hl. Isidor zurückgeht, ist das über Fulgentius (XXVII). In seinen beiden Schlusssätzen[1]) erinnert dasselbe unleugbar an Isidor; doch ist dies nicht unbedingt als Zeichen der Echtheit aufzufassen, da ein Interpolator gerade durch Hinzufügung am Ende der Angaben leicht eine Verähnlichung des unechten Kapitels mit den echten Abschnitten herbeiführen konnte. Gehört Fulgentius nach dem Zeugnis der ältesten Handschrift nicht in den zweiten Teil des Kataloges, so liegt es, wie bei Marcellin, sehr nahe, in ihm einen Abschnitt des ersten Teiles zu vermuten. In diesem Teile findet sich ein Kapitel über Ferrandus, den Schüler des Fulgentius; dem grösseren Lehrer des grossen Schülers ist aber eigentümlicherweise ein solches nicht gewidmet. Nun findet sich aber in dem Kapitel über Ferrandus die Angabe „multasque cum beato Fulgentio propositiones alternis epistolis habuisse narratur"; in derselben wird bei Fulgentius keinerlei Standesangabe gemacht, er wird gleichsam als bekannt vorausgesetzt. Als bekannt konnte er aber vorausgesetzt werden, wenn ein Kapitel über Fulgentius vorausging; ein solches findet sich nun aber unter den Kapiteln des zweiten Teiles; da es aus diesem ausgeschieden werden muss, im ersten Teil aber eine sehr geeignete Stelle finden würde, so könnte es wohl in diesen versetzt werden. Fulgentius war ebenso wie Ferrandus Afrikaner; auch aus diesem Grunde passt er sehr wohl in einen Katalog, in dem besonders Afrika Berücksichtigung findet. Zu den als unecht bezeichneten Kapiteln gehört

wahrscheinlich auf Grund des Zeugnisses der öfter erwähnten Handschriften des 10. Jahrh. cod. d. I. 1 u. d. I. 2. Escorial, welche des K. über Hosius kürzer als es heute gewöhnlich gefunden wird (Migne) bieten. Eine genauere Angabe kann leider nicht gegeben werden.

[1]) „Sors melior, cui delicias omnium librorum eius praestiterit Dominus" erinnert an d. Schluss d. K. über Gregor: „Felix tamen et nimium felix, qui omnia studiorum eius potuit cognoscere." — Claruit... ist die gewöhnliche Schlussform der echten Kapitel.

ferner das über Facundus (XXXII). Facundus war Afrikaner und Verteidiger der Dreikapitel und zwar der bedeutendste, alles Momente, die es nahe legen, ihn in den Katalog des Afrikaners und Verteidigers der Dreikapitel zu versetzen, da er nach dem Zeugnis des cod. gotticus aus dem Kataloge des hl. Isidor ausgeschieden werden muss.[1])

Ein weiteres im cod. gotticus nicht vorhandenes Kapitel ist das über Sedulius (XX). Das Zeugnis der ältesten Handschrift, die dieses Kapitel als unecht verwirft, wird durch die Unsicherheit verstärkt, die auch einige jüngere codices in Bezug auf Sedul verraten. So findet sich in dem codex Toletanus, einer span. Handschrift des 15. Jahrhunderts mit längerer Rezension, sowohl im zweiten als auch im ersten Teil des Kataloges ein Kapitel über Sedul.[2]) Dieselbe Erscheinung findet sich in Urbinas[2]) 382, einer Handschrift der Vaticana. Vallicellana C. 23,[3]) eine Handschrift des 16. Jahrhunderts, führt Sedul an zwölfter Stelle, mitten unter Kapiteln auf, die nicht auf Isidor zurückgehen, kurz, Jahrhunderte hindurch bleibt der Zweifel an der Echtheit der Angaben über Sedul in den Handschriften ausgeprägt. Dieser Zweifel wird noch verstärkt durch innere Gründe, die für die Unechtheit des Kapitels sprechen. Dasselbe umfasst nämlich nur einen einzigen Satz, der weder eine Zeitangabe enthält, noch den Ort der Thätigkeit Seduls angiebt, noch eine genügende Übersicht über seine litterarische Thätigkeit gewährt, Mängel, die einem vollkommenen Kapitel wenigstens nicht gleichzeitig anhaften dürften. Von den Schriften des Dichters wird nur das „carmen paschale“ genannt; doch wird eigentümlicherweise nicht der Titel, sondern nur ein kurzer Überblick über den Inhalt gegeben. Aber gerade diese

[1]) Die Schlussformel: Claruit . . . ist zu erklären wie bei dem K. über Fulgentius; auch andere Schwierigkeiten, die sich durch die Übertragung ergeben könnten, bilden keine unlösbaren Rätsel.

[2]) Kirchengesch. Studien IV. II. 90.

[3]) Kirchengesch. Studien IV. II. 95.

Eigentümlichkeit, den Inhalt zu zeichnen, bietet die Handhabe, das Auftreten des durch äussere und innere Gründe als unecht bezeugten Kapitels zu erklären. Dasselbe ist kein unabhängiges Kapitel, sondern wohl nur die Randbemerkung eines Rezensenten zu dem echten Kapitel über die Dichterin Proba (XVIII). Eine Nebeneinanderstellung eines Teiles dieses Kapitels und der vollen Angabe über Sedul möge dies verdeutlichen.

Proba, ... femina iccirco inter viros ecclesiasticos posita sola, pro eo quod in laude Christi versata est, componens centonem de Christo vergilianis coaptatum versiculis. . . .	Sedulius presbyter edidit tres libros dactylico heroico metro compositos, quorum primus signa et virtutes veteris testamenti potentissime resonat, reliqui vero gestorum Christi sacramenta vel miracula intonant.

Isidor berichtet von Proba, dass dieselbe einen cento de Christo in vergilianischen Versen geschrieben habe. Dazu vermerkt der Rezensent, dass Sedul ebenfalls im Versmasse Vergils die Thaten Christi verherrlicht habe. Da dies aber nicht in dem ganzen carmen paschale, sondern nur in dem zweiten und dritten Buche geschieht, dies aber nicht durch den Titel zum Ausdruck kommt, sah sich der Rezensent genötigt, kurz den Inhalt des Werkes zu zeichnen und dadurch den Teil desselben kenntlich zu machen, der nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt mit Probas cento de Christo übereinstimmt. Ist so das Kapitel über Sedul nur Marginalnote, so ist damit auch sofort die natürliche Erklärung der oben angedeuteten Mängel gegeben: Orts- und Zeitbestimmung sind in dem gegebenen Falle durchaus nicht Zweck der Marginalnote und die Unvollständigkeit in der Aufzählung der Werke Seduls ergiebt sich notwendig aus dem Wesen der Marginalnote, die ja nur ein einziges Werk erwähnen will und darf, dasjenige, welches dem Rezensenten durch Isidors Angabe über

den Cento in die Erinnerung gerufen wurde. Auch eine Erklärung für den Übergang der Randbemerkung in ein selbständiges Kapitel lässt sich wohl geben; nachdem die Angaben über Sedul Jahrhunderte lang, wie später gezeigt werden wird, als Randnote von ihrem Kapitel unterschieden worden waren, gingen dieselben, jedenfalls durch Versehen eines unkundigen Abschreibers, in den Text des Kataloges selbst über.

Das nächste der dem hl. Isidor abgesprochenen Kapitel ist das über Hilarius (XXIX). Durch verschiedene Gründe kann das schon allein zwingende Zeugnis des cod. gotticus noch verstärkt werden. Zunächst fällt es auf, dass die Angaben über Hilarius, nur einen einzigen, nicht einmal längeren Satz umfassen und so in Bezug auf ihren Umfang sich von den echten Kapiteln scharf unterscheiden. Dieser eine Satz bietet überdies weder die dem Kataloge eigentümliche Zeitbestimmung, noch eine hinreichende Übersicht über die litterarischen Arbeiten des Bischofs, Mängel, die auch bei dem unechten Kapitel über Sedul Bedenken erregten. Auch die Stellung, die Hilarius in der Reihe der Autoren einnimmt, lässt auf Interpolation schliessen. Hilarius durchbricht nämlich die im Kataloge innegehaltene chronologische Folge, was sicher nicht geschehen würde, falls der hl. Isidor ihn in die Schar seiner Schriftsteller eingereiht hätte, da dieser die Lebenszeit des Bischofs von Arles genau kannte. Der schwerwiegendste innere Grund jedoch, der zum Zweifel an der Echtheit führt, liegt darin, dass Hilarius schon von Gennadius in seinem Schriftstellerkataloge behandelt wird, und daher der hl. Isidor, der diesen Katalog kannte, gar keinen Grund hatte, dem Bischof von Arles noch einmal ein Kapitel zu widmen. Geht aber so Hilarius auf Grund innerer und des schwerwiegendsten äusseren Zeugnisses nicht auf Isidor zurück, so muss versucht werden, sein Erscheinen im Kataloge zu erklären. Vor dem Kapitel über Hilarius findet sich das über Eucherius, über

dessen wahrscheinliche Interpolation später gehandelt werden wird;[1]) vor Eucherius wird über Fulgentius berichtet, dessen Kapitel als unecht aus dem zweiten Teile des Kataloges, wie früher gezeigt worden, ausscheidet. Damit käme aber Hilarius unmittelbar hinter Eugipius zu stehen. Vergleicht man den Anfang dieses Kapitels mit der kurzen Bemerkung über Hilarius, so ist eine Aehnlichkeit unverkennbar, wie eine Nebeneinanderstellung zeigen möge.

Eugipius . . . ad quendam Paschasium diaconum libellum de vita sancti monachi Severini transmissum brevi stilo composuit. . . .	Hilarius, Arelatensis episcopus, scripsit vitam parentis et praedecessoris sui sanctissimi ac venerabilis Honorati episcopi, suavi ac praeclaro praedictatam eloquio.

Da das Kapitel über Hilarius nicht ursprünglich ist, wird es wohl als Marginalnote zu dem angegebenen Satze des ihm unmittelbar vorhergehenden Kapitels über Eugipius angesehen werden können, als Randbemerkung, die im Laufe der Zeit von einem unkundigen Abschreiber seinem Kapitel als pars integra des Kataloges nachgesetzt wurde. Ist die Auffassung als Marginalnote richtig, so müssen durch dieselbe die Eigentümlichkeiten und Mängel eine befriedigende Erklärung finden, die früher bezüglich der Angaben über Hilarius hervorgehoben worden sind. Die auffallende Kürze ist direkt ein Merkmal der Marginalnote, der Mangel der Zeitbestimmung erklärt sich ebenfalls durch dieselbe, die Aufzählung nur eines einzigen Werkes ist durch sie bedingt, da neben der Angabe über des Eugipius „vita sancti Severini“ als Randbemerkung kein anderes Werk des Hilarius als seine „vita sancti Honorati“ genannt werden durfte; endlich hatte der Schreiber einer Marginalnote auch keine Rücksicht zu nehmen auf chronologische Folge und ein schon früher von Gennadius verfasstes Kapitel über Hilarius. —

[1]) cf. § 5.

Auf Hilarius folgt das Kapitel über Apringius (XXX). Auch dieses ist nach dem Zeugnis des cod. gotticus als unecht auszuscheiden. Obgleich demselben die wesentlichen Bestandteile eines echten Kapitels nicht abgesprochen werden können, trägt es in sich selbst ein Merkmal, das auf den Rezensenten des Kataloges als seinen Verfasser hinweist. Dieses Merkmal ist die scharfe, hervorstechende Charakterisierung des Stils des in dem Kapitel genannten Apokalypsenkommentars, eine Charakterisierung, die sich bei allen in den unechten Abschnitten genannten Werken, bisweilen mit ganz ähnlichen oder gar denselben Worten, wiederfindet, in den unzweifelhaft echten Kapiteln jedoch fast nie in so ausgesprochener Weise hervortritt.[1]) Eine zweite unterscheidende Eigentümlichkeit der Angaben über Apringius ist die persönliche Redeweise des Satzes: „Scripsit (sc. Apringius) et nonnulla, quae tamen ad notitiam nostrae lectionis minime pervenerunt,“ die dem hl. Isidor in den echten Kapiteln nicht eigen ist und unwillkürlich die Vermutung wachruft, dass wir in den Angaben über Apringius ein Kapitel vor uns haben, das den Bericht eines Rezensenten an den Autor des Kataloges selbst darstellt.[2]) Dieser Bericht oder vom hl. Isidor auch ganz unabhängige Zusatz, der jedenfalls eine Lücke, die wirklich vorhanden ist, ausfüllen sollte, wurde bis ins neunte Jahrhundert von den echten Kapiteln des Kataloges unterschieden, ging aber im zehnten Jahrhundert jedenfalls auf die bei der Besprechung der Marginalnoten angedeutete Weise in den Text selbst über. — Das deutliche, persönliche Hervortreten des Autors, das der hl. Isidor vermeidet und als unterscheidendes Merkmal der unechten An-

[1]) Um eine Wiederholung zu vermeiden wird eine Zusammenstellung der charakteristischen Stilzeichnungen des Rezensenten erst bei der Bestimmung der Person desselben gegeben werden; § 6, Seite 128 Anm. 1.

[2]) Ist die ausgesprochene Vermutung richtig, so ergiebt sich aus ihr: Autor und Rezensent sind Zeitgenossen. Dieses Resultat ergiebt sich später auf anderem Wege.

gaben über Apringius hervorgehoben worden ist, findet sich auch in dem Kapitel, welches in den heutigen Ausgaben des Kataloges mit Justus überschrieben ist. In ganz analoger Weise müsste man aus dem Schlusssatze dieses Kapitels: „Huius (sc. Justi) quoque fratres Nebridius et Elpidius quaedam scripsisse feruntur, quibus quia incogniti sumus, magis reticenda fatemur“ schliessen, dass auch diese Angaben auf den Rezensenten zurückzuführen seien. Was der innere Grund vermuten lässt, findet seine Bestätigung durch das älteste äussere Zeugnis; nach dem cod. gotticus ist nämlich auch das Kapitel über Justus aus der Zahl der auf den hl. Isidor zurückgehenden Kapitel auszuscheiden. Die Worte des Rezensenten, er bekenne, über Nebridius und Elpidius nichts berichten zu können, lassen sehr leicht vermuten, dass derselbe auf eine direkte Anfrage des hl. Isidor nach der litterarischen Thätigkeit der beiden genannten Bischöfe antworte. Doch ist es nicht notwendig, bei der Erklärung des Auftretens des Abschnittes über Justus in dem Werke Isidors sich auf diese Vermutung zu stützen. Derselbe findet nämlich eine leichte Erklärung als Marginalnote zu dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel über Justinian (XXXIII). Durch die ersten Worte desselben: „Justinianus . . . ex quatuor fratribus episcopis eadem matre progenitis unus, scripsit . . .“ sah sich der Rezensent gleichsam herausgefordert, die Brüder Justinians, Justus, Nebridius nnd Elpidius zu nennen und als Randbemerkung kurz zu verzeichnen, was er von ihnen wusste.

Ein weiteres im Anfange dieses Paragraphen als unecht bezeichnetes Kapitel ist das über Drakontius. Auch ohne das Zeugnis des cod. gotticus könnte man wohl berechtigterweise die Integrität der Angaben über Drakontius bezweifeln; denn schwerlich kann ein einziger aus nur wenigen Worten bestehender Satz, der weder eine Standes- noch Orts- noch Zeitangabe bietet als selbständiges Kapitel betrachtet werden. Dazu kommt noch, dass Drakontius die chrono-

logische Folge der Autoren durchbricht,[1]) und endlich ist auch die Aufzählung der Werke des Dichters eine unvollständige. Sicher würde der hl. Isidor, wenn er den Abschnitt über Drakontius geschrieben hätte, neben dem „Hexaëmeron creationis mundi“ auch die „satisfactio“ des Dichters, die ihm bekannt war, genannt haben; da dies aber nicht der Fall ist, gehen die unvollständigen Aufzeichnungen über Drakontius nicht auf ihn zurück. Wie gelangten dieselben aber dann in seinen Katalog? Dem Kapitel über Drakontius geht unmittelbar das über Avitus (XXXVI) voran. Wie eine Nebeneinanderstellung darthun möge, ist es leicht als ehemalige Marginalnote desselben zu erkennen.

Avitus . . . edidit quinque libellos heroico metro compositos, quorum primus est de origine mundi, secundus . . .	Dracontius composuit heroicis versibus Hexaëmeron creationis mundi, et luculenter quidem composuit et scripsit.

Zu dem Berichte Isidors, dass Avitus heroico metro de origine mundi geschrieben habe, vermerkt der Rezensent, dass Drakontius dasselbe Thema in demselben Versmass behandelt habe. Dieser eine Vermerk ist der ganze Inhalt der Angaben über Drakontius, unzureichend für ein echtes Kapitel, aber vollständig genügend für eine Marginalnote, die von den Schriften des Drakontius ja nur jene eine nennen durfte, die dasselbe Thema behandelt, über welches auch Avitus schrieb. Wie die Unvollständigkeit in der Aufzählung der Werke des Dichters, so finden auch die übrigen Mängel des Kapitels durch seine Auffassung als Marginalnote ihre natürliche Erklärung. Seine Aufnahme in den Katalog ist wohl in der Weise zu denken, wie dies bei „Sedul“, „Hilarius“ und anderen unechten Kapiteln dargelegt worden ist.

Das letzte Kapitel, welches auf Grund des Zeugnisses des cod. gotticus dem hl. Isidor abgesprochen werden muss,

[1]) Mit Drakontius durchbricht auch zugleich Avitus die chronologische Folge; eine genügende Erklärung ist schwer zu geben.

ist das über Maximus von Saragossa. Da dieses Kapitel gerade das letzte des Kataloges ist, sich also an jener Stelle findet, die am ehesten eine Zuthat zuliess, und neben dem cod. gotticus auch einige andere Handschriften dasselbe nicht enthalten,[1]) so darf an dem Zeugnis der ältesten Handschrift wohl nicht gezweifelt werden. Es ist leicht möglich, dass der Schlusssatz des Kapitels über Johannes von Gerunda als Ausgangspunkt der Angaben über Maximus angesehen werden muss, da dieser den Rezensenten der „viri illustres" leicht veranlasst haben könnte, neben der Chronik des Johannes die des Bischofs Maximus zu vermerken; eine Nebeneinanderstellung der betreffenden Angaben möge dies verdeutlichen.

. . Addidit (Joannes) in libro Chronicorum . . . historico compositoque sermone valde utilem historiam.	. . Scripsit (Maximus) et brevi stilo historiolam de iis, quae temporibus Gothorum in Hispaniis acta sunt, historico et composito sermone.

Da jedoch in dem Kapitel über Maximus auch noch einige andere, wenn auch ganz allgemeine Angaben gemacht werden, so ist es vielleicht richtiger, dasselbe als unabhängigen Zusatz zu erklären. Doch wie dem auch sein möge, in jedem Falle gehen die Angaben auf denselben Rezensenten zurück, der auch die Marginalnoten hinzufügte und durch den Abschnitt über Apringius den Katalog um ein selbständiges Kapitel erweiterte, denn die in allen unechten Kapiteln wiederkehrende ausgeprägte Stilzeichnung[2]) bietet auch der Bericht über Maximus und das bei „Iustus" und „Apringius" hervorgehobene persönliche Hervortreten des Rezensenten findet sich auch bei „Maximus" wieder.[3])

[1]) Codex Mediceus u. cod. Florentinus; cf. S. 124. Anm. 1.

[2]) Vergl. § 6, Seite 128 Anm. 1.

[3]) „Sed et multa alia scribere dicitur (Maximus), quae necdum legi".

Gleichzeitig mit den übrigen von dem Rezensenten erwähnten Autoren ging auch Maximus nach dem Zeugnis der heute bekannten Handschriften im zehnten Jahrhundert in den Katalog über und schliesst seitdem gewöhnlich die Reihe der „viri illustres" des hl. Isidor von Sevilla.

Mit der Besprechung des Kapitels über Maximus von Saragossa ist die im Anfang des Paragraphen gezeichnete Aufgabe wohl erledigt. Es hat sich darthun lassen, dass das schon allein sehr schwerwiegende Zeugnis des cod. gotticus für die Interpolation einer Reihe von Kapiteln in den meisten Fällen noch durch innere oder auch äussere Gründe erhärtet, und bei allen unechten Angaben der Weg wenigstens angedeutet werden kann, auf dem sie im Laufe der Zeit in den Katalog gelangten. Im folgenden ist nun noch von einigen Kapiteln zu handeln, deren Interpolation zwar nicht auf Grund der Angaben des cod. gotticus behauptet werden kann, deren Echtheit aber aus anderen Gründen bezweifelt werden muss. — Am Ende des ersten Teiles des Kataloges findet sich das Kapitel über Petrus von Ilerda. Obgleich Petrus zugleich mit den übrigen Autoren Pontians nach der Vereinigung beider Teile (ca. 1400, cf. § 8) zum Gesamtkataloge zum ersten Mal erscheint, ist dies kein entscheidender Beweis dafür, dass er stets dem ersten Teile angehört habe, da in einem Zeitraum von mehr als achthundert Jahren[1]), für den uns keine Handschrift erhalten ist, der Katalog Pontians Veränderungen, beziehungsweise Erweiterungen unterworfen gewesen sein kann. Aus verschiedenen Anzeichen muss sogar geschlossen werden, dass Petrus nicht immer unter den Autoren des afrikanischen Bischofs gestanden habe. Schwerlich kann man nämlich annehmen, dass Pontian seine Schrift mit einem Kapitel endete, das nur einen einzigen Satz umfasst, mit einem Berichte, dessen Kürze Zweifel erweckt, ob man es hier überhaupt mit einem selbständigen

[1]) Von der Abfassung des ersten Teiles bis zu seiner Vereinigung mit dem zweiten (550 bis ca. 1400).

Kapitel zu thun habe. Schwer kann man auch glauben, dass der Afrikaner, der vor allem die Kirche Afrikas berücksichtigte, sein Werk gerade mit einem Manne geschlossen haben sollte, der weder Afrikaner war, noch in irgend einer Beziehung zur afrikanischen Kirche stand, dass er an das Ende einer Schar von Autoren, die fast alle mitten im Kampfe der Irrlehren standen, den unbekannten Bischof von Ilerda in Spanien gestellt habe, der in ruhigen Zeiten still am Ausbau der Liturgie arbeitete[1]. Beachtet man endlich noch, dass die Angaben über Petrus das Schlusskapitel des Kataloges (1. Teil) bilden, also gerade diejenige Stelle einnehmen, die für einen Zusatz am geeignetsten ist, so kann man leicht vermuten, dass dieselben eine im Laufe der Zeit angefügte Erweiterung sind. Eine Stütze findet diese Vermutung darin, dass eine Erweiterung des Kataloges Pontians vor seiner Vereinigung mit dem des hl. Isidor wirklich stattgefunden hat, denn wie schon früher gezeigt worden ist, sind auch die Kapitel über Rufinus und Itacius, Gallaeciae episcopus, nicht ursprünglich, sondern spätere Zusätze. Da aber diese Zusätze dem zweiten Teile des Kataloges entnommen worden sind, so liegt es nahe, auch in dem Kapitel über Petrus einen Bestandteil der zweiten Hälfte zu sehen. Gestützt wird diese Annahme noch dadurch, dass der Bischof von Ilerda ein Spanier ist, der zweite Teil des Kataloges aber die Spanier bevorzugt. Im cod. gotticus finden sich nun aber die Angaben über Petrus nicht, dieselben gehen also auch nicht direkt auf den hl. Isidor zurück; es steht jedoch nichts im Wege, sie auf den Rezensenten seines Kataloges zurückzuführen, der ebenfalls die Spanier bevorzugte und möglicherweise auch der Verfasser der unechten

[1] Auch die richtige chronolog. Einreihung des Bischofs von Ilerda kann sehr in Zweifel gezogen werden. Da er unmittelbar auf Ferrandus folgt, müsste er um das Jahr 550 gelebt haben, vgl. S. 140. Anm. 1.

Kapitel des ersten Teiles „Rufinus"[1]) und „Itacius"[2]) ist. Die Zusätze des Rezensenten sind aber nach Inhalt und Form vor allem Marginalnoten, die Auffassung als Marginalnote käme also für den Abschnitt über Petrus zunächst in Betracht. Derselbe berichtet weiter nichts, als dass der Bischof Orationen und Messen herausgegeben habe. Diese Nachricht lässt vermuten, dass Petrus dem Kreise jener Männer angehörte, denen Anteil an der Reform der spanischen Liturgie zukommt;[3]) sie würde daher auch am geeignetsten als Marginalnote zu einem Kapitel angesehen werden können, welches die Reform der spanischen Messe berührt. Ein solches Kapitel findet sich aber im Kataloge des hl. Isidor, der von Leander von Sevilla berichtet, dass derselbe eine weitgehende Thätigkeit auf dem Gebiete der Liturgik entwickelt habe. Eine Nebeneinanderstellung der betreffenden Angabe über Leander und des ganzen Kapitels über Petrus, möge den ähnlichen Inhalt beider Berichte darthun.

. . . Siquidem et in ecclesiasticis officiis idem (Leander) non parvo laboravit studio: in toto enim Psalterio duplici editione orationes conscripsit: in sacrificio quoque, laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit.	Petrus, Ilerdensis Hispaniarum ecclesiae episcopus, edidit diversis solemnitatibus congruentes orationes et missas, eleganti sensu et aperto sermone.

Berechtigen die obigen Ausführungen und die Ähnlichkeit der angegebenen Texte die Annahme des Verhältnisses von Kapitel und Randbemerkung zwischen „Leander" und „Petrus", so ist damit zugleich die Erklärung für den

[1]) vergl. § 1, Seite 87.

[2]) vergl. § 1, Seite 81, Anm. 2.

[3]) Probst, Die abendl. Messe vom fünften bis zum achten Jahrh., Münster i. W. 1896, S. 377. — Gams, Kirchengesch. von Spanien II, 2., S. 209.

geringen Umfang des Berichtes über den Bischof von Jlerda, dem auch die Zeitbestimmung fehlt, gegeben; derselbe sollte ja die Thätigkeit des Petrus nur soweit zeichnen, als dieselbe sich mit der Leanders berührt. Abgesehen von der Kürze der Angaben, die an „Sedul", „Hilarius" und andere Marginalnoten erinnert, tragen dieselben auch in der genauen Stilzeichnung: „edidit . . . . orationes et missas, eleganti sensu et aperto sermone" das Kennzeichen des Rezensenten, das sich in all seinen Zusätzen wiederfindet.[1]) Die Frage endlich, auf welche Weise eine Randbemerkung des Kataloges des hl. Isidor in den Katalog Pontians gelangen konnte, wird noch in einem späteren Paragraphen erörtert werden; hier sei nur erwähnt, dass im 10. Jahrhundert, in jener Zeit, in welcher nach dem Zeugnis der heute bekannten Handschriften die Zuthaten in den Text aufgenommen wurden, beide Kataloge neben einander bekannt waren, eine Übertragung also sehr wohl stattfinden konnte, zumal wenn es sich dabei um einen unechten Bestandteil handelte.

Bei Besprechung des Kapitels über Hilarius ist schon darauf hingewiesen worden, dass auch gegen die Echtheit der Angaben über Eucherius (XXVIII) Bedenken erhoben werden müssten. Eucherius findet sich zwar im cod. gotticus und ist so gut bezeugt; da es aber wenigstens nicht unmöglich ist, sein Auftreten daselbst auch ohne Annahme der Autorschaft des hl. Isidor zu erklären, können Zweifel an der Echtheit des Berichtes über ihn ausgesprochen werden. Diese Zweifel stützen sich auf folgende Gründe:

1. Fast alle bedeutenden Handschriften der längeren Rezension zeigen Unsicherheit in Bezug auf die Aufnahme des Kapitels über Eucherius in den Katalog des hl. Isidor.[2])

[1]) Eine Zusammenstellung der Stilzeichnungen findet sich § 6, Seite 128, Anm. 1.

[2]) Die Angaben über die Handschriften sind der Zusammenstellung derselben entnommen, die v. Działowski in den „Kirchengesch. Studien" bietet; IV, II; 90 ff.

Der Cod. Bern. 676. s. XV. bietet die „viri illustres“ zwar in kürzerer Fassung, am Rande jedoch finden sich, von jüngerer Hand vermerkt, die Kapitel des ersten Teiles, unter ihnen auch „Eucherius“; „Eucherius wird also in die Reihe der unechten Kapitel versetzt. Der cod. Toletanus, eine Handschrift der längeren Rezension, die dem 15. Jahrhundert entstammt, bietet die Angaben über Eucherius ebenfalls unter den nicht auf den hl. Isidor zurückgehenden Kapiteln des ersten Teiles. Ganz dasselbe gilt auch von Urbinas 382, einer Handschrift der Vaticana. Ottob. 1720 und Reginensis 349, ebenfalls Handschriften der Vaticana, erwecken dieselben Zweifel. Vallicellan. C. 19. führt Eucherius ebenfalls im ersten, also nicht auf den hl. Isidor zurückgehenden Teile des Kataloges und Vallicellan. C. 23 zeigt ihn inmitten von Kapiteln, die gleichsam eine Zusammenstellung von unechten und zweifelhaften Abschnitten genannt werden könnten. — Zu diesen äusseren Zeugnissen, welche die Autorschaft des hl. Isidor für das Kapital über Eucherius sehr in Frage stellen, kommen noch schwerwiegende innere Gründe: 2) Isidor hatte keine Ursache, Eucherius in einem besonderen Kapitel zu behandeln, da schon Gennadius demselben ein Kapitel seines Kataloges, der dem hl. Isidor bekannt war, gewidmet hatte. 3) Die Angaben über Eucherius sind überhaupt kein vollkommenes Kapitel, da dieselben, abgesehen von dem Fehlen der Zeitbestimmung, auch die litterarische Thätigkeit des Bischofs ganz unzureichend zeichnen[1]). 4) Endlich durchbricht das Kapitel über Eucherius zugleich mit den unechten Angaben über Hilarius die

[1]) Auch als Ergänzung des Berichtes bei Gennadius darf das Kapitel nicht angesehen werden; denn die in demselben allein genannte Schrift „de laude eremi“ wird zwar von Gennadius nicht ausdrücklich genannt, ist aber einbegriffen in die zusammenfassende Angabe: „aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria.“ Ausserdem wird im zweiten Teile des Kataloges Eucherius „Franciae episcopus“, im ersten dagegen „Lugdunensis ecclesiae episcopus“ genannt; hätte nun der hl. Isidor

chronologische Folge der Autoren, eine Zeichen dafür, dass beide Kapitel wohl zusammen, aber nicht in den Katalog des hl. Isidor gehören, der seine Autoren chronologisch ordnete und unter diesem Gesichtspunkt auch Eucherius und Hilarius eingereiht haben würde, da er die Lebenszeit beider Männer genau kannte. — Führen diese äusseren und inneren Zeugnisse dazu, Eucherius aus der Autorenschar des hl. Isidor auszuscheiden, so ist die Frage zu beantworten: auf welche Weise und durch wen kamen die Angaben über ihn in den Katalog? Auf Eucherius folgt unmittelbar das Kapitel über Hilarius, welches, wie früher gezeigt worden ist, auf den Rezensenten zurückgeht. In diesem wird berichtet, Hilarius habe die vita des hl. Honoratus geschrieben. Ein Freund des Honoratus, besonders seines Schülers und Genossen Hilarius war aber Eucherius. Gedachte der Rezensent bei seinen Angaben über die von Hilarius geschriebene vita des Honoratus dieses Freundschaftsverhältnisses, so hatte er damit genügend Grund, auch einige Bemerkungen über „de laude eremi“ anzufügen, über jene Schrift, die Eucherius gleichsam als äusseres Zeichen seiner Freundschaft dem in die Einsamkeit Lerins zurückkehrenden Hilarius widmete. „De laude eremi“ ist das einzige Werk des Eucherius, das in dem strittigen Kapitel genannt wird, das einzige aber auch, das genannt werden durfte, wenn „Eucherius“ von „Hilarius“ abhängig ist, „Eucherius“ ebenso wie „Hilarius“ auf den Rezensenten zurückgehen soll. Dass dieser der Verfasser der Angaben über Eucherius, oder richtiger über das Werk des Eucherius „de laude eremi“ ist, geht auch aus dem Inhalt der Angaben selbst hervor. Dieselben tragen nämlich in der Zeichnung der Schreibweise des Bischofs, zumal der Schreibweise in „de laude eremi“ das ausgesprochene Kennzeichen des

---

eine Ergänzung beabsichtigt, so würde er dies wohl kenntlich gemacht haben durch Wiederaufnahme der von Gennadius gebrauchten Bestimmung, zumal diese die genauere ist.

Rezensenten des Kataloges.[1]) — Endlich ist noch die Frage zu beantworten, wie gelangte das Kapitel über Eucherius in den cod. gotticus? „Eucherius“ ist abhängig von „Hilarius“; die Angaben über Hilarius sind aber eine Randbemerkung zu dem Kapitel über Eugipius. Auf diese Weise kamen neben „Eugipius“ zwei Randbemerkungen zu stehen, von denen die über Hilarius infolge ihrer Kürze als solche leicht zu erkennen war, die über Eucherius aber infolge der sehr eingehenden Stilzeichnung den Umfang eines unabhängigen Kapitels hatte. Die Existenz zweier von einander augenscheinlich wesentlich verschiedener Marginalnoten bei ein und demselben Kapitel konnte aber auch wohl einen vorsichtigen Abschreiber irreführen und ihn verleiten, nach Weglassung der (durch innere Verbindung und Kürze) als Randbemerkung leicht erkenntlichen Angaben über Hilarius, den scheinbar ganz unabhängigen und den echten Kapiteln an Umfang ähnlichen Abschnitt über Eucherius in den Text des Kataloges aufzunehmen. Diese Aufnahme braucht jedoch nicht durch den Redaktor des cod. gotticus geschehen zu sein, dieselbe kann auch auf eine ältere Handschrift zurückgehen, aus welcher dann der cod. gotticus schöpfte.

Endlich muss noch darauf hingewiesen werden, dass auch die vier letzten Kapitel des Kataloges, die über Lucinian, Severus, Joannes Gerundensis und Eutropius handeln,[2]) ganz oder doch teilweise dem hl. Isidor vielleicht

[1]) Schon allein aus dem oben an vierter Stelle angegebenen Grunde für die Interpolation hätte, wenn auch nicht stringent, auf die Autorschaft des Rezensenten für die Angaben über Eucherius geschlossen werden können. Folgert man nämlich daraus, dass Hilarius und Eucherius zugleich die chronologische Folge der Autoren durchbrechen, dass dieselben zusammengehören, also jedenfalls von einem Autor herstammen, so ergiebt sich weiter: Hilarius geht auf den Rezensenten zurück, demnach ist der Rezensent auch der Verfasser der Angaben über Eucherius.

[2]) Das Kapitel über Maximus, welches gewöhnlich den Schluss bildet, ist nach dem Zeugnis des cod. gotticus unecht.

abgesprochen werden müssen. In den beiden letzten findet sich die dem Rezensenten eigentümliche Charakterisierung des Stils der Autoren, alle vier aber zeigen ein persönliches Hervortreten ihres Autors, welches wohl in den Zuthaten, aber in den unzweifelhaft echten Kapiteln fast garnicht zu bemerken ist. In den genannten vier Kapiteln tritt die persönliche Redeweise um so deutlicher hervor, als Isidor in dem ihnen unmittelbar vorhergehenden Kapitel über Leander auch nicht durch ein einziges Wort verrät, dass hier der Nachfolger von seinem Vorgänger auf dem Bischofsstuhl, der Bruder vom Bruder berichtet. Doch diese und andere Gründe, wie z. B. die Stellung der Kapitel gerade am Ende des Kataloges, ihre Auswahl, die auf den Interessenkreis des noch zu bestimmenden Rezensenten hinweist, das Zeugnis eines cod. Mediceus und eines cod. Florentinus[1]), die das Kapitel über Severus als Endkapitel enthalten, „Joannes" und „Eutropius" also jedenfalls ausschliessen, sind bei weitem nicht stark genug, eine Abtrennung vom Kataloge

[1]) Migne, ser. lat. tom 81, Seite 562 findet sich die Angabe: „Duo quoque codices ex Bandinio cap. 44 descripti, alter Mediceus, alter Florentinus S. Crucis, initium ducunt a Xysto, quamvis Bandinius addat in codice Mediceo, cui Florentinum S. Crucis similem dicit, solum 38 esse capita, diverso etiam ordine disposita. Ac sane ultimum caput indicatur de Severo, cum in editis et plerisque aliis mss. liber in Maximo Caesaraugustano terminetur." Sind die Eigentümlichkeiten des cod. Mediceus und des cod. Florentinus nicht auf Korruption zurückzuführen, was wohl nicht angenommen zu werden braucht, so sind diese Handschriften vielleicht von nicht geringem Werte. Da dieselben die längere Rezension bieten und dennoch augenscheinlich nur 38 Kapitel enthalten, so fehlen jedenfalls im zweiten Teil ausser den auf Severus folgenden drei Kapiteln (Joannes, Eutropius und Maximus) noch mehrere andere, wahrscheinlich solche, die auch im cod. gotticus nicht vorhanden, und als Zusätze des Rezensenten erklärt, beziehungsweise in den ersten Teil des Kataloges übertragen worden sind. Auch die verschiedene Anordnung der Kapitel, auf die Bandinius hinweist, würde sich durch Wegfall und Übertragung leicht ergeben. Mit dem cod. gotticus haben die beiden Handschriften schon gemein, dass sie nicht „Maximus" als Schlusskapitel führen.

Isidors zu rechtfertigen. Es wird deshalb auch in den folgenden Ausführungen auf die ausgesprochene Hypothese nicht mehr zurückgegriffen werden. Dasselbe gilt auch von einigen zweifelhaften Sätzen, die sich in verschiedenen Kapiteln finden, für deren Interpolation aber keine genügenden Beweise, vor allem keine äusseren Zeugnisse erbracht werden können.[1])

Ueberblickt man nun noch einmal die Resultate der bisherigen Ausführungen, so ergiebt sich folgendes Bild der Zusammensetzung des Gesamtkataloges. Derselbe besteht aus zwei von einander unabhängigen Schriften, dem Kataloge Pontians und dem Kataloge des hl. Isidor von Sevilla. Aus dem letzteren ist jedoch noch eine Anzahl von Kapiteln auszuscheiden. Drei von diesen sind scheinbar in den Katalog Pontians zu übertagen, die übrigen dagegen sind Zusätze eines Rezensenten, die sich durch auffallende Kürze, Unvollständigkeit in den Angaben und inneren Zusammenhang mit echten, bisweilen unmittelbar vorhergehenden Kapiteln fast alle als ehemalige Marginalnoten zu erkennen geben. Macht man diese Resultate zur Grundlage einer Neuordnung der Kapitel des ganzen Kataloges, so ergiebt sich folgende Eigentumsverteilung:

---

[1]) Die besprochenen Marginalnoten berichten alle von Autoren, die im Kataloge des hl. Isidor nicht vorhanden sind, und deshalb auch unter eigener Ueberschrift in denselben aufgenommen werden konnten. — Sollten aber die vom hl. Isidor über seine Autoren gemachten Angaben selbst — nicht einmal durch eine Randbemerkung des Rezensenten erweitert worden sein? Eine solche Randbemerkung konnte bei Einreihung in den Text natürlich keine eigene Ueberschrift erhalten, sondern musste ihrem Kapitel unmittelbar ein- oder angefügt werden. Solche in die echten Kapitel aufgenommene Randnoten sind offenbar vorhanden; auch die Erscheinung, dass nicht alle Handschriften genau denselben Text bieten, scheint darauf hinzuweisen.

A. Katalog Pontians.

Praefatio.

1. Xystus	I.[1]	7. Victorinus	VIII.
2. Macrobius	II.	8. Eusebius	X.
3. Philastrius	III.	9. Cerealis	XI.
4. Theodorus	IV.	10. Fulgentius	XXVII.
5. Marcellinus	XIV.	11. Ferrandus	XII.
6. Verecundus	VII.	12. Facundus	XXXII.

B. Katalog des hl. Isidor.

1. Hosius	V.	14. Justinianus imp.	XXXI.
2. Itacius Clarus	XV.	15. Justinianus	XXXIII.
3. Siricius	XVI.	16. Martinus	XXXV.
4. Itacius Gall. ep.	IX.[2]	17. Avitus	XXXVI.
5. Paulinus	XVII.	18. Victor	XXXVIII.
6. Proba	XVIII.	19. Joannes	XXXIX.
7. Joannes Chrys.	XIX.	20. Gregorius	XL.
8. Possidius	XXI.	21. Leander	XLI.
9. Primasius	XXII.	22. Lucinianus	XLII.
10. Proterius	XXIII.	23. Severus	XLIII.
11. Paschasinus	XXIV.	24. Joannes	XLIV.
12. Julianus	XXV.	25. Eutropius	XLV.
13. Eugipius	XXVI.		

C. Zusätze des Rezensenten.

1. Rufinus VI; Randnote zu Paulinus XVII, oder eigener Bestandteil dieses Kapitels.
2. Sedulius XX; Randnote zu Proba XVIII.
3. Hilarius XXIX; } Randnoten zu Eugipius XXVI.
4. Eucherius XXVIII; } Randnoten zu Eugipius XXVI.
5. Justus XXXIV; Randnote zu Justinian XXXIII.
6. Dracontius XXXVII; Randnote zu Avitus XXXVI.

[1] Die röm. Ziffern bezeichnen die Kapitelnummern bei Arevalo (Migne, v. Działowski).

[2] „Itacius, Gallaeciae episcopus" kann auch ein Zusatz des Rezensenten sein, also unter C gehören.

7. Petrus XIII; Randnote zu Leander XLI.
8. Maximus XLVI; Randnote zu Joannes XLIV oder unabhängige Erweiterung.
9. Apringius XXX; unabhängige Erweiterung.

§ 6. Bestimmung des Verfassers der interpolierten Kapitel des zweiten Teiles des Kataloges.

Hat man sich dafür entschieden, auch aus dem zweiten Teil des Kataloges eine Anzahl von Kapiteln als unecht auszuscheiden, so ist damit sofort eine weitere Aufgabe gestellt, die Beantwortung der Frage: wer ist der Verfasser dieser fälschlicherweise dem hl. Isidor zugeschriebenen Abschnitte? Bei der Besprechung der Kapitel über Marcellin, Fulgentius und Facundus im vorhergehenden Paragraphen ist gleichzeitig ihre vermutliche Zugehörigkeit zum ersten Teile des Kataloges betont worden, sodass für die weitere Entwicklung vor allem die als Marginalnoten erklärten Kapitel in Betracht kommen. Bei Bestimmung des Autors soll dieselbe methodische Regel zu Grunde gelegt werden, die auch bei der Aufsuchung des Verfassers des ersten Teiles der „viri illustres" das Fundament der Untersuchung bildete, nämlich der Satz: „Es ist für jeden unmöglich, seine Lebensumstände, Anschauungen und Zeitverhältnisse vollkommen zu verleugnen." In dem gegebenen Falle ist das Material, aus dem das Bild des Autors gewonnen werden muss, allerdings wenig umfangreich; da es sich jedoch zum grössten Teil aus Marginalnoten zusammensetzt, aus Randbemerkungen, die ja gerade nicht selten die Eigenart des Rezensenten am ausdruckvollsten verraten, so bietet dasselbe dennoch genug Indicien, die den Rezensenten zu erraten und deutlich zu zeichnen möglich machen.

Schon an verschiedenen Stellen ist auf die Eigentümlichkeit des Verfassers der unechten Kapitel hingewiesen worden, den Stil, besonders den schönen Stil der von ihm

genannten Werke hervorzuheben,[1]) ein Zeichen dafür, dass die Schreibweise der Autoren ihn interessierte, dass er nicht nur für den Inhalt, sondern auch für Form und Stil der Schriften ein offenes Auge besass. Der schöne Stil, die schwungvolle Sprache ist besonders der Poesie eigen; diese findet in den Marginalnoten denn auch ganz besondere Beachtung. Betrachtet man das Kapitel über Rufinus als Randnote zu dem über Paulinus, so zeigt sich, dass der Rezensent seine Bemerkung gerade zu Isidors Angaben über eines der ausgesprochen lyrischen Stücke des Alten Testamentes, die „benedictiones patriarcharum", hinzufügte; seine kritische Bemerkung zu dem Segensspruch über Dan verrät gleichzeitig seine eingehende Beschäftigung mit den Auslegungen jenes poetischen, bilderreichen Abschnittes der Genesis. Poetisch und bilderreich ist unter den Büchern des Alten Testamentes besonders auch das Hohelied. Auch dieses Teiles der hl. Schrift gedenkt der Rezensent in einer seiner Marginalnoten (Justus), wohl ein weiterer Beweis für seine Freude an schwungvoll-dichterischer Darstellung.

[1]) Zusammenstellung von Stilcharakteristiken des Rezensenten: XX. Sedulius presbyter edidit tres libros ... quorum primus signa et virtutes vet. test. potentissime resonat, reliqui vero gestorum Christi sacramenta vel miracula intonant. — XXX. Apringius interpretatus est Apocalypsin ... subtili sensu atque illustri sermone. — XLVI. Maximus . . scripsit et brevi stilo historiolam ... historico et composito sermone. — XIII. Petrus . . edidit . . . orationes et missas, eleganti sensu et aperto sermone. — XXIX. Hilarius scripsit vitam ... sanctissimi ac venerabilis Honorati ... suavi ac praeclaro praedictatam eloquio. — XXVIII. Eucherius. Das ganze Kapitel über Eucherius könnte überschrieben werden: Lob der Beredsamkeit d. Eucherius. Dasselbe beginnt mit dem allgemeinen Lobe der Sprechweise des Bischofs: „Euch., elegans sententiis, ornatus in verbis . ." daran schliesst sich ein eingehendes Lob der Schreibweise des Eucherius in seinem Werke „de laude eremi," von dem gesagt wird: luculentissimum et dulci sermone dictatum, in quo opere laudamus doctorem, etsi pauca, tamen pulchra dicentem. Darauf endet das Kapitel in einem Zitat, welches abermals ein Lob enthält. — XXXVII. Dracontius composuit ... Hexaëmeron creationis mundi, et luculenter quidem composuit et scripsit.

Dem Alten Testamente mit seiner häufig prophetischen und poetischen Sprache steht von allen Büchern des Neuen Testamentes die Apokalypse am nächsten; auch ihr bringt der Rezensent ein besonderes Interesse entgegen, denn seine Worte über den Apokalypsenkommentar des Apringius verraten seine eingehende Beschäftigung mit derselben. Weitere Zeugnisse für das Interesse des Rezensenten an Werken der Poesie, für seine Freude an schwungvoller Sprache bieten die meisten noch übrigbleibenden Marginalnoten. In dem Kapitel über Maximus betont er zuerst die dichterische und alsdann erst die übrige schriftstellerische Thätigkeit des Bischofs von Saragossa. Bei den Angaben Isidors über Avitus fügt er hinzu, dass Drakontius über ein ähnliches Thema wie jener in heroischem Versmass gehandelt und in gefälliger Sprache geschrieben habe. Dasselbe Interesse verrät endlich auch die Randbemerkung zu „Proba", neben deren „cento de Christo" das „carmen paschale" vermerkt wird, das schwungvolle Osterlied Seduls, des christlichen Vergil, dessen volltönende Sprache in der Rezension selbst nachgemalt erscheint.[1]) — Eine Ausnahme machen selbst die beiden letzten Marginalnoten, die über Hilarius und Petrus, nicht. Von Hilarius wird nur berichtet, dass derselbe der Verfasser der „vita St. Honorati" sei; dabei unterlässt es der Rezensent aber nicht, noch am Schlusse des Satzes hervorzuheben, dass die vita „suavi ac praeclaro eloquio" geschrieben sei, die schöne Sprache will er noch ganz besonders beachtet wissen.

Ein anderes Gebiet der geistigen Interessen des Rezensenten wird enthüllt und ein neuer Beleg für seine Eigenart geliefert durch die Notiz über Petrus. Da dieselbe von dem Bischof von Ilerda weiter nichts berichtet, als dass derselbe auf dem Gebiete der Liturgik thätig gewesen sei, gerade dieses also dem Verfasser des unechten Kapitels von besonderer Wichtigkeit gewesen zu sein scheint, wird es

[1]) . . . primus (liber) signa et virtutes vet. test. potentissime resonat, reliqui vero gestorum Christi sacramenta vel miracula intonant.

geraten sein, bei Bestimmung seiner Person auch auf jene Männer zu achten, die der Liturgik nicht fremd gegenüberstanden. Da überdies die Liturgik manche Berührungspunkte mit der Poesie besitzt, und endlich auch die Beurteilung des Stils in den Angaben über Petrus nicht fehlt, so bieten diese nicht nur eine Erweiterung, sondern zugleich auch eine Bestätigung des schon gewonnenen Bildes der besonderen geistigen Bestrebungen des Rezensenten. Wir lernen ihn als einen Mann kennen, der den schönen Stil, die schwungvolle Sprache liebt, Sinn für Dichtungen zeigt und auch Interesse für Liturgik verrät. Wer aber den schönen Stil kennt und liebt, wer immer und immer wieder sein Interesse für die Poesie verrät, der wird in eigenen Werken jedenfalls auch in schöner Sprache reden, hat sich vielleicht selbst in der Dichtkunst versucht oder ist auf verwandten Gebieten selbständig thätig gewesen.

Welcher Nationalität gehört nun der Rezensent an, dessen Geistesrichtung eben zu zeichnen versucht worden ist? Auch die Beantwortung dieser Frage ergiebt sich aus seinen Zuthaten, den unechten Kapiteln im Schriftstellerkatalog des hl. Isidor. In denselben wird besonders Spanien berücksichtigt; die meisten der behandelten Autoren sind Spanier; der Rezensent ist demnach wohl selbst ein Spanier. Dasselbe Resultat ergiebt sich auch aus der Erscheinung, dass die unechten, auf den Rezensenten zurückgeführten Kapitel zuerst in spanischen Handschriften erscheinen. Endlich führt auch ein dritter Weg zu demselben Ergebnis. Wie noch gezeigt werden wird, folgten Abfassung und Rezension des Kataloges fast unmittelbar aufeinander; da aber nicht angenommen werden kann, dass die „viri illustres“ in jenen frühen Zeiten unmittelbar nach der Vollendung auch schon jenseits der Grenzen Spaniens Verbreitung gefunden haben sollten, so ist der Rezensent unter den Spaniern selbst zu suchen. Die eben erwähnte schnelle Folge von Abfassung und Rezension ist aber aus dem Kapitel über Maximus zu erschliessen. Die Angaben über den Bischof von Saragossa

enden mit den Worten: „Sed et multa alia scribere dicitur, quae necdum legi.“ Daraus ergiebt sich, dass der Rezensent seine Bemerkung über Maximus niederschrieb, als dieser noch litterarisch thätig war; Maximus und der Rezensent sind also Zeitgenossen. Maximus ist aber auch Zeitgenosse des hl. Isidor; demnach besteht auch zwischen dem Rezensenten und Isidor dasselbe Verhältnis; der Rezensent der „viri illustres“ ist ein Zeitgenosse des Verfassers. Maximus starb im Jahre 619; die Rezension entstammt also spätestens diesem Jahre. Vor dem Jahre 616 kann dieselbe aber auch nicht entstanden sein, denn der hl. Isidor schrieb seinen Katalog erst zwischen 616 und 619[1]). Das Jahr 616 ist demnach terminus a quo, das Jahr 619 terminus ad quem der Rezension. Da die Rezension des Kataloges aber später anzusetzen ist als die Abfassung, so kann der terminus a quo wohl mit Recht nach dem Jahre 619 hin verschoben und die Zeit von 617—619 als Entstehungszeit der Zusätze in Marginalnoten angesehen werden. Folgten aber, wie eben gezeigt worden ist, Abfassung und Rezension der „viri illustres“ fast unmittelbar auf einander, fallen dieselben vielleicht sogar in dasselbe Jahr, und beachtet man ferner, dass der hl. Isidor mit der Herausgabe seiner Werke gern zögerte, so liegt die Vermutung nahe, dass der Rezensent nicht nur Landsmann und Zeitgenosse des hl. Isidor war, sondern irgend jemand, der infolge enger Beziehungen zum Autor bald nach Vollendung des Kataloges in dessen Besitz gelangen konnte. Die persönlichen Redewendungen einiger der unechten Kapitel scheinen diese Vermutung zu unterstützen; sie finden nämlich eine sehr natürliche Erklärung, wenn sie von einem Rezensenten stammen, der mit Wissen und Willen des Verfassers den Katalog rezensierte, ja, vielleicht sogar auf Anfragen des hl. Isidor Auskunft geben sollte.[2])

[1]) vergl. § 7.

[2]) Die Angaben über Maximus von Saragossa können sehr leicht entstanden sein auf Grund einer Bitte Isidors an den Rezensenten, ihm

Wessen Händen aber vertraute der hl. Isidor den Katalog wohl gleich nach seiner Vollendung an, wer durfte mit seinem Willen denselben sofort rezensieren? Doch sicher nur jemand, auf dessen Rat der Bischof vertraute, dessen Urteil er auch auf litterarischem Gebiete zu schätzen wusste. — Damit ist aber der Rezensent der „viri illustres“ genügend gekennzeichnet; setzt man die einzelnen Züge, die auf Grund der im Anfange des Paragraphen genannten methodischen Regel den unechten Kapiteln entnommen worden sind, zusammen, so ergiebt sich folgendes Bild: Der Rezensent der „viri illustres“ ist ein Spanier und Zeitgenosse des hl. Isidor; er steht demselben augenscheinlich persönlich und wahrscheinlich auch in seiner litterarischen Thätigkeit nahe; er zeigt Freude an schwungvoller Sprache und Poesie, ist vielleicht selbst ein Dichter und verrät auch Interesse für das Gebiet der Liturgik.

Wer ist nun dieser Rezensent? Bei der Bestimmung der Person desselben liegt es nahe, zunächst auf jene Geschichtsquellen zurückzugreifen, die uns die unmittelbarsten Nachrichten über die persönlichen Beziehungen des hl. Isidor zu geben vermögen. Diese Quellen sind aber vor allem die uns erhaltenen Briefe des Bischofs und die seiner Zeitgenossen an ihn. Schon ein flüchtiger Blick auf diese Correspondenz nimmt darin eine besonders hervorstechende, geschlossene Gruppe wahr, die Briefe, welche der hl. Isidor mit Braulio, dem Bischof von Saragossa, gewechselt hat. Da dieselben ein besonders freundschaftliches Verhältnis beider Korrespondenten verraten, so könnte wohl Braulio zunächst als Rezensent der „viri illustres“ in

zu berichten, was er über M. wisse; die letzten Worte des Abschnittes: „sed et multa alia scribere dicitur, quae necdum legi“ scheinen darauf hinzudeuten. Dasselbe gilt von den unechten Angaben, die mit „Justus“ überschrieben sind und mit den Worten endigen: „Huius quoque fratres Nebridius et Elpidius quaedam scripsisse feruntur, quibus quia incogniti sumus, magis reticenda fatemur.“

Betracht kommen. Die beiden ersten Bedingungen, der Rezensent müsse Spanier und Zeitgenosse des hl. Isidor sein, sind bei ihm erfüllt. Dasselbe gilt auch von der weiteren Forderung, dass Autor und Rezensent in nahem persönlichen Verkehr miteinander stehen müssten. Als Jüngling war nämlich Braulio Schüler des gelehrten Bischofs von Sevilla, als Mann stand er ihm als Freund zur Seite, als Archidiakon war er ihm die festeste Stütze in seinen Amtsgeschäften; so innig war im Laufe der Jahre das Verhältnis zwischen Isidor und Braulio geworden, dass jener nur mit schwerem Herzen den erprobten Freund nach dem Norden Spaniens ziehen liess, als Johannes von Saragossa den Bruder und späteren Nachfolger auf dem Bischofsstuhle als Archidiakon an seine Seite rief. War aber Isidor einst der Lehrer Braulios, brachte der Meister dem Schüler ein solches Vertrauen entgegen, dass er ihn zum Berater in seinen bischöflichen Amtsgeschäften erkor, so ist wohl nicht ausgeschlossen, dass er ihm auch einen gewissen Einfluss auf seine litterarische Thätigkeit zugestanden habe, zumal diese sich nicht selten mit seinen Pflichten als Bischof berührte. Ist es aber möglich, einen solchen Einfluss Braulios auf die schriftstellerische Thätigkeit Isidors nachzuweisen, so könnte er sehr wohl der Rezensent der „viri illustres“ sein. Der schon erwähnte Briefwechsel beider Männer giebt die Entscheidung in dieser Frage[1]). Fast jedes Schreiben, sei es von Isidor an Braulio oder von Braulio an Isidor, giebt nämlich Zeugnis von dem engen litterarischen Verkehr der Korrespondenten, immer wieder kommt Braulio auf die litterarische Thätigkeit seines Freundes zu sprechen, den er um Uebersendung seiner Werke bittet. „An putas donum tibi collatum pro te solummodo esse datum? Et vestrum est et nostrum commune est, non privatum . . . Redde, redde

[1]) Eine Zusammenstellung der Briefe bietet Migne s. l. tom. LXXX, pag. 649—655; ep. 1—8.

quod debes!"[1]) mahnt Braulio den hl. Isidor in einem sein
Briefe, als er ihn um Uebersendung des „Codex Etymol
giarum" bittet. „En tibi, sicut pollicitus sum, misi opus c
origine quarundam rerum"[2]) schreibt ihm Isidor, als er ih
das gewünschte Werk übersendet. „Mittimus vobis Synon
morum libellum, non quod alicuius utilitatis sit, sed qu
eum volueris;"[3]) ist eine Stelle eines dritten Briefes, d
ebenfalls von dem litterarischen Verkehr zwischen Braul
und Isidor Kunde giebt. „Codicem Etymologiarum cu
aliis codicibus de itinere transmisi et licet inemendatum pr
invaletudine, tamen tibi modo ad emendandum statuer
offere, si ad destinatum concilii locum pervenissem"[4])
endlich sogar ein Selbstzeugnis des heiligen Isidor daf
dass Braulio die Werke nicht nur empfing, sond
auch an denselben mit Wissen und Willen des Verfass
Aenderungen vornehmen durfte und sollte. Selbst nach d
Tode des grossen Schriftstellers besserte Braulio noch
dem litterarischen Nachlass seines Freundes und teilte des
Hauptwerk, den „Etymologiarum Codex", in zwanzig Büc
ein. Braulios Elogium auf Isidor, in dem dieses berich
wird, zeigt endlich die „viri illustres", um deren Rezens
es sich handelt, auch nach dem Tode des Verfassers n
in den Händen Braulios.[5]) — Wenn aber so Braulio d
hl. Isidor als Freund und Berater nahe stand, wenn er a
nach seiner Berufung nach Saragossa in litterarischem V
kehr mit seinem früheren Bischof verblieb, ja, selbst
Wissen und Willen desselben Änderungen in seinen Wer

[1]) Migne, s. l. tom. LXXX, pag. 652; ep. 5.

[2]) a. a. O. pag. 654; ep. 7.

[3]) ebendaselbst pag. 649; ep. 1.

[4]) a. a. O. pag. 654; ep. 6.

[5]) In dem Elogium (Kirchengesch. Studien IV, II; Seite 140 f) h
es: „Edidit (Isidorus) . . . de viris illustribus librum unum, cui nos
subiunximus". Worauf auch immer das „ista" bezogen werden möge
Relativsatz weist immer darauf hin, dass Braulio bei Abfassung
Elogiums den Katalog in Händen hatte.

vornehmen durfte, dann liegt wohl kein Grund mehr vor, ihm die Bemerkungen und Zusätze in dem Kataloge abzusprechen, in einem Werke, das selbst nach dem Hinscheiden des Autors noch in seinem Besitze war, dem er auch damals in dem Elogium auf Isidor einen neuen Bestandteil anfügte.

Dennoch prüfe man endlich noch, ob auch das letzte Kennzeichen des Rezensenten bei Braulio zutrifft: liebt derselbe den schönen Stil, die schwungvolle Sprache, verrät er Interesse für Dichtkunst und Liturgik? Aus den Schriften Braulios heraus ist diese Frage zunächst zu beantworten. Leider ist das vorhandene Quellenmaterial beschränkt, denn von Braulio sind uns heute neben einer Sammlung von Briefen nur zwei kleine Werke bekannt, die „Acta de Martyribus Caesaraugustanis" und die „vita St. Aemiliani". Aber auch aus diesen für die Untersuchung scheinbar ungünstigen Prosaschriften ist ein Urteil zu gewinnen. Fesselnde Bilder und Redeformen charakterisieren nicht selten Braulios Briefe und bekunden seine Herrschaft über die Sprache und seinen Sinn für Formenschönheit. Kraftvoll leitet er die „Acta de M. C." ein, geht in den Worten: „Resonent modulatis vocibus organa cordium nostrorum . . ." zur geschichtlichen Erzählung über und schliesst dieselbe mit dem schwungvollen Jubelgesang: „O felix nimiumque felix Caesaraugusta . . ." Die Sprache der „vita St. Aemiliani" ist einfach, da aber Braulio sich veranlasst sieht, sowohl in dem der vita vorausgeschickten Dedikationsbriefe,[1]) als auch in der Praefatio zu derselben eigens eine Erklärung für die Schmucklosigkeit seiner Sprache in dieser Schrift zu geben, so wird auch diese Ausnahme zu einem zwar indirekten

[1]) Braulio sagt in dem Dedikationsbrief, er habe die vita „plano apertoque sermone, ut talibus decet habere" geschrieben. In der Praefatio wird die einfache Sprache begründet durch den Satz: „Quamobrem disciplinarum saecularium studium etsi ex parte attigi, omnino hic servare contempsi: ne et intelligentiae difficultatem minus eruditis facerem et Hiericontina lingua conturbarem Israelitica castra".

aber doch starken Zeugnis dafür, dass der Bischof, der nach dem Tode des hl. Isidor für die „beste Feder des spanischen Episkopates" galt, und dessen Beredsamkeit auch die Zeitgenossen ihre Anerkennung zollten, gewohnheitsmässig die Formen rhetorischen Stiles bevorzugte. War es aber Braulios Art, in schöner Sprache zu reden, in schönem Stil zu schreiben, so war er nicht nur imstande, sondern jedenfalls auch geneigt, auf den Stil anderer Schriftsteller zu achten, und ihre Werke nicht nur in Bezug auf ihren Inhalt, sondern auch in Bezug auf ihre Form zu beurteilen, wie es in den unechten Kapiteln des Kataloges stets geschieht.[1]) Wenn aber Formenschönheit vor allem den Dichtungen eigen ist, so kann man von vorn herein annehmen, dass Braulio ihnen ein besonderes Interesse entgegengebracht habe. Wie aus einem Briefe an den Presbyter Taio hervorgeht, war er mit den lateinischen Dichtern der klassischen Zeit wohl vertraut, von denen er Horaz, Vergil, Ovid, Appius und Terenz zitiert; ja, Braulio selbst dürfte wohl in die Reihe der bedeutenden Dichter seiner Zeit eingereiht werden. Im Vertrauen auf seine Kunst bittet ihn sein Bruder Frunimian

[1]) In einem seiner Briefe (ep. 44) zeichnet Braulio bei Behandlung einer exegetischen Frage die Gelehrsamkeit und Beredsamkeit des Bischofs Eucherius mit den Worten: „Eucherius, vir egregiae scientiae et praecipuae intelligentiae, verbis sententiisque affatim copiosus et copiose disertus . . ." Da in dem gegebenen Falle ein Lob der Gelehrsamkeit des Bischofs angebracht, eine Hervorhebung seiner Beredsamkeit aber ganz unnötig war, so zeugt die angeführte Stelle für Braulios Interesse an der Sprechweise der Autoren; dieses Interesse tritt aber auch in jeder der Marginalnoten hervor. — Über denselben Bischof Eucherius, den Br. in seinem Briefe erwähnt, handelt nun aber auch eine der Marginalnoten und zwar in einer Weise, die sehr an den Brief erinnert, da sie gleichsam weiter nichts als ein Lob der Gelehrsamkeit und vor allem der Beredsamkeit des Bischofs ist, ein Lob, das in den Worten: „Eucherius . . . elegans sententiis, ornatus in verbis . . ." sogar Anklänge an die oben angegebene Stelle verrät. Schon eine solche Übereinstimmung allein legt die Vermutung nahe, dass Braulio und der Rezensent ein und dieselbe Person sind. Vgl. S. 128, Anm. 1. XXVIII. Eucherius.

um Abfassung eines Hymnus zu Ehren des hl. Aemilian,[1]) und wenn dieser Hymnus auch das einzige, uns heute erhaltene unmittelbare Zeugnis der dichterischen Thätigkeit Braulios ist, so ist dennoch an seiner Bedeutung als Dichter nicht zu zweifeln, denn klar zeichnet der hl. Ildefons von Toledo den litterarischen Charakter seines Zeitgenossen mit den Worten: „Clarus iste habitus canoribus et quibusdam opusculis."[2]) Dürfte man aus dem Umstande, dass uns von Braulio gerade ein Hymnus erhalten ist, und der hl. Ildefons seine Dichtungen als „canores" bezeichnet, einen Schluss ziehen, so könnte man glauben, dass Braulio seine Poesie vorzüglich in den Dienst der Liturgik gestellt habe. Diese Vermutung scheint nicht unberechtigt zu sein, denn in einem Briefe an Frunimian[3]) verrät Braulio eingehende Kenntnisse in der Liturgik, und der schon öfter erwähnte Dedikationsbrief giebt weitere Zeugnisse für die umfassende Thätigkeit desselben auf diesem Gebiete. Wie aus demselben hervorgeht, schrieb Braulio seine „vita St. Aemiliani", damit dieselbe als erbauende Lesung während des Gottesdienstes diene; der vita fügte er den schon erwähnten Festhymnus an, doch die Abfassung eines „sermo" lehnte er ab, um die kirchliche Feier nicht über das rechte

¹) Im Dedikationsbriefe zur „vita St. Aemiliani" schreibt Braulio an seinen Bruder Frunimian: „Hymnum quoque de festivitate ipsius Sancti, ut iussisti, iambico senario metro compositum, transmisi." (Migne, s. l. LXXX pag. 702).

²) Als Liebhaber der Dichtungen, als Dichter und zugleich als Lehrer der Dichtkunst wird Braulio von Lorenzana in der Lebensgeschichte Eugens III. v. Toledo, des Schülers Braulios, gezeichnet: Cum enim plurimum ingenio valeret (sc. Eugenius) magnoque Braulione tot annos fuerit familiarissime usus, qui poeticis compositionibus quam maxime delectabatur atque in eo genere excellebat, non magno negotio Eugenius in poëtam evasit, adeo ut mira facilitate versus funderet non aliter ac si soluta oratione loqueretur."

³) Migne, s. l. tom. LXXX, pag. 661; ep. XIV.

Mass auszudehnen und die Gläubigen nicht zu ermüden. Da derselbe Brief endlich auch noch zeigt, dass Braulio sogar für den Vortrag der Messe eigene Anweisungen gab [1]), so kann wohl nicht geleugnet werden, dass derselbe der Liturgik ein weitgehendes Interesse entgegenbrachte, ja, auf ihrem Gebiete sogar eine selbständige Thätigkeit entwickelt habe. Mit diesem Resultat darf die Untersuchung über Braulios Wirken, soweit sich dasselbe aus den uns erhaltenen Quellen erschliessen lässt, geschlossen werden. Fügt man ihre Ergebnisse als neue Züge zu dem schon von Braulio entworfenen Bilde hinzu, so ergiebt sich folgende Zeichnung: Braulio, Landsmann und Zeitgenosse des hl. Isidor, stand diesem nahe sowohl in der Verwaltung als auch in seiner litterarischen Thätigkeit; er war Liebhaber der Poesie, selbst Dichter und gleichzeitig thätig auf dem Gebiete der Liturgik. Vergleicht man dieses Bild mit dem von dem Rezensenten entworfenen (vergl. Seite 132), so findet sich keine Abweichung, Zug für Zug stimmen beide überein. Aus dieser Uebereinstimmung ergiebt sich als Endresultat: der Rezensent der „viri illustres" des hl. Isidor von Sevilla und Braulio sind jedenfalls ein und dieselbe Person.[2])

Nachdem Braulios Autorschaft für die unechten Kapitel des Kataloges des hl. Isidor begründet worden ist, ist es nicht notwendig, noch zu zeigen, dass derselbe alles das gewusst habe, was in den interpolirten Abschnitten niedergelegt ist, man müsste denn dem Satze die Berechtigung zusprechen, ein Autor habe

[1]) „De eadem quoque solemnitate, ut missa recitaretur communis injunxi dilecto filio meo Eugenio diacono, non putans a me diversum, si eius lingua, cuius in omnibus consiliis cogitationibusque meis teneo, animum ministret ob huius beatissimi viri honorem, meum officium." (Migne, s. l. tom. LXXX; pag. 702). Augenscheinlich überbrachte Eugen, Braulios Archidiacon, die auf Bitten Frunimians geschriebene vita nebst Dedikationsbrief sowie Braulios weitere Anordnungen für die Festfeier des heiligen Aemilian.

[2]) Einige Codices enthalten Bemerkungen, welche zu Gunsten dieses Resultates gedeutet werden könnten.

nur gewusst, was uns als ihm bekannt überkommen sei. Ist es aber obendrein möglich, selbst aus dem Wenigen, das uns über Braulio zur Verfügung steht, darzuthun, dass er gerade das wissen konnte oder sogar sicher wusste, was die unechten Kapitel berichten, so wird dies um so mehr zur Sicherung des oben gewonnenen Resultates beitragen. Da Braulio selbst Dichter war und sich gern an den poetischen Werken anderer erfreute, so kann man wohl ohne weiteren Beweis annehmen, dass derselbe Seduls berühmtes „carmen paschale", dessen Inhalt in einer der Marginalnoten gezeichnet wird, gekannt habe. Fand Braulio Freude an den Versen Vergils, aus dessen Aeneis er in einem seiner Briefe zitiert (ep. 11), so hatte Sedul für ihn vielleicht noch ein ganz besonderes Interesse, da dieser wie kein anderer christlicher Dichter die Sprache Vergils zu handhaben wusste. In den Versen Vergils schrieb auch Drakontius sein „Hexaëmeron creationis mundi." Gerade zur Zeit Braulios war dieses Werk in Spanien wohlbekannt und fand sogar in Braulios ehemaligem Schüler und Archidiakon Eugen von Toledo einen Ueberarbeiter, sodass wohl nicht gezweifelt werden kann, dass jener imstande war, die Marginalnote über Drakontius niederzuschreiben, die von dem Dichter weiter nichts berichtet, als dass er der Verfasser des „Hexaëmeron creationis mundi" sei. Unter den Randbemerkungen finden sich drei, welche von Bischöfen des nordöstlichen Spanien handeln. Wenn auch Braulio diesem Teile des Landes vielleicht nicht entstammte, so stand er doch in enger Beziehung zu demselben, so besonders durch seinen Bruder Johannes, der im Jahre 619 den Bischofsstuhl von Saragossa bestieg. Von dem Vorgänger des Johannes, dem Bischof Maximus von Saragossa, handelt nun gerade eine der Randnoten; über seine litterarische Thätigkeit konnte Braulio leicht durch seinen Bruder unterrichtet werden, der jedenfalls auch vor seiner Erhebung Saragossa schon nahe stand. Nördlich von Saragossa, der Bischofsstadt am Ebro, liegt an einem Nebenflusse dieses Stromes Urgel, der

Bischofssitz des in einem der unechten Kapitel behandelten Justus. Auf demselben Wege, auf dem Braulio von den Schriften des Maximus Kenntnis erhielt, konnte er auch leicht über das Wirken eines anderen Bischofs des nördlichen Spanien Nachricht erhalten. Ganz dasselbe gilt von Petrus, dessen Bischofsstadt Ilerda, das heutige Lerida, nicht weit von Saragossa liegt, dessen Bischofsstuhl einst Braulio selbst bestieg.[1]) Einen weiteren unechten Abschnitt des Kataloges bilden die Angaben über Apringius, deren Kern in der Erwähnung und

[1]) Unentschieden ist die Frage, wann Petrus von Ilerda gelebt haben könne. Gams (Kirchengesch. von Spanien II, 2. S. 209) meint, dass derselbe vielleicht um das Jahr 400 gewirkt habe, Probst (die abendländ. Messe vom 5.—8. Jahrh. S. 377) wiederum glaubt, irregeleitet durch die scheinbare Zusammengehörigkeit beider Kataloge, auf deren Scheide Petrus steht, dass derselbe sowohl im 4. als auch 6. Jahrh. thätig gewesen sein könne. Nachdem versucht worden ist, die kurzen Angaben über Petrus auf den Rezensenten des Kataloges und damit auf Braulio zurückzuführen, darf wohl eine andere Vermutung ausgesprochen werden. Wie aus Braulios Briefen dargethan worden ist, hatte derselbe Interesse an Fragen der Liturgik. Auf seine Thätigkeit in diesem Gebiete hätte auch schon allein aus seiner engen Beziehung zu Isidor von Sevilla, Johannes von Saragossa und Eugen von Toledo geschlossen werden müssen, die wohl als die Hauptstützen bei der Reform der span. Messe im Zeitalter Braulios angesehen werden müssen. Sollte diesen Männern nicht Petrus zur Seite gestellt werden können, dem unstreitig Anteil an der Fortentwicklung der spanischen Liturgie zukommt? Seine Erwähnung in einer Marginalnote verrät Braulios besonderes Interesse für ihn, ein Interesse, welches vielleicht darauf zurückgeht, dass beide Zeitgenossen und zu gleicher Zeit auf demselben Gebiete thätig waren. Diese Vermutung ist nur berechtigt, wenn für die Zeit der Rezension, also ungefähr für das Jahr 619, für Ilerda kein Bischof fest bezeugt ist. Der Aufzählung der Bischöfe von Ilerda stellt Gams (Series episc. Eccl. Cath. 1873) das Kapitel über Petrus als einzige, uns von demselben erhaltene Nachricht voran. Darauf beginnt er die Reihe der Bischöfe mit dem Jahre 516, bemerkt aber zum Jahre 614 zu Gomarellus „Dubium, an fuerit ep. Ilerd." Ist aber nicht bekannt, wer um das Jahr 614 (ca. 614—630) Bischof von Ilerda war, so ist vielleicht in diese Lücke Petrus einzuschieben, von dem man weiss, dass er die Bischofswürde in Ilerda bekleidete, aber nicht weiss, wann sie jener Bischof bekleidete, dessen Thätigkeit, wie oben gezeigt worden, sogar auf den Anfang des 7. Jahrh. hinweist.

Charakterisierung seines Apokalypsenkommentars liegt. Wie aus dem Briefwechsel zwischen Braulio und dem Abte Aemilian (ep. 25 u. 26) hervorgeht, war dieser Kommentar im 7. Jahrhundert wenigstens im nördlichen Spanien nicht mehr zu finden, somit auch wohl nur wenig verbreitet und wenigen zugänglich. Da aber gleichzeitig Braulios Worte: „Sane in tempore apud Laurentium comitem dudum eum fuisse novi“ zeigen, dass er den Kommentar einst kennen gelernt habe, so war gerade er imstande, Angaben über denselben zu machen und dieselben in dem ihm leicht zugänglichen Kataloge des hl. Isidor an geeigneter Stelle zu vermerken. Als Zusatz des Rezensenten ist auch das Kapitel über Eucherius erklärt worden. Braulio war genau vertraut mit der litterarischen Thätigkeit dieses Bischofs, wie früher auf Grund der Angaben eines Briefes dargethan worden ist,[1]) er konnte also auch die Bemerkungen niederschreiben, die sich in dem Schriftstellerkataloge über Eucherius finden. Das letzte als Marginalnote dem Rezensenten zugeschriebene Kapitel ist das über Hilarius, dessen einzige Angabe den Bischof von Arles als Verfasser der „vita St. Honorati“ bezeichnet. Diese „vita St. Honorati“ war aber Braulio bekannt, ja, er befand sich sogar im Besitz derselben, wie aus einem Briefe hervorgeht, in welchem der Presbyter Fructuosus Braulio bittet, ihm neben verschiedenen anderen Schriften auch die genannte vita zu übersenden.[2]) Kannte aber Braulio die „vita St. Honorati“ so wusste er alles, was das unechte Kapitel über Hilarius berichtet, sein Inhalt gewährt ebensowenig wie der aller übrigen Interpolationen einen Anlass, an dem oben gewonnenen Resultat zu zweifeln, dass Braulio der Rezensent der „viri illustres“ des hl. Isidor sei.

---

[1]) Vergl. Seite 136, Anm. 1.

[2]) Migne, s. l. tom LXXX, S. 691, ep. 43. Specialiter tamen . . . supplex suggero, ut . . . vitam sanctorum virorum Honorati atque Germani vestrique beatissimi novi Aemiliani pusillitati nostrae vestra largitate faciatis attribui.

§ 7. Bestimmung der Abfassungszeit der echten Abschnitte des Isidor'schen Katalogs.

Bei der Bestimmung des Rezensenten der „viri illustres" ist auf die Abfassungszeit des Kataloges Bezug genommen und dieselbe in die Zeit von 616—619 verlegt worden. Da diese Zeitbestimmung von der früher allgemeinen, aber unbewiesenen Annahme abweicht, dass der hl. Isidor sein Werk im Jahre 610 geschrieben habe, und da sie auch über die von G. von Działowski gegebene Berechnung 610—615 noch ein wenig hinausgreift, so möge dieselbe unter Benutzung der in den „Kirchengeschichtl. Studien"[1]) gegebenen Berechnung in folgendem begründet werden. Von Działowski bestimmt das Jahr 604 als terminus a quo der Abfassungszeit aus dem Kapitel über Gregor den Grossen (XL), in welchem der Papst, der im Jahre 604 verschied, als schon gestorben bezeichnet wird; als terminus ad quem wird das Jahr 619 oder 620 festgelegt, das Todesjahr des Bischofs Maximus von Saragossa, der in dem 46. Kapitel als noch litterarisch thätig bezeichnet wird. Die engere Eingrenzung des noch weiten Spielraumes von 16 Jahren (604—620) auf 11 (604—615) und endlich fünf Jahre (610—615) gründet von Działowski auf die Annahme, dass Braulio in seinem Elogium auf Isidor bei der chronologischen Aufzählung der Werke des Bischofs einen Irrtum begangen und fälschlicherweise die Chronik vor dem Schriftstellerkataloge genannt habe; die Chronik sei jedoch das später entstandene Werk, da sie eine unrichtige Angabe des Kataloges über die Lebenszeit des Bischofs Martin (XXXV) berichtige.

Nun ist es aber wohl nicht nötig, die Angabe der Chronik als eine Verbesserung des Kataloges anzusehen. Die Zeitbestimmung in den „viri illustres", die nicht ganz richtig und der Verbesserung durch die Chronik bedürftig zu sein scheint, findet sich in dem 35. Kapitel in dem

[1]) Kirchengeschichtl. Studien IV. 2. S. 100 ff.

Satze: „Floruit (Martinus) regnante Theodemiro, rege Suevorum, temporibus illis, quibus Justinianus in republica et Athanagildus in Hispaniis imperium tenuerunt."[1]) In dieser Angabe braucht „floruit" die Lebenszeit Martins nicht bis auf das Jahr 567 einzuschränken, es hat hier seine gewöhnliche Bedeutung: glänzen, sich hervorthun und ähnl., es schliesst also eine Thätigkeit Martins über das Jahr 567 od. 570 durchaus nicht aus. Ähnliche Angaben anderer Kapitel bekräftigen diese Interpretation des „floruit".[2]) Die Zeitbestimmung der Chronik, durch welche der Katalog berichtigt werden soll, findet sich unter den Angaben aus der Regierungszeit Justins des Jüngeren (567 (565)—576) und lautet: „Per idem tempus Martinus, Bracarensis episcopus, apud Gallaeciam prudentia et doctrina catholicae fidei clarus habetur." Dieser Bericht spricht von einer Thätigkeit Martins unter Justinus Minor, d. h. nach dem Jahre 567; eine solche ist aber, wie oben gezeigt worden, durch die Angabe des Kataloges nicht ausgeschlossen. Jedenfalls will die Chronik durch ihre Worte die Wirksamkeit Martins nicht allein auf die Regierungszeit Justins einschränken; wollte sie dies, so könnte sie durch den Katalog ergänzt werden, denn es ist eine geschichtliche Thatsache, dass wohl die hervorragendste Thätigkeit Martins in die Zeit vor Justin fällt, in die Zeit der Suevenkönige Chararich und besonders Theodemir, in jene Zeit, in welcher Martin noch nicht Bischof von Bracara, sondern „Dumiensis monasterii sanctissimus pontifex" war, wie der hl. Isidor in seinem Kataloge sagt.

Bietet aber die Chronik keine notwendige Berichtigung des Kataloges, so sind die auf dieselbe gegründeten engeren

[1]) Justinian 527—565 (567); Theodemir 559—570; Athanagild 554—568.

[2]) XXXIX. Claruit (Joannes) temporibus Mauricii principis defunctusque est Augusto eodem regnante. XL. Floruit (Gregorius) autem Mauricio Augusto imperatore, obiit in ipso exordio Phocatis Romani principis. u. a. m.

termini 610 und 615 nicht zu halten; zugleich ist man aber auch berechtigt, den zweiten von Gustav von Działowski angegebenen Weg zu gehen und die Anordnung der Schriften Isidors in Braulios Elogium zur Grundlage der Bestimmung der Abfassungszeit der „viri illustres" zu machen, vorausgesetzt natürlich, dass dieselben wirklich chronologisch aufgeführt worden sind. Als terminus a quo ergiebt sich alsdann das Abfassungsjahr einer Schrift, die dem Katalog nicht weit vorangestellt ist, der terminus ad quem bleibt das schon bestimmte Jahr 619 (620).

Es ist nun zunächst der Beweis der chronologischen Anordnung der Werke des hl. Isidor in Braulios Elogium zu erbringen. Zu diesem Zwecke sind zwei Fragen zu beantworten: 1. War Braulio imstande, die Schriften Isidors so aufzuzählen, wie sie zeitlich einander folgten? und 2. wollte er dieselben auch chronologisch aufzeichnen? Nach dem, was früher (§ 6) über das Verhältnis Braulios zu Isidor gesagt worden ist, ist das erstere wohl ohne weiteren Beweis zuzugeben. Bei der Entscheidung der zweiten Frage würde es zu weit führen, zur Gewinnung der Abfassungszeit eines einzigen Werkes die unbekannte Entstehungszeit einer grösseren Anzahl von Schriften genau zu bestimmen, um durch die sich ergebende chronologische Folge die Aufstellung Braulios zu prüfen. Es wird genügen, die ungefähre Abfassungszeit einer Anzahl in dem Elogium auf einander folgender Schriften durch innere oder äussere Anhaltspunkte festzulegen und aus den Resultaten ein Urteil über Braulios chronologische oder nicht chronologische Anordnung zu bilden. Am einfachsten gestaltet sich die Untersuchung wohl für die im Elogium an 11. bis 17. Stelle genannten Schriften des Bischofs von Sevilla. An elfter Stelle ist die Chronik genannt. Das letzte Jahr, das sie behandelt, ist das fünfte des Kaisers Heraklius, d. h. das Jahr 614 oder 615; da sich daran sofort die Worte schliessen: „Residuum saeculi tempus humanae investigationi incertum est", so ist dieses Jahr

auch die Abfassungszeit der Chronik. An die Chronik schliesst sich bei Braulio unmittelbar „de fide catholica contra Judaeos.“ Ordnet Braulio chronologisch, so dürfte dieses Werk nicht lange nach der Chronik verfasst worden sein. Nun schrieb der hl. Isidor dasselbe auf Veranlassung seiner Schwester Fulgentia. Zweifellos wird dieses Verlangen einem besonderen Anlasse entsprungen sein. Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man denselben in der Verfolgung der Juden durch König Sisebut im Anfange seiner Regierung sucht, als dieselben zum Christentum überzutreten gezwungen werden sollten. Sisebut wurde König im Jahre 612; schwerlich begann er die Verfolgung sofort, und als dieselbe beschlossen war, bewilligte er den Juden noch eine Bedenkzeit von einem Jahre. Dadurch erhalten wir aber die Berechtigung, die Abfassungszeit der Schrift „de fide catholica c. J.“ ungefähr in das Jahr 615 zu verlegen, da nun aber Braulio die 614 oder 615 entstandene Chronik an elfter, „de fide cath. c. J.“ an zwölfter Stelle nennt, so ist evident, dass er diese Werke in chronologischer Folge giebt. An dreizehnter Stelle schliesst Braulio „de viris illustribus“ an, deren Abfassungszeit bestimmt werden soll. Die vierzehnte Schrift „de regula monachorum“ fällt nach seiner Aufstellung, wenn er chronologisch ordnet, in die Zeit von 616—620, zwischen „de fide cath. c. J.“ und „Historia Gothorum“, d. h. in die zweite Hälfte der Regierungszeit Sisebuts. Da dieser König ein eifriger Förderer der Kirchenzucht war, würde die angegebene Zeit, in der König und Bischof zusammen wirkten, die Entstehung der „Regula“ leicht erklären. Im Jahre 620 oder 621 verfasste der hl. Isidor seine Geschichte der Goten; Braulio reiht sie als fünfzehntes Glied in seine Aufstellung ein, schliesst sie also ganz chronologisch der „Regula monachorum“ an. Als vorletzte Schrift bietet das Elogium „Quaestionum libri duo“, die auch Ildefons von Toledo (s. unten) an derselben Stelle verzeichnet, die also wohl auch wirklich das vorletzte Werk des hl. Isidor gewesen ist.

Den Schluss in der Aufzählung Braulios bildet der „Etymologiarum codex", das letzte Werk des grossen Bischofs, an dem er bis zu seinem Tode arbeitete, das Braulio also auch chronologisch an richtiger Stelle nennt. Sind aber die sechs letzten Werke in dem Elogium auf Isidor nach ihrer Entstehungszeit aufgeführt, so sind es sicher auch die ersten, die von Braulio getroffene Anordnung ist eine chronologische; den Anspruch, ein stringenter Beweis zu sein, kann und will jedoch die obige Ausführung nicht erheben.

Ein vollgültiger Beweis jedoch lässt sich wohl auf einem zweiten Wege erbringen. Unabhängig von Braulio verzeichnet nämlich auch Ildefons von Toledo, der ebenfalls ein Schüler des hl. Isidor war, die Schriften seines Lehrers.[1]) Er zählt zwar nur acht Werke auf, doch giebt er dieselben mit zwei Ausnahmen in gleicher Reihenfolge wie der genau und vollständig berichtende Braulio. Ist die Anordnung aber bei beiden Autoren dieselbe, so muss die Zusammenstellung nach einem bestimmten Gesichtspunkt geschehen sein, wir müssen eine sachliche oder chronologische Folge erwarten. Dem Inhalte nach sind nun die Schriften und zwar augenscheinlich nicht geordnet; sie können daher nur in chronologischer Folge aufgezählt sein. — Sind die Schriften aber chronologisch geordnet, so liegt die Abfassungszeit der „viri illustres" zwischen der Abfassungszeit der Chronik, d. i. dem Jahre 615 und dem schon früher festgelegten terminus ad quem 619, dem Todesjahre des Bischofs Maximus von Saragossa. Zwischen der Chronik und dem Katalog entstand aber noch „de fide cath. c. J.," was uns berechtigt, den terminus a quo dem Jahre 619 etwas näher zu legen, sodass sich als Abfassungszeit des Kataloges die Jahre 616—619 ergeben. Beachtet man nun noch, dass das Jahr 619 der äusserste Termin der Rezension ist, — da das Kapitel über Maximus, dem der Termin entnommen worden, aus der

[1]) Ildefons, De virorum illustrium scriptis, c. IX. Isidorus.

Feder des Rezensenten stammt, — die Abfassung des Kataloges aber früher anzusetzen ist als seine Rezension, so darf der terminus ad quem vielleicht dem Jahre 616 näher gerückt, und die Zeit von 616—618 als Abfassungszeit der „viri illustres“ des hl. Isidor angesehen werden.

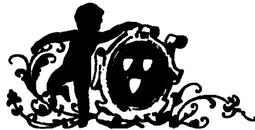
§ 8. Wie und wann kam es zur Vereinigung beider Teile der „viri illustres“, der Arbeit Pontians und derjenigen Isidors?

Nachdem in den ersten Paragraphen versucht worden ist, aus dem Kataloge des hl. Isidor die unechten Bestandteile auszuscheiden, muss zum Schluss noch kurz die Frage berührt werden: wie und wann kam es zur Vereinigung der einzelnen Teile, zumal der beiden selbständigen Kataloge Isidors und Pontians? Die Beantwortung dieser Frage stütze sich auf G. von Działowskis schon häufig benutzte Zusammenstellung und Besprechung der Handschriften der „viri illustres“, sowie auf meine obigen Untersuchungen. Pontian verfasste seinen Katalog um die Mitte des 6. Jahrhunderts gleichsam als Ergänzung der schon vorhandenen Patrologie des hl. Hieronymus und des Presbyters Gennadius. Von den Schriftstellerkatalogen der beiden letzteren sagt der hl. Isidor in seinen „Etymologien“, dass dieselben in ein Buch zusammengefasst worden seien; von einem dritten Kataloge, dem Pontians jedoch, berichtet er nichts. Daraus ist wohl zu schliessen, dass im Anfange des 7. Jahrhunderts das wenig umfangreiche Werk des afrikanischen Bischofs in Spanien noch nicht bekannt war. Aus den folgenden 200 Jahren sind uns heute keine Handschriften der „viri illustres“ bekannt; es ist daher auch nicht möglich, Angaben über einen etwaigen Versuch, in dieser Zeit das Werk Pontians mit dem Isidors zu verbinden, zu machen. Aus dem 9. Jahrhundert ist uns eine Handschrift erhalten, der cod. gotticus; da dieselbe in keiner Weise an „Pontian“ erinnert, darf man wohl annehmen, dass, wie im 9., so auch im 8. u. 7. Jahr-

hundert noch keine Beziehung zwischen den „viri illustres" des hl. Isidor und denen Pontians bestand. Anders im zehnten Jahrhundert. Die Handschriften desselben, der codex Albeldensis[1]) und Emilianus,[2]) führen mitten unter den echten Kapiteln auch die interpolirten Abschnitte über Fulgentius und Facundus, deren Zugehörigkeit zum Kataloge Pontians früher (§ 5) begründet worden ist. Das Auftreten der Kapitel über Fulgentius und Facundus in spanischen Handschriften des 10. Jahrhunderts bezeugt die Existenz des Kataloges Pontians in Spanien zu dieser Zeit, ja, die Uebertragung zweier seiner Autoren in das Werk des hl. Isidor scheint sogar auf das Streben hinzuweisen, den Katalog des afrikanischen Bischofs mit dem des spanischen zu vereinigen. In dem cod. Albeldensis und Emilianus finden sich auch schon die unter die Kapitel aufgenommenen Marginalnoten, doch die Angaben über Itacius, Gallaeciae episcopus, Rufinus und Petrus, die auf den hl. Isidor, beziehungsweise den Rezensenten seines Kataloges zurückgehen, werden vermisst. Da dieselben sich bei der späteren Vereinigung der Kataloge in dem Pontians finden, wurden sie jedenfalls im 10. Jahrhundert in denselben übertragen und zwar wohl zu dem Zwecke, Bindeglieder zwischen beiden Werken zu sein. Vom 11.—14. Jahrhundert fehlen abermals Nachrichten über den Katalog des afrikanischen Bischofs, doch verschwinden die ihm entnommenen Autoren Fulgentius und Facundus nicht mehr aus der Schar der „viri illustres" des hl. Isidor. Das 15. Jahrhundert brachte endlich, soweit die heute bekannten Handschriften ein Urteil erlauben, die Vereinigung, die durch Uebertragung verschiedener Abschnitte des einen Teiles in den andern schon lange, wenn nicht angestrebt, so doch wenigstens vorbereitet worden war. Gleichzeitig mit der Vereinigung wurde das

[1]) Escorial, Real biblioteca de San Lorenzo cod. d. I. 2. anni 976.
[2]) Escorial, l. c. cod. d. I. I. anni 992.

Anfangskapitel des Kataloges Isidors, der Bericht über Hosius, in den Katalog Pontians übertragen, und die dadurch entstandene Lücke durch „Marcellinus“ ausgefüllt, eine Umstellung, welche eine recht enge Verbindung bezweckte, den zukünftigen Zweifeln an der Zusammengehörigkeit beider Kataloge jedenfalls vorbeugen sollte.



III.

Die Probleme historischer Kritik

in der

Geschichte des ersten Preussenbischofs.

Zugleich ein Beitrag

zur Geschichte des Deutschen Ritterordens.



Von

Johannes Plinski.



I. Abschnitt.

Preussens erster Bischof und der Zeitpunkt seiner Ernennung.

§ 1. Wer ist erster Bischof von Preussen?

Obige Frage ist durch die Abhandlung Perlbachs „zur Geschichte der ältesten preussischen Bischöfe“ [1]), worin auf Kosten des Cisterziensermönches Christian die Würde eines ersten Bischofs von Preussen für den Abt Gottfried von Lekno nachzuweisen versucht wird, zu einer Kontroverse geworden.[2]) Soll dieselbe endgültig gelöst werden, so müssen alle in jener Abhandlung vorgebrachten Gründe Perlbachs, auch diejenigen, die der unermüdliche Forscher und scharfsinnige Kritiker heute wohl nicht mehr unterschreiben würde, einer näheren Prüfung und Würdigung unterzogen werden. Perlbach gründet seine Hypothese vornehmlich auf das Chronicon Albrici monachi trium fontium, und zwar auf folgende die Anfänge der preussischen Mission kennzeichnende Stelle desselben: „Abbas Godefridus de Luckina in Polonia cum monacho suo Philippo Wisselam fluvium, paganos dividentem et christianos, transivit et Pruthenis paulatim praedicare incipiens. . . Monachus Philippus ibi martirizatus est; et abbas Godefridus primus fuit episcopus regionis illius, et

[1]) Altpreussische Monatsschrift IX. Königsberg 1872. S. 552 ff. vgl. dazu Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen 1884. Bd. I. No. 3. S. 113.

[2]) Dr. Wojciech Kętrzyński, O ludności Polskiej w Prusiech niegdyś krzyżackich. we Lwowie 1882. str. 45 mag den Ausführungen Perlbachs nicht beistimmen.

post eum fuit quidam episcopus nomine Christianus".[1]) An der Echtheit vorstehender Worte hat Perlbach schon i. J. 1872 nicht die leisesten Zweifel gehabt,[2]) er wird später um so weniger gezweifelt haben, nachdem auch Scheffer-Boichorst jene Worte in seine kritische Ausgabe aufgenommen hat. Wohl hat nun letzterer die einzelnen Handschriften und Ausgaben der Chronik des Albericus auf ihren Wert und ihr Abhängigkeitsverhältnis zu einander einer eingehenden Kritik unterzogen, gesteht aber ein, dass es bei dem Zustande der Handschriften mitunter sehr schwer zu erkennen war, was in den Text aufzunehmen und was daraus zu entfernen sei, besonders an den Stellen, für welche die Quelle des Albericus nicht nachweisbar ist und zur Kontrolle nicht herangezogen werden kann.[3]) Und zu diesen Stellen gehört auch unsere. Wenn daher auch seine Ausgabe, wenn ferner Mencken und die Codices von Paris, Hannover uud Göttingen die erwähnte Stelle wörtlich bieten,[4]) so kann man sich eines Zweifels an ihrer Authentizität doch nicht erwehren, zumal die alte Ausgabe bei Leibnitz und der Abdruck in den Scriptores Rerum Prussicarum, ganz im Einklang mit allen sonstigen Quellen und Urkunden, nichts von der Bischofswürde Gottfrieds zu berichten wissen.[5]) Ist auch ihr Wortlaut

[1]) Chronica Albrici monachi trium fontium, Ausgabe des Scheffer-Boichorst in den Monumenta Germaniae historica, Scriptorum T. XXIII. Hannoveranae 1874. p. 887.

[2]) Altpreussische Monatsschrift IX. a. a. O. S. 552.

[3]) Chronica Albrici l. c. p. 673.

[4]) Altpreussische Monatsschrift IX. a. a. O. S. 552. Nach Scheffer-Boichorst, Chronica Albrici l. c. p. 672 sq. ist der Codex Parisiensis reich an Interpolationen, der Codex Hannoveranus dagegen reich an Auslassungen; Codex Gottingensis sei unmittelbar aus dem Codex Insulanus geflossen, dem wiederum der Codex Hannoveranus zu Grunde gelegen habe. Leibnitz hat letzteren benutzt.

[5]) Leibnitz, Accessiones historiae II b. p. 444. Scriptores Rerum Prussicarum I. Leipzig 1861. p. 241: „Abbas Godefridus de Lukina in Polonia cum monacho suo Philippo . . Prutensibus paulatim praedicare

sonst mit dem der anderen identisch, es fehlt ihnen gerade der Satz, auf den alles ankommt, der Zwischensatz: „Godefridus primus fuit episcopus regionis illius." Perlbach stellt sich nun bei dem Widerspruch der Nachrichten in den beiden Gruppen der Handschriften unbedenklich auf die Seite der Mehrheit, zählt aber nicht nur die Stimmen, sondern wägt sie auch, wenn er behauptet, die Majorität der Handschriften gebe uns die ursprüngliche Fassung der Tradition wieder; denn die Worte „et post eum fuit quidam episcopus nomine Christianus" hätten nur dann einen deutlichen Sinn, wenn vorher bereits von einem Bischof gesprochen worden sei.[1]) Wie Perlbach jetzt, so mögen einst die Abschreiber des Chronicon gedacht haben. Auch sie wussten offenbar nicht, auf wen sich „post eum fuit quidam episcopus nomine Christianus" zu beziehen habe, ob auf den gemordeten Philipp oder den Abt Gottfried. Der Martyrertod des ersteren wird wohl Schuld daran gewesen sein, dass man es nicht auf ihn beziehen wollte. Man bezog es daher auf Gottfried, und um dem Wortsinn möglichst gerecht zu werden, schaltete man vor den Schlusssatz „Godefridus primus fuit episcopus regionis illius" ein; jetzt reihte sich „post eum fuit quidam episcopus nomine Christianus" verständlich an. Dass Stellen in Chroniken öfters interpolirt, ja, absichtlich gefälscht wurden, ist eine erwiesene Thatsache. Aus vielen führen wir nur ein, hier naheliegendes, Beispiel an. Das Chronicon Olivense machte in eigennütziger Absicht einen Zusatz, der dem Kloster von Oliva die Ehre verschaffen sollte, Bischof Christian sei aus seiner Mitte hervorgegangen.[2]) Warum sollte in der Chronik des Albericus

incipiens ducem Phalet ad fidem convertit et postmodum fratrem ejus regem Sodrech. Monachus Philippus ibi martyrizatus est et post eum fuit quidam episcopus nomine Christianus."

[1]) Altpreussische Monatsschrift IX. a. a. O. S. 552.

[2]) SS. Rer. Pruss. I. l. c. p. 676; p. 33 Anm. 1; Altpreussische Monatsschrift IX. a. a. O. S. 629. Altpreussische Monatsschrift XXXI. Königsberg 1894. S. 503. Hockenbeck, Beiträge zur Geschichte des Klosters und der Stadt Wongrowitz I. Leipzig 1879 in den Ergänzungen zu S. 23.

nicht gleichfalls eine Interpolation vorliegen? Auf jeden Fall haben wir allen Grund den Zwischensatz für verdächtig anzusehen, weil er nicht allen Handschriften gemeinsam ist, und finden wir Gründe, die positiv und direct für die Würde Christians als ersten Bischofs von Preussen sprechen, so muss er als interpolirt betrachtet und für diese teilweise Verunechtung der Chronik eine Erklärung gesucht werden in der Weise etwa, wie wir sie oben angedeutet haben, oder aber wir haben es mit einem Irrtum des Albericus selbst zu thun.

Wir sind zum Glück für die Feststellung der kontroversen Thatsache nicht bloss auf das zwiespältige Zeugnis der Handschriften einer einzigen Chronik angewiesen; wir besitzen mehrere Quellen sowohl aus der Kategorie der Tradition als aus derjenigen der Ueberreste. Im Chronicon Montis Sereni steht nun ausdrücklich: „Christianus primus post beatum Adelbertum genti Prutenorum episcopus consecratus est."[1]) Wer verdient aber mehr Glauben, der Verfasser dieser Chronik, der in Lauterberg bei Halle gewohnt, nicht weit von Halberstadt, wo sich zu seiner Zeit Bischof Christian persönlich aufgehalten,[2]) oder der Mönch Albericus, der zu Trois-fontaines in der Champagne gelebt hat?[3]) Jener sagt apodictisch, Christian sei als erster Bischof von Preussen consecrirt worden, habe i. J. 1220 in Halberstadt geweilt, letzterer muss gestehen, dass er von Christian nichts wisse, dass er ihm nur ein „quidam" sei. Was jener sagt, stimmt mit der historischen Wahrheit überein, was dieser berichtet, kann vor der geschichtlichen Forschung nicht bestehen. Wie wir nämlich im weiteren Verlauf sehen werden, ist Gottfried in den Jahren 1209 oder 1210 gestorben. Nach dem Chronisten Albericus müsste ihm nun Christian als

[1]) Monum. Germ. SS. XXIII. 186.

[2]) ibid. p. 130. 198.

[3]) ibid. p. 631 sqq. Beide lebten um dieselbe Zeit.

Bischof gefolgt sein. Dass dem aber nicht so war, zeigt eine Bulle d. J. 1210, in der Papst Innocenz III. erklärt, für Preussen existire noch kein eigener Bischof, und es sei auch vorläufig nicht daran zu denken, weil die Zahl der Bekehrten nicht gross genug sei.[1]) Damit ist bewiesen, dass das Chronicon Albrici, falls ihm der in Frage stehende Zwischensatz von der Bischofswürde Christians als echt zuzuschreiben wäre, etwas berichtete, was der Wirklichkeit ganz und gar widerspricht. Auch ist der Versuch zurückzuweisen, den Widerspruch zwischen dem Chronicon Montis Sereni, das die Würde eines ersten Bischofs von Preussen für Christian beansprucht, und demjenigen des Albericus, das diese Würde für Gottfried fordert, damit auszugleichen, dass man in letzterem einen einfachen Missionsbischof ohne die bischöfliche Weihe,[2]) in Christian dagegen den ersten geweihten Preussenbischof zu verstehen habe. Sollte dem so sein, dann müsste ja nach dem Wortlaute des Albericus nach Gottfrieds Tode Christian in dessen Würde als Missionsbischof eingetreten sein, und hätte als solcher notwendigerweise auch eine führende Stellung unter den Glaubenspredigern Preussens einnehmen müssen; aber auch das stimmt mit den späteren Thatsachen nicht überein; beklagt sich doch Christian mit seinen Genossen selbst noch i. J. 1212 beim Papste, dass man sie als „acephalos“, als Hauptlose meide.[3]) Diese Bezeichnung wäre nicht am Platze, wenn Christian damals schon die Stellung eines Missionsbischofs bekleidet hätte.

[1]) Bulle vom 4. Sept. 1210, vgl. Philippi, Preussisches Urkundenbuch. Politische Abteilung, Band I. Die Bildung des Ordensstaates. Königsberg 1882. No. 5 p. 4.

[2]) Hockenbeck, Kloster Lekno und die Preussenmission von 1206—1212. (Festschrift zur Erinnerung an die 250jährige Jubelfeier des Gymnasiums Laurentianum) Arnsberg 1893. S. 74 ff. Vgl. Perlbachs Recension in der Altpreuss. Monatsschrift XXXI. Königsberg 1894. S. 503; ebenso Altpreuss. Monatsschrift IX. a. a. O. S. 561.

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 6 p. 5.

Aber nicht bloss eine dem Albericus gleichwertige, wenn nicht überlegene Chronik nennt Christian den ersten Preussenbischof: das Zeugnis der Urkunden ist ein so vielfaches und einstimmiges, dass dagegen das unsichere des Albericus nicht aufzukommen vermag. Vier Urkunden im ganzen sind auf uns herübergekommen, die Bischof Christian selbst ausgefertigt;[1]) in allen vieren nennt er sich den ersten Bischof von Preussen. Auch sein Siegel führt denselben Titel.[2]) Man sollte meinen, dass dem Bischof auf seine eigene ausdrückliche Erklärung und das Zeugnis seines Siegels hin zu glauben wäre, aber Perlbach traut ihm nicht. Er meint vielmehr: „Der Einwand, dass Christian ausdrücklich als erster Bischof von Preussen bezeichnet wird und sich selbst so nennt, wird sich nur durch die Vermutung beseitigen lassen, dass er von seinem Vorgänger nichts wusste oder nichts wissen wollte: vielleicht war er im Gegensatz gegen denselben zu seiner Würde gelangt."[3]) Diese Behauptung ist in allen Punkten hinfällig. Wie ist es denkbar, dass Christian von der Würde seines unmittelbaren Vorgängers nichts wissen sollte? War Gottfried Bischof, dann musste es zu allererst Christian wissen, der mit ihm gleichzeitig an demselben Missionswerke gearbeitet. Wenn sich nun Christian selbst als ersten Bischof ausgiebt, so ist eben darin der Beweis enthalten, dass es Gottfried vor ihm nie gewesen. Oder sollte es wirklich wahr sein, was Perlbach vermutet, Christian verschweige uns absichtlich die bischöfliche Würde Gottfrieds, weil er „im Gegensatz gegen denselben zu seiner Würde gelangt?" Aber dagegen muss doch sofort geltend gemacht werden, dass Christian die Urkunden nicht für sich geschrieben und sie heimlich bei sich verborgen gehalten habe; sie wurden geschrieben in Gegenwart vieler Zeugen, von denen

1) Philippi, Preussisches Urkundenbuch a. a. O. No. 65 p. 48; No. 73 p. 53; No. 82 p. 63; No. 83 p. 64.

2) ibid. No. 65 p. 48 Anm.; No. 82 p. 63 Anm.

3) Altpreuss. Monatsschrift IX. a. a. O. S. 565.

wenigstens einige, wie der Abt von Lekno,[1]) wissen mussten, ob schon vor Christian Gottfried Bischof gewesen. Diese hätten doch gewiss Christian darauf aufmerksam gemacht, dass er sich einen Titel beilege, der ihm nicht gebührte. Aber denselben Titel, den sich Christian im Jahre 1228 beilegt, denselhen behält er 1230 bei, und mit demselben schliesst er seine Urkunden d. J. 1231.[2]) Und wäre er im Gegensatz zu Gottfried zu seiner Würde gelangt, dann hätte sich seiner Gottfrieds Nachfolger, der Abt von Lekno, sicherlich nicht so warm angenommen.[3])

Aber wer dem Zeugnis der eigenen Urkunden Christians gegenüber noch einen Vorbehalt zu machen sich für berechtigt hält, obwohl es einwandsfrei ist, kann dem urkundlichen Zeugnis sachkundiger Zeitgenossen die Glaubwürdigkeit nicht absprechen. Hier muss ganz besonders das Zeugnis Konrads, des Herzogs von Masovien, ins Gewicht fallen; tritt er doch bereits im ersten Jahre der Missionsthätigkeit Gottfrieds in Urkunden auf[4]). Er hätte von der Bischofswürde dieses Abtes auf jeden Fall unterrichtet sein müssen; aber auch ihm ist nicht Gottfried, sondern Christian erster Bischof von Preussen. So nennt er ihn in zwei Schenkungsurkunden[5]) und unterschreibt eine dritte, in der ihn Ritter Christinus ebenso nennt[6].) Und in allen diesen drei Urkunden wiederholen sich zum grössten Teil dieselben Zeugen,

1) Philippi, Preuss. Urkundenbuch. No. 73 p. 53.

2) ibid. No. 65 p. 48; No. 73 p. 53; No. 82 p. 63; No. 83 p. 64.

3) ibid. No. 74 p. 54.

4) Codex diplomaticus Majoris Poloniae T. I. Posen 1877. No. 52.

5) Philippi, Preuss. Urkundenbuch. No. 41 p. 27; No. 47 p. 35. Man betrachtet den Lonytzer Vertrag vom 5. August 1222 allgemein als interpolirt; doch soll sich diese Interpolation nur auf die Objekte der Schenkung beziehen. Vgl. Perlbach, Preussisch-Polnische Studien zur Geschichte des Mittelalters, Heft I. Halle 1886. No. 2. S. 26—38. Kętrzyński, O ludności Polskiej w Prusiech niegdyś krzyżackich l. c. str. 47, nota 6. Kętrzyński, Ludność ziemi chełmińskiej w roczniku Towarzystwa naukowego w Toruniu. rocznik VIII. Toruń 1901. str. 185 sq.

6) Philippi, Preuss. Urkundenbuch. No. 46 p. 34.

Bischöfe und Herzöge aus Polen und Pommern, Zeugen, denen Gottfried nicht unbekannt sein konnte, Zeugen, von denen einige sogar zu dessen Beschützern vom Papste befohlen waren.[1]) Niemandem jedoch ist es eingefallen, die Würde Christians als ersten Bischofs von Preussen zu beanstanden; nacheinander beglaubigen sie die Richtigkeit der Urkunden durch ihre Unterschrift. Selbst Wilhelm von Modena, der als päpstlicher Legat das Land und die Verhältnisse Preussens sehr gut kennen gelernt, nennt Christian „primum episcopum Prussie".[2]) Ja, sogar die römische Kurie kennt ihn unter dieser Bezeichnung und legt sie ihm in zwei Bullen eigens bei.[3])

[1]) ibid. No. 4 p. 2.

[2]) ibid. No. 238 p. 174.

[3]) In der Bulle Gregors IX. vom 28. Oktober 1228 vgl. Philippi, Preuss. Urkundenbuch No. 69 p. 51 und in der Alexanders IV. vom 21. Januar 1260 vgl. Wölky, Urkundenbuch des Bistums Culm. I. Teil. Danzig 1885. No. 57 p. 42. In der Bulle Gregors ist freilich Christian nicht namentlich erwähnt, sondern von ihm nur als „bone memorie . . primus episcopus Prutenorum" die Rede. Dass hier aber kein anderer als Christian gemeint ist, bedarf nicht erst des Beweises, weil die Bulle ins Jahr 1228 fällt und die Bestätigung der Stiftung des Dobrinerordens enthält. Verdächtig scheint sie indes aus dem Grunde, weil sie von Christian als von einem Verstorbenen „bone memorie" spricht und ihn die Stiftung des Dobrinerordens „de capituli sui assensu" geschehen lässt; denn es ist Thatsache, dass Christian i. J. 1228 weder gestorben war noch auch ein „capitulum" hatte. Beide Momente gaben Anlass das Document zu einer Fälschung zu stempeln. (Waitz in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, Göttingen 1858. III. Bd. S. 1791.) Perlbach, der zuerst auch gegen die Echtheit desselben stimmte (Altpreuss. Monatsschrift IX. S. 563—564), erklärte kurz darauf: „an eine Fälschung dieser aus den Regesten stammenden Bulle ist natürlich nicht zu denken", und deutet jene beiden verdächtigen Stellen dahin, dass bone memorie „ein offenbarer Irrtum" und de capituli sui assensu „wohl nur Schematismus des Concipienten" ist. (Altpreuss. Monatsschrift X. Königsberg 1873. S. 632.) Da diese Begründung zu allgemein gehalten ist, so sei hier noch einiges angeführt, um jeden Zweifel an der Authentizität jener Urkunde zu beseitigen. Zunächst sei auf Didolff (de re publica ordinis teutonici borussica, Bonn 1870. p. 72) verwiesen, der es zu begründen gewusst

Das Ergebnis des angestellten Zeugenverhörs stellt die Thatsache, dass Christian der erste Preussenbischof gewesen, ausser Frage.

Aber Perlbachs Hypothese steht nicht bloss auf dem Grunde jener Chronik des Albericus oder vielmehr einiger Handschriften desselben; auch Perlbach glaubt ein urkundliches Zeugnis für Gottfrieds Bischofswürde ins Feld führen zu können. Im J. 1212 schenkt Herzog Wladislaus von Kalisch „venerabili patri Christiano Abbati et Episcopo de Pruscia et successoribus ejus" das Dorf Cekowitz mit verschiedenen Privi-

hat, dass sich die Bezeichnung „bone memorie" nicht lediglich auf Verstorbene beziehe, sondern auch lebenden Personen beigelegt werde. Sollte aber der Concipient irrtümlich den Bischof einen Verstorbenen genannt haben, so lässt sich dieser Irrtum auf die natürlichste Weise entschuldigen und erklären: Zu gleicher Zeit senden nämlich die Ritterbrüder von Dobrin die beiden im Juli des Jahres 1228 ausgestellten Schenkungsurkunden des Herzogs von Masovien (Philippi, Preussisches Urkundenbuch No. 67 p. 49) und des Bischofs Gunther von Plock (ibid. No. 66 p. 48) an die römische Kurie und bitten um päpstliche Bestätigung der erhaltenen Schenkungen wie auch gleichzeitig um Bestätigung der Stiftung ihres Ordens durch Christian, den ersten Bischof von Preussen. Diesem Gesuche ist die Kurie an einem Tage in zwei verschiedenen Bullen (ibid. No. 68 p. 50; No. 69 p. 51) nachgekommen, in deren einer sie die Schenkung, in der anderen die Stiftung bestätigt. In ersterer giebt sie uns zu verstehen, dass sie wohl wisse, Gunther sei zur Zeit der Schenkung nur electus gewesen, weil kurz vorher sein Vorgänger gestorben sei. Wie leicht ist es da möglich, dass der Concipient diesen neulich erfolgten Tod des Vorgängers Gunthers auf den noch lebenden Ordensstifter Christian übertragen konnte! Was ferner „de capituli sui assensu" anlangt, so ist es nicht gerade unbedingt nötig, dieses als „Schematismus des Concipienten" zu erklären. Hatte auch Christian kein ständiges, organisirtes capitulum, wie es der Diözesanbischof an seiner Kathedrale hat (Wölky l. c. No. 57 p. 42: „Christianus, primus episcopus Prussie . . . qui nullum habebat capitulum in ecclesia cathedrali"), so ist ihm trotzdem ein capitulum beizulegen; denn auch der Convent eines Abtes, dessen Berater werden capitulum genannt. (Bulle des Papstes Honorius III. vom 7. August 1219 in Medii aevi bibliotheca patristica series I. Honorii III. T. III. Paris 1879. p. 288 No. X; Bulle vom 31. Mai 1218 im Codex dipl. Maj. Polon. Posen 1877. T. I. p. 91

legien.[1]) Sechs Jahre darauf bestätigt Papst Honorius III. die Schenkung und lässt sie Wort für Wort in seine Bulle eintragen.[2]) Merkwürdigerweise finden sich in diesem päpstlichen Transsumpte wesentliche Abweichungen vom Original vor. Christians Name ist ausgelassen,[3]) dafür aber zwei neue, recht wichtige Privilegien mehr eingeschaltet: die Befreiung der Bewohner von Cekowitz von Heeresfolge und Jagddienst,[4]) und die Ausdehnung der Befreiung von der herzoglichen Gerichtsbarkeit auf alle Dörfer und Leute, die der Bischof später im Herzogtum erwerben werde.[5]) Sodann giebt das Transsumpt am Schluss die Jahreszahl 1212 an, während das Original statt jeder Zeitangabe die gemachte Schenkung durch das Siegel des Herzogs und der polnischen Bischöfe bekräftigen lässt.[6]) Solche augenfällige Verschiedenheit bei ein und derselben Urkunde musste auffallen, und man forschte nach, welche Fassung authentisch sei, ob die des angeblichen Originals oder des päpstlichen Transsumptes. Perlbach verteidigte die Authentizität des letzteren auf Kosten des Originals[7]) und behauptete, unter Abt und Bischof jener

---

No. 101.) Nun hat eben Christian in Preussen viele Glaubensprediger, die ihm als ihrem Abt und Bischof Folge zu leisten haben, die seine Berater und seine Gehilfen sind. (Bulle vom 27. Mai 1224 im Preuss. Urkundenbuch No. 61 p. 46.) Nennt daher der Papst den Convent oder die Berater des Abtes capitulum, so hat er mit gleichem Rechte von dem capitulum des Bischofs Christian sprechen können in jener Bulle, in der die Stiftung des Dobrinerordens bestätigt wird.

1) Preuss. Urkundenbuch No. 14 p. 10.

2) ibid. No. 18 p. 13.

3) es steht darin „patri . . Episcopo et . . Abbati de Pruzia."

4) „Ad expedicionem eciam ducis non vadant nec vestigia recipiant" cfr. Preuss. Urkundenbuch No. 14 p. 10 Anm. b.

5) „Hanc autem libertatem non solum in supradicta villa, sed etiam omnibus villis et hominibus, quos idem episcopus in posterum iuste in ducatu meo poterit adipisci, condonavi." ibid. Anm. g.

6) Das Transsumpt hat nicht den Schlusssatz: „et per episcopos Polonie confirmari rogamus."

7) Altpreuss. Monatsschrift IX. S. 562; X. S. 618—620.

Schenkungsurkunde sei nicht Christian zu verstehen, sondern Gottfried von Lekno, weil beide Bezeichnungen wohl auf diesen nicht aber auf ersteren passen.[1]) Nun haben wir vorhin nachgewiesen, dass die Bezeichnung Bischof auf Gottfried durchaus unzutreffend ist. Unmöglich kann dieser i. J. 1212 Bischof gewesen sein. Thatsache ist, dass er i. J. 1206 die päpstliche Erlaubnis erhalten, im heidnischen Preussen das Evangelium zu verkünden;[2]) Thatsache ist auch, dass er ein Jahr darauf mit einigen Gefährten an die Missionsarbeit herangetreten ist.[3]) Im J. 1210 aber scheint er bereits nicht mehr unter den Lebenden zu sein; wenigstens hat er damals dem Missionswerke in Preussen nicht obgelegen. Denn derselbe Papst, der i. J. 1206 Gottfried nach Preussen gesandt, derselbe weiss i. J. 1210 nichts mehr von diesem. Wohl spricht er sich in einer Bulle an den Erzbischof von Gnesen rühmend über die Thätigkeit der preussischen Missionare aus, aber er kennt namentlich nur Christian und Philipp.[4]) Wäre Gottfried unter ihnen gewesen, so müsste er an erster Stelle genannt worden sein; hatte er doch die Befugnis erhalten alle Missionsgehilfen sich selbst zu wählen,[5]) also ihr Vorgesetzter zu sein. Doch vielleicht hat ihn der Papst vergessen, vielleicht seinen Namen zufällig ausgelassen? Zugegeben, aber dann dürfte er bei der nächsten Gelegenheit nicht wieder fehlen. Und doch ist von Gottfried auch in der darauffolgenden Bulle vom 10. August d. J. 1212[6]) keine Rede, wiederum nur wie vorhin von „Christianus, Philippus ac eorum socii.“ Muss sich da nicht von selbst der Gedanke aufdrängen, dass Gottfried bereits im J. 1210 als Missionar in Preussen nicht mehr fungirt hat,

[1]) Altpreuss. Monatsschrift IX. S. 562.

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 4 p. 2.

[3]) Chronicon des Albericus in SS. Rer. Pruss. I. p. 241.

[4]) Preuss. Urkundenbuch, No. 5 p. 4.

[5]) ibid. No. 4 p. 2: „ipsi auctoritate apostolica indulgemus, ut fratres Cisterciensis ordinis secum assumat.“

[6]) ibid. No. 6 p. 5.

geschweige denn dort Bischof gewesen ist? Hier wendet indes Perlbach ein, dass der Umstand der Nichterwähnung Gottfrieds in den päpstlichen Bullen gegen dessen Bischofswürde gar nicht ins Gewicht falle, könne er sich doch „zeitweilig von der Mission in sein Kloster zurückgezogen" haben.[1]) Das klingt so, als ob Gottfried jedesmal, wenn er sich ins Kloster zurückgezogen, dem Papste einen Wink gegeben habe, er solle ihn ja nicht jetzt in seinen Bullen als Heidenmissionar erwähnen. Uebrigens ist dieser Vorwand, Gottfried habe sich zeitweilig in seinem Kloster aufgehalten, aus der Luft gegriffen; denn wenn dem so wäre, dann hätte er auf seine Abtwürde sicher nicht verzichtet, und doch tritt als Abt von Lekno bereits am 16. April d. J. 1211 ein Hugold auf.[2]) Da also Gottfried am Anfang d. J. 1211 nicht mehr Abt von Lekno gewesen ist, da er weder i. J. 1210 noch 1212 in päpstlichen Bullen als Missionar in Preussen bezeichnet wird, so bleibt doch nur ein vernünftiger Schluss übrig, Gottfried ist i. J. 1210 oder, wie Hockenbeck[3]) meint, bereits 1209 gestorben. Damit ist auch Perlbachs zweiter Einwand gefallen, der in der Schenkungsurkunde des Herzogs von Kalisch unter Abt und Bischof Gottfried verstanden wissen möchte.[4]) Es bleibt demnach die Thatsache bestehen, dass Christian erster Bischof von Preussen gewesen ist.

[1]) Altpreuss. Monatsschrift IX, S. 563.

[2]) Codex dipl. Maj. Poln. l. c. No. 69 p. 67; No. 82 p. 79; No. 88 p. 83.

[3]) Hockenbeck, Beiträge zur Geschichte des Klosters und der Stadt Wongrowitz, I. Teil. Leipzig 1879, S. 23 Anm. 2.

[4]) Dass unter Abt und Bischof Christian allein zu verstehen sei, bezeugt Papst Honorius. Am 29. Mai 1218 (Preuss. Urkundenbuch, No. 28 p. 19) bestätigt er die Schenkung des Herzogs. Er hat die herzogliche Urkunde vor sich, er nimmt sie sogar in seine Bestätigungsbulle Wort für Wort auf; er kennt also auch den Namen des Beschenkten. Und wen bezeichnet er als diesen? Er schreibt an Bischof Christian: „villam de Cecowiz et libertates . . a dilecto filio Wladislawo, duce de Calis, pia tibi liberalitate concessas . . tibi et per te ecclesie tue auctoritate apostolica confirmamus."

§ 2. Wann ist Christian zum Bischof ernannt worden?

Ueber den Zeitpunkt, der dem Cisterziensermönche Christian die bischöfliche Würde gebracht, ist viel gestritten worden, und noch jetzt teilen sich die Meinungen in zwei Lager, deren eines an dem Jahre 1212 als Zeitpunkt der Ernennung Christians zum Bischof festhält,[1]) während das andere erst im Jahre 1215 Christian die bischöfliche Würde zu teil werden lässt.[2]) Erstere stützen sich auf die erwähnte Urkunde des Herzogs Wladislaus, in welcher dieser dem Bischof von Preussen Cekowitz schenkt,[3]) letztere auf das Chronicon Montis Sereni, das die Consekration Christians ins Jahr 1215 setzt.[4]) Wem ist nun Glauben zu schenken, der Urkunde oder der Chronik? Die Urkunde ist, wie wir gesehen,[5]) in zwei Fassungen auf uns herübergekommen, die ganz auffallende Abweichungen von einander aufweisen, also steht sie von vornherein unter dem Verdacht der Fälschung oder Verunechtung. Der Chronik, welche die Consekration ins Jahr 1215 verlegt, kommt der Umstand zu gute, dass Christian zum ersten Male in einer Urkunde vom 18. Februar 1216[6]) als Bischof auftritt. Unbeanstandet muss demnach die Thatsache zugegeben werden, dass Christian im Jahre 1215 bereits Bischof gewesen. Aber daraus folgt noch lange

[1]) Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen, I. Buch, Halle 1872. S. 55. Eccardt, Grundzüge der Geschichte Preussens unter dem deutschen Ritterorden im 33. Jahresbericht des Königl. Gymnasiums zu Inowrazlaw, Inowrazlaw 1896. S. 8.

[2]) Acta Borussica I. Königsberg u. Leipzig 1730. S. 256. Watterich, die Gründung des deutschen Ordensstaates in Preussen, Leipzig 1857. S. 12 Anm. 16. Clausen, Papst Honorius III. Bonn 1895. S. 248. Lentz, die Beziehungen des Deutschen Ordens zu dem Bischof Christian vgl. Altpreuss. Monatsschrift XXIX. S. 368.

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 14 p. 10.

[4]) Monum. Germ. SS. XXIII, 186.

[5]) vergl. oben S. 162.

[6]) Preuss. Urkundenbuch, No. 9 u. 10 p. 7.

nicht, dass er es früher noch nicht gewesen sei. Vom 10. August 1212[1]) bis zum 18. Februar 1216 wird Christian urkundlich überhaupt nicht erwähnt;[2]) also liegt von seiten der Urkunden nicht der geringste Grund vor, der dem Cisterziensermönche die Bischofswürde früher beizulegen verböte.[3]) Auch die Chronik steht dem nicht direct im Wege, weil diese nur die Consekration erwähnt, welcher doch ohne Zweifel ein längerer Zustand Christians als ernannter Missionsbischof vorhergehen konnte. Dennoch darf man nur dann bis zum Jahre 1212, in welchem die Schenkungsurkunde des Herzogs von Kalisch Christian Abt und Bischof nennt, heraufgehen und dieses Datum festhalten, wenn die Echtheit der Schenkungsurkunde, wie sie uns im päpstlichen Transsumpt vorliegt, sicher ist.[4])

[1]) ibid. No. 6 p. 5.

[2]) ibid. No. 9 u. 10 p. 7. Anm. 4.

[3]) Wenn Philippi (Preuss. Urkundenbuch, p. 6 Anm.) bemerkt, das Generalkapitel der Cisterzienser spreche in einer Sitzung d. J. 1213 „de monachis praedicatoribus in Pruscia", darum könne Christian damals noch nicht Bischof sondern nur ein gewöhnlicher Mönch gewesen sein, so schiebt er den Worten jenes Generalkapitels einen Sinn unter, der diesem sehr fern gelegen. Es spricht von Mönchen, „de quibus scripsit dominus papa" am 10. August 1212. (Preuss. Urkundenbuch, No. 6 p. 5.) Den Missständen, wie sie der Papst in jener Bulle aufgedeckt, sollte durch das Generalkapitel gesteuert werden. Ob eine Veränderung in der Würde der Missionare unterdess eingetreten, kam dabei selbstverständlich nicht in Betracht. Vielmehr ist an erster Stelle unter den „monachis" an jene zu denken, die nach Vorlegung eines Idoneitätszeugnisses und Empfehlungsschreibens des Erzbischofs von Gnesen das Generalkapitel dem ganzen Cisterzienserorden zur freundlichen Unterstützung empfehlen sollte: „universitati vestre per apostolica scripta mandamus, quatenus eos, quos prefatus archiepiscopus vobis per litteras suas duxerit commendandos, non impediatis . . ." (Preuss. Urkundenbuch, No. 6 p. 5.)

[4]) Watterich a. a. O. S. 12 Anm. 16 meint, die Jahreszahl im päpstlichen Transsumpt sei ein Schreibfehler; es solle statt MCCXII so MCCXVII heissen. — Aehnlich Didolff a. a. O. S. 66. — Philippi (Preuss.

Dass genannter Herzog für Christian eine Urkunde über die Cekowitzer Schenkung ausgestellt, ist über allen Zweifel erhaben. Mit welchen Privilegien er sie ausgerüstet, ist hier zu untersuchen nicht am Platze. Es kommt uns lediglich darauf an zu zeigen, dass die Jahreszahl, wie sie in der Urkunde des päpstlichen Transsumptes vorliegt, authentisch ist. Nun hat Perlbach in seinen Preussisch-Polnischen Studien[1]) an der Hand des Siegels und der Zeugen der Originalurkunde, sowie aus den politischen Vorgängen während der Regierungszeit des Ausstellers auf das Scharfsinnigste nachgewiesen, dass die im Transsumpt stehende Jahreszahl weit eher der Schenkungsurkunde zukomme als spätere Zeitangaben. Aber auch dafür, dass sich Christian die i. J. 1212 erhaltene Schenkung erst so spät, erst i. J. 1218 vom Papste hat bestätigen lassen, weiss Perlbach einen einleuchtenden Grund anzugeben.[2])

Urkundenbuch, p. 10 u. 11 Anm. zu No. 14) verwahrt sich entschieden dagegen, dass die Urkunde im Jahre 1212 ausgestellt sei, da Christian damals nicht Bischof gewesen; werde er doch im selben Jahre vom Papste kurzweg frater der Cisterzienseräbte genannt; übrigens wiesen Unvollkommenheiten, wie „das sonst unbekannte Siegel" mit der Inschrift Odo dux auf eine Fälschung der Urkunde hin. Nun hat aber Perlbach (in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, Göttingen 1884, I. Bd. S. 102 No. 3) jenes fragliche Siegel als echt erwiesen. Dass ferner der Umstand, Christian werde im Jahre 1212 vom Papste nicht Bischof genannt, dem Herzog von Kalisch verbieten sollte, Christian, als dem Bischofe von Preussen, ein Dorf zu schenken, ist nicht einzusehen. Der Papst hat seine Bulle am 10. August erlassen. (Preuss. Urkundenbuch, No. 6 p. 5.) Müssen denn Schenkungen vor dem 10. August und Bischofsnominationen erst nach diesem Datum erfolgen? Auf andere Einwände Philippis wird im Laufe der Abhandlung Rücksicht genommen.

[1]) a. a. O. S. 16—26.

[2]) Perlbach, Preussisch-Polnische Studien S. 24: In den Jahren 1213—1216 lebte Wladislaus Odonicz mit seinem Oheim im Streite. Er wurde sogar zur Flucht nach Schlesien gezwungen; „hier fand er an Herzog Heinrich einen Beschützer, mit dessen Hülfe er die Burg Kalisch

Somit hat die Kritik für die Schenkungsurkunde des Herzogs von Kalisch an Bischof Christian das Jahr 1212 gerettet.[1])

wieder einnahm, aber versprechen musste nach Gewinnung seiner übrigen Besitzungen, dem schlesischen Herzog das Schloss Kalisch wieder abzutreten. Als dann Ende 1216 der Friede zwischen ihm und Laskonogi zu Stande gekommen war, hielt er sein Versprechen nicht und übergab die Burg Kalisch dem Herzog nicht: deshalb mahnte ihn der Papst 1217 und 1218, seine Zusage zu erfüllen und bestätigte gleichzeitig dem Bischof Christian die Schenkung von Cekoviz: offenbar hatte derselbe jetzt um die päpstliche Confirmation nachgesucht, weil das Gebiet, in dem sein Besitztum lag, den Herrn wechseln sollte." Somit hat Perlbach glücklich das Rätsel gelöst, warum sich Christian eine frühere Schenkung nachmals vom Papste bestätigen liess. Dass übrigens Urkunden erst nach vielen Jahren päpstliche Bestätigung erhalten, kommt nicht so selten vor. (cfr. Medii aevi bibliotheca patristica, series I. Honorius III. T. V. Paris 1882. No. 132 p. 67; No. 133 p. 70: In beiden Bullen bestätigt der Papst Honorius dem Templerorden i. J. 1226 Schenkungen, die ihm König Heinrich von Ungarn bereits i. J. 1198 gemacht hatte.)

[1]) Ob die beiden Privilegien, welche das päpstliche Transsumpt mehr enthält, eigenmächtige Erweiterungen Christians sind, möchten wir bezweifeln. Vielmehr scheint dieses uns den ursprünglichen Text zu enthalten, während das angebliche Original nur eine Nachbildung des Originals ist. Das Pergamentblatt, welches die Schenkungsurkunde enthält, hat einen so kleinen Umfang und ist so voll beschrieben, dass darauf die beiden fehlenden Privilegien, auch wenn man sie mit aufsetzen wollte, keinen Platz fänden; musste doch selbst der Einschnitt für die Siegelschnur zwischen den untersten Zeilen gemacht werden. Ist auch nicht der Schluss des angeblichen Originals recht auffallend? Herzog Wladislaus bekräftigt die Schenkung durch sein Siegel, das er auch daruntersetzt; er heisst nun aber auch die polnischen Bischöfe dasselbe zu thun; gleich ihm sollen sie die Schenkung confirmiren: Sie setzen jedoch weder ihre Siegel darunter noch ihre Namen, was übrigens der Raummangel nicht einmal zuliesse. Wir glauben daher annehmen zu sollen, dass das Original mit dem gleichen Inhalt, wie ihn das Transsumpt wiedergiebt, bei einer späteren Gelegenheit durch das jetzt vorliegende ersetzt wurde. Dieses konnte z. B. i. J. 1232 vor sich gegangen sein, wo Bischof Christian vor demselben Herzog, der ihm die Cekowitzer Schenkung gemacht, erklärt, er trete die ihm einst vom Generalkapitel der Cisterzienser übertragenen polnischen Güter an das Kloster Sulejow ab. (Preuss. Urkundenbuch, No. 91 p. 69.) Hierbei mag

Doch steht noch immer ein Einwand Philippis, den Perlbach nicht berücksichtigt hat, entgegen. Ein undatirtes päpstliches Schreiben fordert einen namenlosen Fürsten auf, einem im Heidenlande missionirenden Bischof ein Dorf zum Unterhalte zu schenken, da dieser arm sei und sich schäme bei den Neubekehrten zu betteln.[1]) Genanntes Schreiben setzt Philippi ins Jahr 1216 oder 1217 und vermutet, Papst Honorius habe es an den Herzog Wladislaus von Kalisch gerichtet, um denselben zur Schenkung eines Dorfes an den Bischof Christian zu veranlassen; daraufhin sei die Schenkung von Cekowitz an Christian erfolgt. Sollte nun fragliches Schreiben wirklich für den Herzog Wladislaus bestimmt sein, dann müsste es weit eher i. J. 1212 als 1216 oder gar 1217 erlassen worden sein; denn i. J. 1216 hatte Christian schon recht ansehnliche Besitzungen im Preussenlande, sowohl in Löbau wie in Lanzanien.[2]) Da ist bereits bei Christian von „incommodis paupertatis," deren jenes Schreiben Erwähnung thut, keine Rede. Am allerwenigsten aber passt auf Christian und seine Gehilfen für die Jahre 1216 oder 1217 die Bemerkung: „dum erubescant apud noviter conversos ad fidem temporalia mendicare". Sie brauchten sich wahrlich nicht zu schämen bei den Neubekehrten Preussens zu betteln, konnten sie doch sogar bedeutende Landstriche der Neubekehrten als ihr Eigentum betreten. Und was gilt diesem grossen Länderbesitze gegenüber der

er auch zu gunsten desselben Klosters auf das Dorf Cekowitz verzichtet haben. Herzog Wladislaus wird da aber seine erste Schenkungsurkunde haben abschreiben lassen, mit Vorbehalt jener erwähnten Privilegien und mit dem ausdrücklichen Zusatz, die Schenkung solle jetzt noch durch die polnischen Bischöfe bekräftigt werden. Damit wäre auch das Rätsel gelöst, warum sich sonst Christian nirgends im Besitze von Cekowitz nachweisen lässt, und warum die Schenkungsurkunde selbst in auswärtigen Klöstern aufbewahrt wurde.

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 12 p. 8.

[2]) ibid No. 9 u. 10 p. 7.

Erwerb eines einzigen Dorfes in weiter Ferne, in der Ferne, wo Christian bereits nicht ein sondern mehrere Dörfer sein eigen nannte, die ihm als Schenkung des Generalkapitels der Cisterzienser nach dem Tode Bogufals von Lekno zugefallen sind, und zwar zugefallen in einer Zeit, wo Christian noch Mönch war, also mindestens vor dem Jahre 1215?[1]) Dass übrigens vor diesem Jahre schon „ante concilium generale" Christian Besitzungen gehabt hat, bezeugt der Papst selbst, indem er mehrere Erzbischöfe auffordert mit strengen kirchlichen Strafen gegen jene vorzugehen, die Christian in seinen Besitzungen, besonders in denjenigen, die ihm vor dem allgemeinen Konzil geschenkt wurden,[2]) störten oder benachteiligten. Aus all diesem erhellt, dass der Wortlaut jenes Schreibens den Verhältnissen des Jahres 1216 oder 1217 nicht im geringsten Rechnung trägt, dass also dieses um erwähnte Zeit an Herzog Wladislaus nicht gerichtet sein kann. Sollte es in der That Bischof Christian betreffen und den Herzog von Kalisch zum Adressaten haben, was sehr leicht möglich ist,[3]) so muss es in eine frühere Zeit verlegt werden. Und wie gut passt dazu das Jahr 1212, jenes Jahr, in welchem sich der Papst so warm und eifrig des Cisterziensermönches annimmt, wo er Cisterzienseräbte und Cisterziensermönche tadelt, dass sie den preussischen Missionaren Schwierigkeiten in den Weg legen, dass sie Anstand nehmen sie in ihres

---

[1]) ibid. No. 91 p. 69: „villam Dobrow cum suis pertinentiis, quam tempore sui monachatus et etiam episcopatus ratione Cisterciensis ordinis .. libere ac pacifice multis possederat."

[2]) ibid. No. 61 p. 46. In dieser Bulle vom 27. Mai 1227 heisst es: precipimus quatenos illos, qui possessiones vel res sive domos predictorum episcopi et fratrum vel hominum suorum irreverenter invaserunt aut ea iniuste detinuerunt . . vel decimas laborum de terris ipsorum fratrum habitis ante concilium generale."

[3]) „Der Excerptor" verlegt es in das Pontifikat Johannes XXII. cfr. Preuss. Urkundenbuch, No. 12 p. 9 Anm.

Klosters Mauern aufzunehmen,[1]) wo er die Glaubensverkünder dem besonderen Schutze des Erzbischofs von Gnesen empfiehlt,[2]) wo er polnischen und pommerellischen Herzögen herbe Strafen androht, sofern sie nicht die eigennützige Politik gegen die durch Christian bekehrten Preussen ändern sollten![3]) In jenem Jahre mag er auch genanntes Schreiben an Wladislaus gerichtet haben,[4]) um für Christian und seine Gefährten, die selbst von ihren eigenen Ordensbrüdern im Stiche gelassen werden, ein Dorf zum Unterhalte zu erbitten. Nichts steht somit der Annahme im Wege, Wladislaus von Kalisch habe die Schenkung im Jahre 1212 gemacht, und da diese Jahreszahl in dem päpstlichen Transsumpte steht, muss sie nunmehr als echt betrachtet werden. Hier wird nun Christian Abt und Bischof genannt.[5]) Gerade diese doppelte Bezeichnung hat viel zu denken gegeben.[6]) Wir behaupten, gerade diese doppelte Bezeichnung finde ihre natürlichste Erklärung in den Verhältnissen des Jahres 1212; damalige Umstände haben sie gezeitigt. Worüber beklagt sich nämlich Christian mit seinen Gehilfen bei dem Papste? Am 10. August 1212 sagt es uns der Papst voll Entrüstung wieder: dass man ihren Missionseifer durch allerlei Belästigungen hemme, dass man ihren Verkehr meide, dass man des Klosters Pforte vor ihnen schliesse, und dieses alles darum, weil man in ihnen unsichere Mönche sehe, Mönche, die den Mauern ihres Klosters entronnnen seien, um im Heidenlande frei nach

[1]) Preuss. Urkundenbuch, No. 6 p. 5.

[2]) Vgl. den Schluss der Bullen im Preuss. Urkundenbuch No. 6, p. 5 u. No. 7 p. 6.

[3]) Preuss. Urkundenbuch, No. 7 p. 6.

[4]) Im Jahre zuvor hat der Papst den Herzog unter seinen Schutz gestellt; vergl. die Bulle vom 13. Mai 1211 im Cod. dipl. Maj. Polon. l. c. No. 72 p. 69.

[5]) Preuss. Urkundenbuch, No. 14 p. 10 u. No. 28 p. 19.

[6]) Romanowski, de Conradi ducis Mazoviae atque ordinis cruciferorum prima mutuaque condicione. Diss. inaug. Vratislav. 1857, p. 5 u. 11. Perlbach in Altpreuss. Monatsschrift IX, S. 562.

ihrem Belieben ein bequemes Leben zu führen, ohne Zucht, weil ohne Haupt, ohne Abt, dem sie Folge zu leisten brauchten, kurz, weil man sie als „acephalos" meide.[1]) Also darum werden die Glaubensprediger in Preussen verfolgt, darum in ihrer segensreichen Arbeit gestört, weil man ihnen als Hauptlosen nicht traue. Nichts ist da natürlicher als die Annahme, dass der Papst dem Uebelstande sofort ein Ende bereitete, dass er den Missionaren ein Haupt vorsetzte, und so deren Feinden allen Grund benahm, sie als „acephalos" fernerhin zu belästigen.[2]) Als dieses Haupt aber konnte doch nur Christian in Betracht kommen. Und wie gut vereinigt sich jetzt in Christians einer Person die zweifache Bezeichnung als Abt und Bischof! Als Vorsteher der Glaubensboten, die ausschliesslich aus Mönchen bestanden, ward er Abt genannt, Bischof, weil ihn der Papst zum Vorsteher der ganzen Mission, zum Missionsbischof auserkoren. Erst nach seiner Weihe, nach seiner Consekration wurde er schlechthin „episcopus Prutenorum". Damit hätten wir auch für das Jahr 1212 die Bezeichnung Abt und Bischof erklärt, für die Jahre 1216 und 1217 passt sie nicht mehr auf Christian; denn schon am 18. Februar d. J. 1216 nennt ihn der Papst in zwei Bullen einfach den Bischof von Preussen.[3]) Am 10. November desselben Jahres unterschreibt sich Christian selbst auf einer Urkunde des Bischofs Sigwin von Kamin als „Christianus Prutenorum episcopus".[4]) Wie käme nun Herzog

---

[1]) Preuss. Urkundenbuch, No. 6 p. 5,

[2]) Hat auch der Papst i. J. 1210 (Preuss. Urkundenbuch, No. 5 p. 4) an den Erzbischof von Gnesen geschrieben, er solle die Aufsicht über die Mission in Preussen übernehmen, bis die Zahl der Neubekehrten die Aufstellung eines eigenen Bischofs gestatte, so muss sich der Neubekehrten Zahl in den beiden darauffolgenden Jahren schon recht ansehnlich vermehrt haben, da der Papst im Jahre 1212 voll Freude berichtet, dass „multi ad agnitionem pervenerint veritatis". (Preussisches Urkundenbuch, No. 6 p. 5.)

[3]) Preuss. Urkundenbuch, No. 9. u. 10 p. 7.

[4]) ibid. No. 11 p. 8.

Wladislaus dazu, Christian Abt und Bischof zu nennen, wenn die Abfassung seiner Urkunde „in das Ende des Jahres 1216 oder den Anfang des Jahres 1217“ fiele, wie es Philippi vermutet?[1]) Wir schliessen hiermit unsere Ausführungen mit der Behauptung, Christian sei i. J. 1212, wie es in der Schenkungsurkunde des Herzogs von Kalisch im päpstlichen Transsumpte geschrieben steht, thatsächlich Bischof gewesen. Ob er nun erst i. J. 1215, wie das Chronicon Montis Sereni[2]) überliefert, zum Bischof feierlich consekrirt wurde, ist sehr zweifelhaft; denn referirt auch diese Chronik die Thatsachen richtig, in der Chronologie erscheint sie weniger zuverlässig. Die ersten Glaubensprediger lässt sie i. J. 1209 nach Preussen kommen, und doch haben sie in Wirklichkeit bereits i. J. 1207 am Missionswerke gearbeitet.[3]) Um zwei Jahre hat sie sich hier erwiesenermassen geirrt. Dies gestattet Ähnliches in Bezug auf den Zeitpunkt der bischöflichen Consekration[4]) zu folgern.

[1]) ibid. No. 14 p. 11 Anm.

[2]) Monum. Germ. SS. XXIII, 186.

[3]) Preuss. Urkundenbuch, No. 4 p. 2; Chronicon Alberici in SS. Rer. Pruss. I. 241 No. 7.

[4]) So verlockend auch die Hypothese Philippis ist (Preuss. Urkundenbuch, No. 14 p. 11 Anm.), Christian sei mit zwei edlen Preussen i. J. 1215 nach Rom gereist, um bei ihrer feierlichen Taufe zu assistiren, sei dann nach dem Lateran zum Konzil gegangen und habe dort die Bischofsweihe erhalten, so wenig ist sie begründet. Nirgends findet sich eine Andeutung, die dafür spräche. In der päpstlichen Bulle vom Februar des Jahres 1216 (Preuss. Urkundenbuch, No. 9 und 10 p. 7) steht wohl, dass die beiden Preussen dagewesen, nichts aber von Christian. Letzteres müsste mit erwähnt werden, wenn Christian wirklich damals in Rom gewesen wäre. Das erfordert der Geschäftsstil der Kurie. (Preuss. Urkundenbuch, No. 4 p. 3; No. 5 p. 4; No. 9 und 10 p. 7; No. 72 p. 53 etc.) Es ist auch unrichtig, dass Christian den Papst um Bestätigung der Schenkung jener beiden Edlen ersucht habe; letztere selbst sind es gewesen, was aus dem Wortlaut der Bestätigungsbulle ganz deutlich hervorgeht („Pruteni . . precibus inclinati, terram . . confirmamus“ Preuss. Urkundenbuch No. 9 u. 10 p. 7); also hat auch Christian zugleich mit der Bitte um Bestätigung

II. Abschnitt.

Die beiden Urkunden des Jahres 1230, in denen Herzog Konrad die Abtretung des Kulmerlandes und Preussens an den Deutschen Orden bezeugt.

§ 3. Die Urkunde über die Schenkung des Kulmerlandes.

Die Urkunden des Jahres 1230 sind es fast ausschliesslich, die zum richtigen Verständniss des Verhältnisses des Deutschen Ordens zu dem Bischofe von Preussen und dem Herzoge von Masovien das Material liefern. Da wir uns im späteren Verlaufe dieser Studien auf sie berufen müssen, sei jetzt schon das Nötige über ihre Echtheit gesagt. Wenden wir uns zunächst der Urkunde zu, in welcher Herzog Konrad das Kulmerland an den Deutschen Orden abtritt.[1]) Sie ist im Original erhalten und mit dem Siegel des Bischofs von Plock versehen. Nachdem ihre Echtheit schon früher beanstandet wurde[2]), tritt in jüngster Zeit auch Kętrzyński entschieden für ihre Fälschung ein. Grund dazu biete ihm das daranhängende Siegel Gunthers, welches er mit Philippi

der Schenkungen der beiden Preussen das Gesuch um Bestätigung der Cekowitzer Sckenkung nicht vereinigen können, was Philippi so auffallend findet (Preuss. Urkundenbuch, No. 14 p. 11 Anm.) Wie kann übrigens Philippi Christian am Lateran-Konzil teilnehmen lassen, wenn er nach seiner Meinung weder Abt noch Bischof war?

[1]) Preuss. Urkundenbuch, No. 75 p. 55.

[2]) Waitz a. a. O. S. 1772. Rethwisch, die Berufung des Deutschen Ordens gegen die Preussen Berlin 1868. S. 60 ff. (gegen Rethwisch polemisirt Didolff l. c. p. 74); Philippi, Preuss. Urkundenbuch, No. 75 p. 56 Anm. 1; Reh, Zur Klarlegung über die Beziehungen des Deutschen Ordens zu Bischof Christian von Preussen in der Altpreuss. Monatsschrift XXXI. Königsberg 1894. S. 352.

für „eine ungeschickte Fälschung“ hält, sowie der Schlusssatz, in dem Herzog Konrad die Bekräftigung des Documentes durch sein und der Zeugen Siegel ankündigt, während sich thatsächlich keine Spur von den Siegeln zeige, mit einziger Ausnahme jenes gefälschten des Bischofs Gunther.[1]) Der erste Grund, Gunthers Siegel sei „eine ungeschickte Fälschung“, ist durch Perlbach glänzend widerlegt worden;[2]) der zweite findet in dem damaligen Gange der Verhandlungen eine natürliche Erklärung: Bischof Gunther, der die Urkunde vielleicht selbst geschrieben, wie er denn ja auch seinen Namen bescheiden ganz ans Ende gesetzt, hat sie auch besiegelt; andere Siegel aber waren überflüssig geworden, weil unmittelbar darauf die Kruschwitzer Urkunde ausgestellt und in sie der Inhalt der ersteren mit aufgenommen wurde; nur an diese, als die Haupturkunde, wurden alsdann die Siegel aller anwesenden Zeugen angeheftet.[3]) Wollte man den Deutschen Ordensrittern die Fälschung zuschreiben, dann müsste man ihnen doch wahrlich soviel zutrauen, dass sie die Fälschung durch jenen Zusatz nicht so evident machten; sie hätten den Satz überhaupt nicht aufgenommen oder sich nur auf das Amtssiegel Gunthers als Zeugen berufen. Gerade der strittige Zusatz lässt sich daher vielmehr für die Echtheit wie für eine Fälschung ausnutzen.

Aber ein innerer Grund nötigt uns geradezu die Urkunde als echt zu betrachten; ja, besässen wir sie nicht, wir müssten uns eine ähnliche denken. Den Umfang der ersten Schenkung Konrads[4]) hat Bischof Christian den Deutschordensbrüdern gegenüber insoweit angedeutet, als er ihnen in seiner Urkunde

[1]) Kętrzyński, Ludność ziemi chełmińskiej l. c. str. 191.

[2]) Preussisch-Polnische Studien a. a. O. S. 74 Anm. 4. Philippi sah das Siegel des Bischofs Gunther darum für eine ungeschickte Fälschung an, weil der Bischof die Mitra verkehrt auf dem Kopfe getragen. Perlbach hat nachgewiesen, dass diese Form der Mitra „gerade die ursprüngliche“ gewesen.

[3]) Die Kruschwitzer Urkunde ist im Original nicht erhalten.

[4]) Preuss. Urkundenbuch, No. 64 p. 47.

vom 3. Mai d. J. 1228[1]) zu verstehen gab, es gehöre ihnen vom Kulmerlande nur das, was ihnen der Herzog ohne Verletzung der bischöflichen Rechte hat schenken dürfen. Damit wussten die Ritter, dass in der herzoglichen Schenkung mehrere ansgedehnte Besitzungen des Kulmerlandes, nämlich das Eigentum des Bischofs, nicht mit einbegriffen waren. Als nun aber nach zwei Jahren Christian alle seine Besitzungen an die Ordensritter abtritt,[2]) sind sie gehalten sich diese Schenkung durch Herzog Konrad und durch den Bischof von Plock bestätigen zu lassen. Beiden hatte nämlich Bischof Christian seine einstigen Besitzungen zu verdanken; beide hatten sie ihm auch zum erblichen Eigentum überlassen, aber nur ihm und seinen Nachfolgern.[3]) Wenn also jetzt Christian auf seinen Besitz im Kulmerlande zu gunsten des Deutschen Ordens verzichtet, ja, wenn er ihn auch ausdrücklich schenkt, so müssen die Ritter doch noch die Einwilligung der früheren Besitzer einholen,[4]) damit nicht diese später mit der rechtlichen Forderung hervortreten könnten, die von Christian abgetretenen Besitzungen gehören ihnen, da jener kein autonomes Recht gehabt, sie anderweitig zum absoluten Eigentum zu vergeben. Darum eben die Urkunde Gunthers und seines Kapitels vom 17. März d. J. 1230, in der er dem Orden dasselbe überlässt, was ehemals sein Vorgänger dem

1) ibid. No. 65 p. 48.

2) ibid. No. 73 p. 53.

3) ibid. No. 41 p. 27.

4) Diese Vorsichtsmasssregeln hätten die durch die Vorgänge im Burzenlande vorsichtig gemachten Ritter nimmer unterlassen. Und wie wohl sie daran thaten, beweist ein Ereignis des Jahres 1235: Dobriner Ritter hatten sich mit dem Deutschen Orden vereinigt und ihm das Land, das ihnen Herzog Konrad einst geschenkt, als Mitgift mitgebracht. Doch hatte Konrad es auch ihnen zum erblichen Eigentum übergeben, sie durften es ohne seinen Willen an andere nicht übertragen. Der um diesen Besitz zwischen Herzog und Orden entstandene Streit endete mit der Verzichtleistung des letzteren auf das Dobrinerland. (Preuss. Urkundenbuch, No. 119 p. 90.)

Bischof von Preussen geschenkt, wessen sich aber dieser neulich entäussert hatte [1]); darum auch die nachmalige Schenkung des Kulmerlandes durch Konrad. Aber hat Konrad i. J. 1228 „terram Chelmen cum omnibus attinentiis suis" [2]) dem Orden überlassen, so schenkt er jetzt, nachdem Christian zu gunsten des Ordens auf seinen Teil verzichtet, „totum ex integro Chelmense territorium.[3])

[1]) Preuss. Urkundenbuch, No. 77 p. 57. Man hält diese Urkunde allgemein für unecht, weil man sich ihr Verhältnis zu anderen durchaus nicht erklären kann; man hat darum auch verschiedene Verdachtsmomente vorzuführen versucht (vgl. Rethwisch a. a. O. S. 65; Acta Borussica I. § 16 p. 433—435; Perlbach, Altpreuss. Monatsschrift X. S. 644—647; Lentz a. a. O. S. 389). Selbst in seiner Kritik der ältesten preussichen Urkunden verteidigt Perlbach (Preussisch-Polnische Studien, S. 90) ihre Unechtheit. Doch gesteht er, dass alle die Verdachtsmomente, die man gegen sie vorbringt, nicht genügten, sie zu einer unechten zu stempeln; sie müsse aber als verdächtig erscheinen, da sie sich mit den übrigen Documenten nicht in Einklang bringen lasse: Sie widerspreche zu offenbar dem Lonytzer Vertrage, in dem Gunthers Vorgänger an Christian alles abgetreten habe, was er im Kulmerlande je besessen. Gunther habe also nicht das leiseste Recht gehabt, die einst Christian gemachte Schenkung jetzt auf den Orden zu übertragen. Wir haben nun aber oben den Grund genannt, warum der Bischof von Plock die Schenkung an die Ritter hat wiederholen müssen. Christian hat jene Dörfer und Rechte, die ihm der Bischof und das Domkapitel von Plock im Lonytzer Vertrage zugestanden, dem Deutschen Orden übergeben. Um aber in diesem Besitze für alle Zeiten unbeanstandet zu verbleiben, hat sich letzterer dazu die ausdrückliche Einwilligung des früheren Herrn einholen müssen, und darum eben diese Urkunde vom 17. März des Jahres 1230. — vgl. auch Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen, a. a. O. S. 130 Anm. 1.

[2]) Preuss. Urkundenbuch, No. 64 p. 47. — Als „terram Chelmen" durfte Konrad, auch wenn sie ihm seit dem Lonytzer nicht mehr ganz gehörte, seine Schenkung bezeichnen; denn nachdem Christian seinen Teil vom Kulmerlande bereits erhalten, sagt Konrad trotzdem noch in demselben Vertrage über den zukünftigen Besitzer des Kulmerlandes: „qui cunque terram Cholmensum habuerit, omnes proventus ipsius terrae cum episcopo Pruscie dimidiabit (Preuss. Urkundenbuch, No. 41 p. 30).

[3]) Preuss. Urkundenbuch, No. 75 p. 55.

§ 4. Die Kruschwitzer Urkunde.

Nachdem Perlbach die Unechtheit der Kruschwitzer Urkunde schon früher in zwei Abhandlungen verfochten,[1]) ist er in seinen Preussisch-Polnischen Studien nach einer erneuten scharfsinnigen Kritik unter Zuhilfenahme alles in Betracht kommenden Materials definitiv zu dem Resultate gekommen, die Urkunde sei eine Fälschung;[2]) und er darf sich des Erfolges rühmen, dass sie jetzt wirklich allgemein als eine solche anerkannt wird.[3]) Ist ihm indess diese Urkunde unecht, so nimmt er die Ausstellung einer anderen an, welche dieselben Schenkungsobjekte, nicht aber so zahlreiche Privilegien aufgewiesen habe; sie sei aber verloren gegangen. Das hindert nun Kętrzyński[4]) nicht, diese Hypothese als ein Phantasiegebilde zu ignorieren und konsequent zu behaupten: Da es eine echte Kruschwitzer Urkunde nie gegeben habe, sei auch Preussen von dem Herzog von Masovien an den Deutschen Orden nie abgetreten worden; durch verbrecherische Mittel, auf unehrliche Weise hätten sich die Ritter in Preussens Besitz eingeschlichen.

Ist es denn aber durchaus notwendig, die Kruschwitzer Urkunde als eine Fälschung des Ordens zu betrachten? Wie schon angedeutet, giebt Perlbach zu, dass i. J. 1230 eine ähnliche Urkunde vom Herzog Konrad ausgestellt worden sei, welche Kulmerland und Preussen als Schenkungsobjekte enthalten und dem Papste zur Bestätigung vorgelegen habe. Dass diese aber nicht die Kruschwitzer gewesen, dafür seien ihm besonders vier Gründe massgebend. Wäre sie es, so meint er, dann hätte der Orden keinen Anlass gehabt, „dieselbe so ängstlich zu bewahren, solange Konrad

[1]) Altpreuss. Monatsschrift X. S. 636—644; Göttingische gelehrte Anzeigen, Bd. I. No. 3 S. 120.

[2]) Perlbach, Preussisch-Polnische Studien, S. 78—87.

[3]) Reh, a. a. O. S. 593; Lentz, a. a. O. S. 374 ff. Kętrzyński, Ludność ziemi chełmińskiej, l. c. str. 190 i 191.

[4]) Kętrzyński, l. c. str. 192 sq.

am Leben war." Nicht von Gregor IX., der die Kruschwitzer Urkunde i. J. 1234 in seine Regesten eingetragen, auch nicht von Innocenz IV., der die Schutzbulle i. J. 1243 erneuert, erst zehn Jahre nach Konrads Tode, von Alexander IV. habe sich der Orden eine Vidimation erbeten. Wir glauben demgegenüber zunächst feststellen zu können, dass die Urkunde, welche die Ritter i. J. 1234 in die päpstlichen Regesten haben eintragen lassen, und jene, welche i. J. 1230 dem Papste zur Bestätigung vorgelegen habe, genau dieselben, beide die eine Kruschwitzer Urkunde sind.

Am 12. September d. J. 1230[1]) bestätigt der Papst dem Deutschen Orden die Schenkung Konrads, und zwar Kulmerland und Preussen. Nicht auf das blosse Wort der Ritter hin erfolgt die feierliche Confirmirung dieser wahrhaft fürstlichen Schenkung, nein, dem Papst liegt das Document des Herzogs vor.[2]) Daraus hat er ersehen, dass Konrad von Masovien sowohl auf das Kulmerland wie auf Preussen zu gunsten der Ritter verzichtet habe; daraus hat er auch ersehen, dass Konrad dem Orden viele Privilegien zugestanden[3]) Welches Document hat nun der Papst damals vor Augen gehabt? Doch nur die Kruschwitzer Urkunde! Sie ist die einzige, die genannte Schenkungsobjekte[4]) in sich birgt; und zählt auch die Bulle die einzelnen Privilegien nicht auf, so lässt sie doch für sie durch die Bemerkung „sicut in suis litteris et privilegiis plenius continetur" den weitesten Spielraum. Aber ein anderer Umstand spricht noch schlagender

---

[1]) Preuss. Urkundenbuch, No. 80 p. 61.

[2]) „ex ipsius sane litteris intelleximus." sicut in suis litteris et privilegiis plenius continetur."

[3]) „sicut in suis . . privilegiis plenius continetur.

[4]) Gegen Lentz's Behauptung (a. a. O. S. 376), dass unmöglich „castrum Colme und Kulmerland dasselbe sein" können, ist zu erwidern, dass auch das ganze Dobrinerland sowohl von Herzog Konrad „castrum Dobrin cum spatio terrarum . . ." (Acta Borussica I. p. 396), als auch vom Papste „castrum et ecclesias de Dobrin cum terris . . ." (Voigt, Cod. dipl. Pruss. I. Königsberg 1836 p. 20 No. 21) genannt wird.

dafür, dass der Papst damals die Kruschwitzer Urkunde vor sich gehabt. Ein paar Tage darauf, am 17. September desselben Jahres, richtet er nämlich an die Brüder des Predigerordens eine Bulle.[1]) Darin sucht er sie mit eindringlichen Worten zur eifrigen Kreuzpredigt gegen die heidnischen Preussen zu entflammen. Und warum das? Weil er durch Herzog Konrad erfahren habe,[2]) dass die Wut der benachbarten Heiden schrankenlos sei, dass sie auf die schrecklichste Weise in den angrenzenden Landen toben und solche Verheerungen anrichten, dass er sich genötigt gesehen habe zu der Christen Hilfe den Deutschen Orden kommen zu lassen. Ein Blick in die Kruschwitzer Urkunde genügt, um zu ersehen, dass sich der Papst hierbei auf diese berufen hat. In ihr eben, und nur in ihr, giebt der Herzog gerade das feindselige Verhalten der benachbarten Preussen als Grund für die Berufung des Deutschen Ordens an.

Am 3. August d. J. 1234 finden wir den Papst wieder über einer Urkunde Konrads. Am genannten Tage nimmt er nämlich das Kulmerland und Preussen als Eigentum der römischen Kirche in seinen Schutz und giebt es dem Orden zum erblichen Lehen wieder; dabei erklärt er das Document eingesehen zu haben,[3]) in dem Konrad erwähnte Länder mit allen Hoheitsrechten an die Deutschen Ordensritter abgetreten hat. Dass er unter diesem Document die Kruschwitzer Schenkungsurkunde versteht, ist über allen Zweifel erhaben, weil er ihr in den päpstlichen Regesten gerade unmittelbar vor seiner Schutzbulle, worin er sich auf sie beruft, einen Platz angewiesen.[4]) Auch hat er an ihr nicht die geringsten Indicien

[1]) Preuss. Urkundenbuch. No. 81 p. 61.

[2]) „ex litteris . . ducis Mazovie intelleximus."

[3]) Preuss. Urkundenb. No. 108 p. 83: „prout in eiusdem privilegio super hoc confecto plene perspeximus contineri."

[4]) Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du vatican par Lucien Auvray, Tome premier. Paris 1896. p. 1162 No. 2165; No. 2166.

einer Fälschung wahrgenommen, ist vielmehr so sehr von ihrer Echtheit überzeugt, dass er gleich darauf ein vertrauliches Schreiben an den Herzog selbst richtet, in dem er ihm mitteilt, er habe seine, den Rittern ausgestellte Urkunde eingesehen[1]) und die Schenkungsobjekte als Eigentum des apostolischen Stuhles in seinen Schutz genommen. Und Herzog Konrad findet alles in der Ordnung; er erhebt keinen Protest, dass er betrogen und hintergangen. Im Gegenteil, als im nächsten Jahre nach Einverleibung der Dobriner Brüder in den Deutschen Orden letzterer das Dobrinerland verlangt, da besteht Konrad auf seinem Rechte und giebt dieses Gebiet nicht heraus; aber bei derselben Gelegenheit bestätigt er von neuem die Schenkung des Kulmerlandes an die Deutschen Ordensritter, ja, er macht ihnen noch ein weiteres Zugeständnis: Alle jene, die irgend welche Privatansprüche auf Besitzungen im Kulmerlande erheben, wolle er selbst befriedigen. Würde sich wohl Konrad zu diesem Zugeständnisse verstanden haben, wenn er nicht in der Kruschwitzer Urkunde „totum ex integro Cholmen territorium"[2]) mit allen möglichen Rechten dem Orden abgetreten hätte? Ist es somit nicht mindestens gewagt, diese Urkunde als eine Fälschung zu stempeln, an der ein Papst kurz nach ihrer Ausstellung nichts auszuzetzen gehabt, gegen die der Aussteller selbst keine Einwendungen vorzubringen gewusst?

Wenn aber die Kruschwitzer Urkunde im Jahre 1230 ausgestellt ist, warum ist sie erst in jenen Band der Regesten eingereiht, welche dem Jahre 1234 angehören, und zwar unmittelbar vor der Schutzbulle? Nichts lässt sich einfacher erklären als dieses. Der Papst nimmt im Jahre 1234 das Kulmerland und Preussen als Eigentum des apostolischen Stuhles in Petri Schutz. Doch hat er es nicht so ohne weiteres thun können. Auch ein Papst ist an die bestehenden

[1]) Preuss. Urkundenbuch, No. 110 p. 85: „sicut . . . in tuo privilegio perspeximus contineri".

[2]) Preuss. Urkundenbuch, No. 78 p. 59.

Rechtsbestimmungen gebunden. Wollte er auf das Angebot des Ordens eingehen und das Kulmerland und Preussen als Eigentum der römischen Kirche einverleiben, dann musste er sich zu allererst vergewissern, ob die Ritter über beide Länder ein unbestrittenes Recht hatten. Hat er sich davon überzeugt, dann musste er weiter auch die Auslieferung der Schenkungsurkunde verlangen, in der ihnen jene Gebiete abgetreten wurden, um jetzt als Herr derselben sich durch das Document auch als solchen ausweisen zu können. Darum eben findet sich die Kruschwitzer Urkunde in den Regesten des Jahres 1234, unmittelbar vor der päpstlichen Schutzbulle, die Kulmerland und Preussen als Besitz des römischen Stuhles erklärt. Jetzt ist es begreiflich, weshalb die Deutschen Ritter die Urkunde nicht selbst im Original aufbewahrt, weshalb sie sich auch von Gregor IX. und Innocenz IV. keine Vidimation haben geben lassen. Sie brauchten sie nicht; wollte ihnen jemand den Besitz streitig machen, so konnte er die Sache mit dem Papste ausfechten; er war der eigentliche Herr, die Ritter nur seine Lehnsleute. Damit hat auch zugleich der Einwand seinen Halt verloren, es sei befremdend, dass der Orden das Document so lange verborgen gehalten als „Konrad am Leben war." Sollte den Rittern wirklich viel daran gelegen haben, die Urkunde „ängstlich" zu verbergen, solange Konrad lebte, warum legten sie denn die Furcht nicht gleich nach seinem Tode ab, sondern warteten mit der ersten Präsentation des Documentes noch weitere zehn lange Jahre? Dem liegt ein anderer Fall, dem liegen politische Verhältnisse zu Grunde, wie sie offenbar in dem fortgesetzten Streite des Herzogs Kasimir mit dem Deutschen Orden zu suchen sind[1]).

Doch treten wir jetzt an Perlbachs weitere Gründe heran. Danach erscheint ihm an nächster Stelle bedenklich „in der Corroboratio die Hinweisung auf die Bekehrung der

1) Preuss. Urkundenbuch No. 268 p. 203; No. 303 p. 224; No. 331 p. 240.

Preussen: ›quorum exinde speratur conversio‹, man möchte glauben, dass die Hoffnung sich schon zu erfüllen begonnen hatte, wie denn seit 1231 die Predigt der Dominikaner wirklich in Preussen Früchte zu tragen anfing".[1]) Nun will Konrad mit jenen Worten nichts mehr als der Hoffnung Raum geben, dass man von jetzt an, mit Beginn des Kampfes der Ritter, einer sicheren, andauernden Bekehrung der heidnischen Preussen entgegensehen könne. Ganz derselbe Gedanke ist nämlich gleich am Anfange der Urkunde ausgesprochen.[2]) Es ist wohl auch nicht recht einzusehen, warum Konrad bei seiner Schenkung an die Ritter an die Bekehrungserfolge der Dominikaner denken sollte!

„Auch ist wohl der Erwägung wert, ob der Herzog im Juni 1230 wirklich das Kulmerland ohne jeden staatsrechtlichen und privatrechtlichen Vorbehalt dem Orden abtreten und auch dritten gegenüber in Schutz nehmen konnte."[3]) Dieser dritte Einwand ist durch das oben Ausgeführte teilweise widerlegt worden. Freilich ist Konrad befugt gewesen, im Juni 1230 ganz Kulmerland zu vergeben; denn verteilte sich auch seit dem Lonytzer Vertrag[4]) derBesitz dieses Gebietes unter zwei Personen, unter Herzog Konrad und Bischof Christian, so konnte bereits im Januar d. J. 1230[5]) ersterer wiederum allein über dasselbe verfügen. Mit vollem Recht durfte er darum in seiner Schenkungsurkunde vom Juni desselben Jahres von der Abtretung des ganzen

[1]) Perlbach, Preussisch-Polnische Studien, a. a. O. S. 86.

[2]) Preuss. Urkundenbuch, No. 78 p. 58: „sperans per viros religiosos manum domini, que nos tetigit, et flagellum sue indignationis placari . . per Christi milites, quorum spes, virtus et gloria deus est, brachium fortitudinis Sarracenorum conterendum". Vgl. auch No. 72 p. 53.

[3]) Perlbach, Preussisch-Polnische Studien, a. a. O. S. 86.

[4]) Preuss. Urkundenbuch, No. 41 p. 27.

[5]) ibid. No. 73 p. 53 und No. 74 p. 54. Hier tritt Christian die von Konrad erhaltenen Besitzungen des Kulmerlandes an den Deutschen Orden ab. Sollte diese Schenkung rechtliche Kraft haben, musste sie Konrad als Landesherr bestätigen bez. neu übertragen vgl. oben S. 176.

Kulmerlandes sprechen. Auch konnte er „ohne jeden staatsrechtlichen . . Vorbehalt“ das Land verschenken, weil seine erbberechtigten Familienmitglieder und die Grossen des Herzogtums ihre Einwilligung gaben. Die andere Frage aber, ob er auch „ohne jeden privatrechtlichen . . Vorbehalt“ genannte Schenkung machen durfte, kann selbstverständlich bei der Abtretung eines Staatsgebietes durch den Landesherrn mit ausdrücklichen Hoheitsrechten nicht in Betracht kommen; und sie blieb absichtlich unberücksichtigt. Denn dass sich auch Bischof Christian ein halbes Jahr vor Ausstellung der Kruschwitzer Urkunde die denkbar sichersten Privatrechte im Kulmerlande vorbehalten[1]), das wusste der Herzog, und das musste ganz besonders der Orden wissen, und doch erfolgt im beiderseitigen Einverständnisse eine Abtretung des ganzen Kulmerlandes ohne jeglichen Vorbehalt, und Bischof Christian — unterschreibt.

„Auffällig ist ferner die Anordnung der Zeugen: von den Bischöfen geht gerade der jüngste, Gunther von Masovien, 1228 geweiht, den beiden älteren Michael von Cujavien und Christian von Preussen voran, was sich erklären würde, wenn er als Diözesanbischof aufzufassen wäre.“ [2]) Was hier Perlbach auffällig ist, scheint uns ganz natürlich. Wer kommt denn bei der Schenkung des Kulmerlandes in Betracht? Nachdem Christian vorher in zwei Documenten[3]) seine ausdrückliche Verzichtleistung auf alle jene Besitzungen, die er einst vom Herzog von Masovien und dem Bistum von Plock erhalten, bekundet hat, hat jetzt bei der Abtretung des ganzen Gebietes neben Herzog Konrad Bischof Gunther mitzusprechen, Bischof Gunther, dessen Vorgänger Diözesanbischöfe des Kulmerlandes gewesen waren, Bischof Gunther, der Christians Schenkung der ehe-

1) ibid. No. 73 p. 53 und No. 74 p. 54.

2) Perlbach, Preussisch-Polnische Studien, a. a. O. S. 87.

3) Preuss. Urkundenbuch, No. 73 p. 53 und No. 74 p. 54.

maligen Plockischen Güter dem Deutschen Orden bestätigen musste, Bischof Gunther, der nicht als gewöhnlicher Zeuge der Verhandlung beiwohnte, sondern der gewissermassen als Mitschenkender fungirte. Wie natürlich daher, dass Gunther unter den Zeugen die vornehmste Stellung einnimmt, dass er sich zuerst vor den übrigen Bischöfen unterschreibt, trotzdem der Ort, an dem verhandelt wird, nicht zu seiner Diözese gehört.

Hiermit sind alle gegen die Echtheit der Kruschwitzer Schenkungsurkunde erhobenen Einwände als haltlos widerlegt.[1]) Sie sagt uns nun klar, dass der Herzog sowohl das

[1]) Man hat auch eine Parallele zwischen dieser Urkunde und der kürzeren desselben Jahres gezogen und gezeigt, dass erstere den Namen der Herzogin falsch geschrieben und den vierten Sohn Konrads ausgelassen habe, was beides in der kürzeren richtig verzeichnet stehe, dass sie auch ferner von letzterer in der Invocation und der Arenga abweiche (vgl. Perlbach in der Altpreuss. Monatsschrift X. S. 636—644 und in den Göttingischen gelehrten Anzeigen I. S. 120 No. 3). Diese Abweichungen können doch in aller Welt nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass die kürzere Urkunde authentisch, die längere dagegen gefälscht sei. Aus ihnen folgt nur, dass beide Urkunden von einander verschieden sind, was sie auch in der That sein sollen. Da übrigens das Original der Kruschwitzer Urkunde nicht vorliegt, darf doch nicht über die Schreibweise des Namens der Herzogin und das Fehlen des vierten Sohnes gestritten werden, als ob in den Transsumpten und Copien sämtliche Namen buchstäblich genau nachgebildet seien, und auch nicht einer als ausgelassen nachgewiesen werden könnte (Göttingische gelehrte Anzeigen a. a. O. S. 120; Philippi, Preuss. Urkundenbuch, No. 67 p. 49 Anm. 1 u. p. 50 Anm.). Sodann ist es ganz erklärlich, warum hier die Arenga, die Häufung der Privilegien, eine grössere ist wie in der kürzeren und in allen anderen Urkunden Konrads (Perlbach, Preussisch-Polnische Studien, S. 81 ff. — Sokołowski, Konrad książe na Mazowszu i zakon niemiecki. Poznań 1873 str. 43—46), ist doch dies das einzige Document des Herzogs, in dem er einen bedeutenden Landesteil an eine fremde Macht abtritt und ihn von der polnischen Oberhoheit für immer loslöst. Und sollte unserer Urkunde wegen ihrer formgewandten, juristischen Ausdrucksweise der kaiserliche Kanzleistil nicht abgesprochen werden, dann ist es noch durchaus nicht nötig ihre Ausstellung in das kaiserliche Hoflager nach Italien zu verlegen. In Polen weilten ja damals bereits Deutsche

Kulmerland ohne jede Bedingung abgetreten, als auch auf ganz Preussen feierlich Verzicht geleistet hat. Aber gerade deswegen wird sie so heftig angefeindet, weil man wie früher so jetzt noch immer nicht glauben mag, dass polnischerseits den Deutschen Ordensrittern jene Gebiete wirklich zu unabhängigem Eigentum überlassen worden seien. Dass dem aber in der That so sei, soll im folgenden Abschnitt erwiesen und somit der Kruschwitzer Urkunde, die allein dafür zeugt, der unanfechtbare Stempel der Echtheit aufgedrückt werden.

Ordensritter, vertraute und erprobte Ritter eben jenes Hochmeisters, der sich ein intimer Freund des Kaisers zu sein rühmen durfte (Raynald, Annales ecclesiastici XIII. ad a. 1226 p. 339 § 23), der zwischen Papst und Kaiser so oft die Vermittlerrolle gespielt. Seine ersten Ritter können darum sehr leicht mit dem kaiserlichen Kanzleistil vertraut gewesen sein, und gerade diese haben bei Ausstellung der Urkunde in Kruschwitz mitgewirkt.



III. Abschnitt.

Bedingungslose Abtretung des ganzen Kulmerlandes und absolute Verzichtleistung auf Preussen durch Herzog Konrad zu gunsten der Deutschen Ordensritter.

§ 5. Widerlegung entgegenstehender Hypothesen.

Perlbach ist gewiss nicht der Meinung gewesen, dass die Resultate seiner Preussisch-Polnischen Studien[1]) unanfechtbar seien. Und doch nimmt man sie als das gesicherte und solide Fundament an, auf dem man kühn die Geschichte der Anfänge des Deutschen Ordensstaates aufbaut. So stimmt Prutz stillschweigend jener kritischen Untersuchung zu, in der mehrere und gerade die Hauptturkunden als absichtliche Fälschungen des Ordens blossgelegt sind, und hält sich nun für berechtigt das Misstrauen, welches in ihm gegen die Ehrlichkeit der Ritter aufgestiegen ist, auch anderen einzuflössen. Offen erklärt er in seiner Preussischen Geschichte,[2]) es scheine ihm „trotz der Urkunden, die der Orden zum Erweis seiner Rechte nachmals beizubringen gewusst hat," das Kulmerland doch nur zeitweilig vom Herzog Konrad an den Deutschen Orden abgetreten zu sein und habe wohl nach der Eroberung Preussens an Polen wieder zurückfallen sollen. — Viel weiter geht Kętrzyński.[3]) Er spricht es un-

[1]) a. a. O. S. 45—106.

[2]) Hans Prutz, Preussische Geschichte. Stuttgart 1900 I. Bd. S. 44; Kritik dieses Werkes vgl. Lohmeyer in der Historischen Vierteljahrsschrift. IV. Jahrgang. Leipzig 1901. S. 429 f.

[3]) Kętrzyński, Ludność ziemi chełmińskiej l. c. str. 191—197.

verhohlen aus, dass Herzog Konrad Kulmerland und Preussen nie mit den Hoheitsrechten abgetreten habe, wie das die Ritter in ihrer gefälschten Kruschwitzer Urkunde usurpiren. Vielmehr sollten sie Preussen für ihn erobern, sollten im Kulmerlande ihm gegenüber dieselbe Stellung einnehmen wie die polnischen Bischöfe in seinem Herzogtum, sollten hier wie in dem eroberten Preussen seine Vasallen sein. Die Anklage, eine so grobe Fälschung begangen zu haben, wird so offen und zuversichtlich erhoben, dass man erwartet, ebenso klar, ebenso sicher und durchschlagend müssten die Gründe sein, auf denen sie ruht. Statt dessen verweist uns Prutz auf die polnische Geschichtsschreibung, wo man seine Annahme verfochten finde, und Kętrzyński bietet einen Beweis a posteriori, indem er von der Thatsache der durch Perlbach erwiesenen Fälschung der Kruschwitzer Urkunde ausgeht.[1]) Beider Behauptungen wurzeln daher auf keinem realen Boden. Weil sie indes Fragen anschneiden, die für die Begründung des Deutschen Ordensstaates in Preussen von

[1]) Einen positiven Beweis für seine Annahme, dass die Ritter für Herzog Konrad Preussen erobern sollten, glaubt Kętrzyński (ludność ziemi chełmińskiej l. c. str. 192) in folgenden Worten der Kaiserbulle zu finden: „ut laborem assumerent et insisterent oportune ad ingrediendum et obtinendum terram Pruscie ad honorem et gloriam veri dei" (Preuss. Urkundenbuch No. 56 p. 42). Meint Kętrzyński ernstlich aus jenem Satze die Absicht Konrads herauszulesen, der Orden solle für ihn Preussen erobern? Mag man jene Worte exegesiren wie man wolle, unter Gottes Ehre und Gottes Ruhm wird schwerlich jemand den Herzog von Masovien verstehen; geht nicht vielmehr der Sinn jener Stelle dahin, dass durch die Eroberung Preussens der Orden Gottes Ehre vermehre, werde doch damit ein grosses Heidenvolk dem wahren Gott zugeführt? Wem indes das eroberte Preussen gehören sollte, ist hier mit keiner Silbe angedeutet. Dass aber Konrad es für sich nicht verlangt hat, kann mit Bestimmtheit behauptet werden; denn der Kaiser schenkt es voll und ganz mit allen Hoheitsrechten dem Orden. Sollte der Kaiser nun wirklich so eigenmächtig verfahren sein, in seiner Bulle zu verfügen: Wohl verlangt der Masovierherzog, die Ritter sollen das heidnische Preussen für ihn erobern, aber ich bestimme hiermit, dass seinem Verlangen nicht entsprochen werde, dass die Ritter ganz Preussen ohne Vorbehalt für sich allein erobern?

prinzipieller Bedeutung sind, so kann man der Aufgabe, die bedingungslose Abtretung des Kulmerlandes und Preussens durch Herzog Konrad nachzuweisen, und zwar, um jedem Einwurf vorzubeugen, ohne Berücksichtigung der Kruschwitzer Urkunde, kaum aus dem Wege gehen.

Da sich Prutz darauf beruft, dass die Auffassung, als seien die Ritter von vornherein vollberechtigte Eigentümer des Kulmerlandes gewesen, „polnischerseits stets bestritten ist,“[1]) so begeben wir uns zuerst zu den polnischen Chronisten. Und in der That, sie wissen wirklich zu berichten, dass Herzog Konrad weder Kulmerland noch Preussen dem Orden bedingungslos übergeben habe. So bekundet Długosz[2]) in seiner Historia Polonica ganz ausdrücklich, Herzog Konrad habe den Rittern Kulmer- und Löbauerland solange überlassen, bis sie Preussen erobert hätten; danach sollten erstere Gebiete zurückgegeben, Preussen aber gleichmässig zwischen Orden und Polen verteilt werden. Treulich schliesst sich hieran Cromerus an,[3]) lässt jedoch das Löbauerland aus dem Spiel. Die etwas späteren Annalen des Stanislaus Sarnicius[4]) berichten ausschliesslich von der zeitweiligen Abtretung einiger Burgen und Besitzungen an den Orden, sagen indes nichts von einer Teilung Preussens. Alle genannten Chronisten ohne Ausnahme stimmen also in der zeitweiligen Abtretung des Kulmerlandes überein, alle auch, Sarnicius allein ansgenommen, in der späteren Verteilung Preussens.

Aber die genannten Chronisten stehen, weil im 15. und 16. Jahrhundert lebend, den erzählten Ereignissen persönlich um zwei bis drei Jahrhunderte fern. Wie sich ihr Referat

1) Prutz, a. a. O. S. 44.

2) Długosz (Longinus), Historia Polonica, T. I. Lipsiae 1711. p. 644 sq. Chronicon Regni Poloniae, Krakau 1521. p. 125 sq.

3) Cromerus, de origine et rebus gestis Polonorum, Basel 1558, p. 199. Manrique, Annales Cisterc. IV. Lyon 1659 ad a. 1227 p. 342 c. 8 No. 7.

4) Annales Stanislai Sarnicii (Sarnicki), Krakau 1587 enthalten im Długosz l. c. T. II. Lipsiae 1712. p. 1087.

zur Wirklichkeit verhält, kann nur die Prüfung ihrer Quellen ergeben. Und da kommt alles auf Długosz an, der der erste ist, welcher fraglichen Passus ausführlich in seinem Geschichtswerke niedergeschrieben hat. Er deutet ihn nun dahin, dass Konrad für seine Person gar nicht befugt gewesen sei,[1]) ein Gebiet der Krone auf ewige Zeiten abzutreten, dass er es daher nur zeitweilig habe schenken können; darauf bezügliche Documente seien auch im Plocker Archiv aufbewahrt und oft eingesehen worden.[2]) Er vermag aber auch nicht einen sicheren Gewährsmann für seine Meinung vorzuführen;[3]) er schiebt Urkunden vor, in denen das, was er berichtet, stehen solle; keine jedoch von ihnen hat er vor sich gehabt. Dass indes schon damals keine vorhanden gewesen, erklärt offen Cromerus.[4]) Er könne daher selbst nichts Positives über Konrads Schenkung an den Orden

---

1) Długosz l. c. p. 644: „donat licet de facto non de iure, cum in praeiudicium Regni Poloniae donationem ipsam Conradus dux non poterat aliquatenus fecisse".

2) Długosz l. c. p. 645: „Ordinatio quoque ipsa et condiciones ei appositae, literarum apicibus fuerunt firmatae et per nonnullos fide dignos viros apud Plocenses duces et eorum cameras visae saepius et tractatae".

3) Was die bedingte Abtretung des Kulmerlandes anlangt, so hat sich Długosz offenbar durch die Zeugenaussagen während des zweimaligen, sich besonders in den Jahren 1320 und 1339 abspielenden Prozesses zwischen Polen und dem Orden beeinflussen lassen. vgl. Działyński, Lites ac res gestae inter Polonos ordinemque Cruciferorum. T. I. Posnaniae 1855. p. 72, 77, 107; 180; etc. — Caro, Geschichte Polens. II. Teil 1300—1386. Gotha 1863. S. 91 ff. 190 f. 208 ff. — Długosz selbst hat das Zeugenverhör, „nachdem es wahrscheinlich schadhaft geworden war, »wiederhergestellt«" vgl. Zeissberg, die polnische Geschichtsschreibung des Mittelalters. Leipzig 1873. Seite 290. — In dem erwähnten Zeugenverhör suchte man polnischerseits neben anderen Gebieten auch das Kulmerland den Deutschen Ordensrittern streitig zu machen, während letztere apodictisch erklärten, sie hätten es „mit legitimem Besitztitel" erworben. Vgl. Caro a. a. O. S. 212.

4) Cromerus l. c. p. 200: „pacta ipsa publicis literarum monumentis consignata, partim iniuria temporum et negligentia nostrorum amissa, partim fortassis etiam studio Cruciferorum suppressa periere."

sagen. Wenn er gleichwohl von einer bedingten Abtretung berichte, so schreibe er es „bona fide“ einem alten deutschen in Löbau aufbewahrten Buche nach. Damit beruft sich Cromerus auf die deutsche Chronik des Tolkemitter Mönches, auf Simon Grunau,[1]) der seinerseits wiederum aus Długosz geschöpft hat.[2]) Nun ist Simon Grunau auch sonst von der Kritik als zuverlässiger Berichterstatter nicht erprobt worden, und die Thatsächlichkeit eines Begebnisses ist daher mit der Berufung auf seine Autorität mit nichten bewiesen.[3]) An dieser Stelle macht er sich obendrein unmittelbar verdächtig und unglaubwürdig. Als hätte er die Schenkungsurkunde Konrads vor sich gehabt, citirt er: „Ich Konradus, Fürst in der Masau, Coya, Dobirn und in Preussen.“[4]) So kann die Urkunde nimmer angefangen haben, auch wenn sie i. J. 1226 ausgestellt sein sollte, wie es Simon Grunau an einer anderen Stelle behauptet;[5]) denn Konrad ist nie Fürst von Preussen gewesen,[6]) hat sich dieses auch selbst niemals angemasst; in keiner Urkunde legt er sich den Titel

[1]) Lukas David, Preussische Chronik, Ausgabe von Hennig, Königsberg 1512. Bd. II. S. 43. verwahrt sich energisch gegen die Annahme, als habe Herzog Konrad das Kulmerland „auf eine bestimmte Zeit und mit Bedingung“ an den Orden abgetreten, wie es „das alte Buch zur Lobau“ vorbringt. Mehrere Stellen, die Lukas David aus diesem fraglichen Buche citirt, zeigen wörtlich den Inhalt der Chronik Simon Grunaus an, vgl. Lukas David a. a. O. S. 10 ff. und Simon Grunau's Preussische Chronik herausgegeben von Perlbach I. Bd. Leipzig 1876. S. 171 ff.

[2]) Simon Grunau a. a. O. S. IV.

[3]) Töppen, Geschichte der Preussischen Historiographie, Berlin 1853. S. 122—201; Paul Gehrke, das Ebert Ferber Buch und seine Bedeutung für die Danziger Tradition der Ordensgeschichte, in der Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins, Heft XXXI, Danzig 1892. S. 102—126.

[4]) Simon Grunau a. a. O. S. 179.

[5]) a. a. O. S. 118.

[6]) Lohmeyer, Berufung des Deutschen Ordens nach Preussen in der Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde. Berlin 1871. S. 584 f.

von Preussen bei, ja, er ist es in eigener Person, der gleich bei Beginn der Verhandlungen mit dem Deutschordensmeister indirect erklärt, dass ihm Preussen nicht gehöre, sollen es doch die Ritter „ad honorem et gloriam veri dei" erobern.[1]) Und wie begründet zuletzt Sarnicius die bedingte Abtretung des Kulmerlandes an den Orden? Er beruft sich auf die Bestimmungen des Lateranconcils v. J. 1215,[2]) wonach keine neuen Mönchsorden gestiftet werden durften; und sollte ein Orden zur Bekämpfung der Glaubensfeinde irgend wo ins Land gerufen werden, und erhielte er dort für seinen Unterhalt Güter, so müsste er diese an den früheren Besitzer abtreten, sobald der Zweck, zu dem er gerufen, erfüllt wäre.[3]) Man merkt es dem Chronisten an, wie gern er einen Grund ausfindig machen möchte, nach welchem die Ritter das ihnen geschenkte Kulmerland nach der Eroberung Preussens wieder abzugeben verpflichtet gewesen wären. Doch was er vorführt, ist gesucht und hier nicht am Platze. Dass die beschränkenden Bestimmungen des Lateranconzils sich nicht auf die Ritter- sondern auf die Mönchsorden erstreckten, braucht erst nicht bewiesen zu werden.[4]) Gerade damals ist es des Papstes Lieblingswunsch gewesen die aufstrebenden Ritterorden zu stärken, ihnen durch alle möglichen Privilegien zu grösserer Macht und Kraft zu verhelfen, sollten sie doch das stehende Bollwerk an heiliger Stätte gegen die wilden Sarazenen sein. Nichts hat er, auch nicht nach dem allgemeinen Conzil, dagegen einzuwenden gehabt, wenn der Orden grösseren Landbesitz als erbliches Eigentum erhielt,

---

[1]) Preuss. Urkundenbuch, No. 56 p. 42.

[2]) Annales St. Sarnicii l. c. p. 1087: „Conradus . . possessiones suas cruciferis donat, non quidem videlicet iure sempiterno, ne quid menti concilii derogaretur, sed ad tempus."

[3]) ibid. p. 1087 sq.

[4]) Harduin, Sacrosancta concilia T. XIII. ab a. 1153 ad a 1242. Venetiis 1730. p. 950 No. 13;—Hefele, Conziliengeschichte. V. Bd. Freiburg i. Br. 1886 S. 886, 13. Sitzung.

im Gegenteil, er ist mit seiner ganzen Autorität dafür eingetreten, dass König Andreas von Ungarn das ganze Burzenland den Deutschordensrittern zum ewigen Besitz überlassen sollte.[1])

Überblicken wir jetzt noch einmal alles, was die Chronisten über die Schenkung Konrads an den Deutschen Orden vorbringen, so können wir unser Misstrauen nicht bemeistern. Zwei bis drei Jahrhunderte nach der thatsächlich erfolgten Schenkung schreibend, entwerfen sie von dieser ein Bild, welches auffallend seine lichten Seiten der polnischen Krone, die dunklen Schattenseiten aber ausschliesslich dem Deutschen Orden zuwendet. Nicht einen einzigen Beleg wissen sie für ihre Ansicht beizubringen, und motiviren sie die Schenkung, so thut es ein jeder anders, ein jeder auf seine Weise, als halte er die Gründe seines Vorgängers nicht für genügend; sie variiren auch in den Schenkungsobjekten; Urkunden hat niemand benutzt, und behauptet der eine, dass darauf bezügliche Documente bei den Masovischen Fürsten gewissenhaft und peinlichst aufbewahrt worden seien, leugnet der andere apodictisch die Existenz der Urkunden und setzt den Verlust derselben der Nachlässigkeit der Polen oder einer böswilligen Bemühung der Ritter auf Rechnung. Der Deutsche Grunau giebt sich sogar den Anschein eine gesehen zu haben, aber er straft sich selbst durch die Anfangsworte, die er ihr andichtet, Lügen. Doch gesetzt den Fall, es hätten damals jene Documente existirt, wonach der Orden nach der Eroberung des heidnischen Preussens die Hälfte von diesem und ganz Kulmerland ungeteilt an Polen abzutreten gehabt hätte, warum in aller Welt traten denn die Masovischen Herzöge oder die polnischen Könige mit diesen Urkunden nicht hervor und machten den Rittern jene Gebiete nicht streitig, indem

1) Raynaldus; Annales ecclesiastici XIII. ad a. 1224 p. 312 § 36. ad a. 1225 p. 317 § 19; ad a. 1225 p. 318 § 20. Lentz a. a. O. S. 371.

sie das ganze Lügengewebe zerrissen, womit der Orden seine autonome, absolute Herrschaft umgeben?[1])

Da also nach Urkunden keiner der genannten Chronisten gearbeitet hat, wem mögen sie denn ihre Kunde von der bedingten Schenkung verdanken? Der Schlüssel zur Erklärung ihrer Referate lässt sich finden. Zur Zeit der ersten Anfänge des Deutschen Ordensstaates in Preussen lebte im angrenzenden Polen der Chronist Boguchwał. Dieser Zeitgenosse Konrads, des einzig competenten Ausstellers aller Schenkungsurkunden an die Ritter, muss zweifellos besser über jene Verhältnisse unterrichtet gewesen sein, als spätere Geschichtsschreiber, die aus ihm geschöpft haben. Nun schreibt dieser klar und deutlich,[2]) dass Konrad dem Orden anfänglich auf 20 Jahre das Kulmerland übertragen, dass er es ihm aber bald darauf nach einer glücklichen Schlacht über die Preussen ganz zum immerwährenden Besitz überlassen habe. So der Zeitgenosse Konrads. Nichts weiss er von einer Teilung Preussens; und lässt er Konrad das Kulmische Gebiet für den Anfang auf 20 Jahre dem

[1]) In dem grossen politischen Prozesse vom Jahre 1320 und 1339 berufen sich die Ritter wohl auf Urkunden, die Polen dagegen auf Zeugenaussagen; dabei erheben letztere keinen Anspruch auf Preussen und verlangen auch keine Teilung desselben. vgl. oben S. 190 Anm. 3.

[2]) Kronika Boguchwała in Monumenta Poloniae Historica. T. II. Lwów 1872. p. 559: „Conradus. . . hospitalariis sanctae Mariae Hirosolymitanae de domo Theutonica, concessit terram Culmensem viginti annis, ut resisterent Pruthenis. . . Infra quos annos, cum Prutheni et aliae gentes paganicae terris Mazoviae ducis Conradi praedicti nimium fuissent infesti, praedictus Conradus Henricum cum barba nepotem suum, ducem Slesiae praefatum, in sui adjutorium evocavit. Cujus fretus auxilio et crucesignatorum praedictorum, in Pruthenis et in aliis gentibus paganicis magnam stragem commisit, ipsos fortiter debellando. Post cujus victoriae famosum triumphum Henricus, dux saepe dictus, Conradum patruum suum petiit, ut crucesignatis praedictam terram Culmensem perpetuo adscribere dignaretur. Ad cujus preces idem Conradus terram praedictam infra Ossam, Wislam et Drwanczam fluvios, praefatis hospitalariis gratiose donando perpetue adscripsit."

Orden überweisen, so ist er es doch selbst, der kurz darauf eine bedingungslose Schenkung desselben Landes auf ewige Zeiten folgen lässt. Spätere Chronisten aber haben aus ihm nur den ersten Teil, die zeitweilige Abtretung, herausgegriffen. Weiteren Stoff über diesen Gegenstand hat ihnen dann der Ordenspriester Dusburg, der kurz nach Boguchwał zu schreiben angefangen, liefern müssen. Ihm haben sie die Verpflichtung der Ritter, Preussen nach seiner Eroberung gleichmässig zwischen Orden und Polen zu verteilen, entnommen. Dusburg berichtet nämlich wörtlich: „convenerunt ipse dux et fratres sub his pactis, quod ipsi equaliter dividerent inter se terram infidelium, quam possent sibi cooperante domino in posterum subjugare.“ [1]) Während Dusburg aber diese Vereinbarung zwischen Konrad und den Dobrinerrittern [2]) zustande kommen lässt, haben sie die späteren Chronisten fälschlich auf die Deutschordensritter bezogen. Evident erhellt es nämlich aus jenen Chroniken, dass sie den Dobriner Orden mit dem Deutschen identifizirten. So weist nach Długosz Herzog Konrad den Deutschen Ordensrittern „in castro Dobrzin, a quo fratres Dobrzinenses appellati sunt“ [3]) einen Platz an; erst später nach einem glänzenden Siege über die Preussen tritt er ihnen auch Kulmerland ab. Zweifellos hat Długosz den Bericht des Boguchwał über die Schenkung an die Deutschen Ritter und den Bericht des Dusburg über die Schenkung an die Dobriner Ritter als denselben Vorgang angesehen, und hat darum diese zwei verschiedenen Schenkungen an verschiedene Orden in eine einzige Schenkung an einen Orden, nämlich den Deutschen Orden, zusammengeschweisst. Seinem Landsmanne entnimmt er die Abtretung des Kulmerlandes, die nach einem glücklichen Siege über die heidnischen

[1]) Dusburg in Scriptores Rerum Prussicarum I. Leipzig 1861 p 35.

[2]) ibid. „fratres de Dobrin.“

[3]) Długosz l. c. p. 644 ähnlich; Chronicon Regni Poloniae l. c. p. 125; Sarnicius l. c. p. 1091; Cromerus l. c. p. 200.

Preussen erfolgt ist, dem Ordenspriester Dusburg die Schenkung des Dobriner Gebietes und nach beendeter Eroberung Preussens dessen gleichmässige Verteilung zwischen Polen und dem Orden. Aber er hat den letzteren falsch verstanden und aus Boguchwał die anfängliche Abtretung des Kulmerlandes auf eine bestimmte Zeit herausgegriffen, ohne dessen weitere Erklärung, genanntes Land sei bald darauf durch Konrads Gnade in den ewigen Besitz der Ritter übergegangen, auch nur eines Wortes zu würdigen.

Wenn nicht schon jenes Missverständnis, so bedarf doch diese Unterdrückung eines Teiles seiner Quelle zu dem Zwecke, den vermeintlichen Widerspruch der ihm vorliegenden Nachrichten gewaltsam auszugleichen, einer Erklärung. Zu beiden war Długosz disponirt. Zwar gehört er „ohne Frage den bedeutendsten Geschichtsschreibern aller Zeiten an. Aber in dem wesentlichsten Punkte, der den Geschichtsschreiber ausmacht, in der unbedingten Wahrheitsliebe, in der selbstlosen Wiedergabe der Ereignisse, wird man den Preis ihm versagen müssen". „Długosz lebte[1]) zu einer Zeit, in der sein Volk einen mächtigen Aufschwung nahm." „Als roter Faden zieht sich durch das ganze Werk der Satz, dass die Länder, welche im Laufe der Zeit der Krone und dem Stamme der Polen entfremdet worden seien, mit demselben wieder vereinigt werden müssten . . . In diese Reunionsidee sind insbesonders Pommern, das Kulmerland, Schlesien, das Bistum Lebus und Littauen einbezogen." Als er im Frieden von Thorn 1466 „einen der heissesten Wünsche seines Lebens erfüllt sah", hat er „dieser freudig bewegten Stimmung auch in seinem Geschichtswerke Ausdruck verliehen. Auch mich, sagt er, der ich die vorliegenden Jahrbücher niederschreibe, erfasst eine nicht geringe Freude über das Ende dieses preussischen Krieges, über den Rückfall einst entrissener Länder und über die Vereinigung

[1]) Długosz ist i. J. 1415 geboren und i. J. 1480 gestorben, vgl. Zeissberg a. a. O. S. 198 u. 263.

Preussens mit dem Reiche; denn nur mit Unmut konnte es mich erfüllen, dass das polnische Reich bis dahin von verschiedenen Völkern aufgeteilt wurde, und darum schätze ich mich und meine Zeitgenossen glücklich, denen es gegönnt ist, nach so vielen Jahrhunderten die Wiederherstellung dieses Reiches zu erleben. Noch glücklicher freilich würde ich mich schätzen, wenn auch Schlesien, Slupe und Stolpe.. noch zu meiner Zeit an die Krone Polens durch Gottes Güte zurückfallen würden. Dann würde ich froher von hinnen scheiden und sanfter gebettet im Tode schlummern."[1]) Der politische Patriotismus hat Długosz auch in unserer Frage, wie erwiesenermassen öfters, irregeführt.[2]) Die späteren Chronisten sprechen ihm lediglich nach; sie glauben seiner Autorität, aber sie empfinden auch die Schwäche seiner Position und erfinden neue Gründe, um sie zu stützen. Prutz steht daher nicht das geringste Recht zu, die preussischen Urkunden auf Grund späterer Chronisten zu verdächtigen, zumal deren ältester und darum massgebendster Boguchwał

[1]) Zeissberg a. a. O. S. 334, 335, 331 u. 236.

[2]) Caro, Johannes Longinus. Ein Beitrag zur Literärgeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts. (Dissert.) Jena 1863. vgl. Zeissberg a. a. O. S. 334 f. „Es ist kaum eine rührendere Tragik im menschlichen Leben, als wenn edle und erhabene Gefühle in unserem Herzen sich bis zu solcher Höhe steigern, dass ihre Betätigung bis zum Vergehen sich verliert. In diesem erlauchten Pathos, dem nur der Rigorismus systematischer Moralisten eine gewisse Berechtigung absprechen kann, finden wir Długosz. Weder Unfähigkeit noch Beschränktheit, weder Leichtgläubigkeit noch Leichtfertigkeit, auch nicht persönliche Selbstsucht sind in seine Seele hineinzudenken, sondern einzig und allein die Verirrung, vermöge welcher er geglaubt hat, seinem Vaterlande durch idealisirte Bilder der Vergangenheit mehr zu dienen und zu nützen, als durch die schlackenlose Wahrheit... Ist es nicht ein frommer Irrtum dieses tief empfindenden Mannes? Steht er allein in solchem rührenden Wahn? Ist etwa unser Zeitalter über diese kindliche Befangenheit hinausgekommen? Wenn die Grösse und Innigkeit der Vaterlandsliebe von jenem wissenschaftlichen Vergehen zu entsühnen vermögen, so steht vielleicht Niemand reiner da, als Johann Długosz."

ausdrücklich eine immerwährende Abtretung des Kulmerlandes durch Herzog Konrad betont, während ihm von einer Teilung Preussens überhaupt nichts bekannt ist.[1])

§ 6. Positive Gründe für Konrads bedingungslose Schenkung.

Herzog Konrad war zwar nicht Landesherr von Preussen, aber er hatte darauf doch ganz berechtigte Ansprüche.[2]) Seine Väter hatten sich oft mit den benachbarten Heiden gemessen: Schon Boleslaus I.[3]) durchzog siegreich die südwestlichen Landstriche Preussens und machte die darin wohnenden Heiden tributpflichtig.[4]) Nach ihm drang Boleslaus III. Krzywousty, und zwar dreimal während seiner Regierungszeit in Preussen ein,[5]) doch durfte er sich keiner weiteren Erfolge als reicher Beute rühmen. Dafür gelang es Boleslaus IV. i. J. 1147 die Preussen unter polnische Oberhoheit zu bringen.[6]) Zehn Jahre später kämpften die Preussen bereits auf Polens Seite gegen Friedrich Barbarossa.[7]) Aber daraus zu folgern, dass sich die kampfeslustigen Preussen als polnische Unterthanen betrachtet hätten, wäre zu gewagt; denn derselbe Boleslaus, der sie bezwungen, geriet kurz darauf in einen Hinterhalt, in welchem die Preussen die Blüte

---

1) Annales Silesiaci compilati in Bielowski's Monumenta Poloniae Historica T. III. Lwów 1878. p. 675 berichten auch von einer ewigen Abtretung des Kulmerlandes und wissen von einer Teilung Preussens gleichfalls nichts.

2) Lohmeyer, Berufung des Deutschen Ordens nach Preussen a. a. O. S. 584 bestreitet Konrads Ansprüche auf Preussen.

3) Regierte 992—1025.

4) Chronicon Polonor. l. c. 6 in SS. Rer. Pruss. I. p. 740.

5) Pertz, Monumenta Germaniae Historica. T. XI. Hannover 1851. p. 475; Altpreuss. Monatsschrift XI. a. a. O. S. 6. vgl. die Jahre 1108, 1111 u. 1115; Kętrzyński, O ludności polskiej w Prusiech niegdyś krzyżackich. l. c. str. 4 sq.

6) Kętrzyński l. c. str. 5; Altpreuss. Monatsschrift XI. S. 7 vgl. d. J. 1147.

7) Altpreuss. Monatsschrift XI. S. 7 vgl. d. J. 1157.

seiner Ritterschaft niedermetzelten, während er allein sich nur mit knapper Not durch die Flucht retten konnte.[1]) Diese Scharte suchte Kasimir IV. auszuwetzen, und es glückte ihm nach einem beschwerlichen Zuge i. J. 1192 die Jadzwinger im östlichen Preussen zu unterjochen.[2]) Neben diesen wurden aber auch noch andere Grenzländer Preussens den Polen tributpflichtig.[3])

Es besteht demnach kein Zweifel, dass wenn jemand, so Konrad von Masovien den ersten und begründetsten Anspruch auf das heidnische Preussen erheben durfte. Wollten also die Ritter Preussen als unabhängiges Land ihr eigen nennen, so war Konrads Verzichtleistung auf dasselbe notwendige Vorbedingung. Hier springt Kętrzyński ein und stellt die kühne Behauptung auf, die Ritter hätten wohl vom Herzog die Abtretung Preussens verlangt, dieser habe ihnen aber Preussen nicht nur nicht geschenkt, sondern ihnen sogar die Verpflichtung aufgenötigt, dasselbe für ihn zu erobern,[4]) was schon ganz deutlich aus den Worten der Kaiserbulle erhelle: „ut laborem assumerent et insisterent oportune ad ingrediendum et obtinendum terram Pruscie ad honorem et gloriam veri dei".[5]) Kętrzyński meint es doch gewiss nicht ernstlich, dass aus der citirten Stelle die Erwerbung Preussens für Konrad von Masovien herauszulesen sei. Mag man jene Worte exegesiren, wie man wolle, unter Gottes Ehre und Gottes Ruhm wird schwerlich jemand den Herzog von Masovien verstehen. Der Sinn dieser Stelle geht vielmehr dahin, dass der Orden durch die Eroberung Preussens Gottes Ehre vermehren werde, führe er doch damit ein grosses Heidenvolk dem wahren Gotte zu. Wem aber das eroberte Preussen gehören sollte, ist hier mit keiner Silbe angedeutet.

[1]) Kętrzyński l. c. str. 6.
[2]) ibid. str. 6.
[3]) ibid. str. 30.
[4]) Kętrzyński, Ludność ziemi chełmińskiej l. c. str. 192.
[5]) Preuss. Urkundenbuch No. 56 p. 42.

Und doch versteigt sich Kętrzyński zu der weiteren Behauptung:[1]) da Konrad Preussen für sich erworben wissen wollte, hätten die Ritter hinter seinem Rücken die Kruschwitzer Urkunde ausgestellt und ihn darin auf Preussen sowohl wie aufs Kulmerland absoluten Verzicht leisten lassen; um aber der staunenden Nachwelt den Grund klar zu machen, wie Herzog Konrad dazu käme, ihnen eine so grossartige, so fürstliche Schenkung zu machen, hätten sie in jener gefälschten Urkunde vermerkt, dass er in der grössten Not gehandelt habe, weil seine Grenzlande unsäglich unter der Zerstörungswut der Heiden zu leiden gehabt hätten, und er selbst zu schwach gewesen sei, ihnen Trotz zu bieten, ein Vermerk, der aller geschichtlichen Wahrheit Hohn spreche. Mag Kętrzyński die Ausführungen Plehns[2]) in Betreff des Kulmerlandes noch so scharfsinnig und gründlich widerlegt haben, so irrt er doch mit der Behauptung, dass Masoviens Grenzlande unter der Verheerungswut der Heiden nicht schwer zu leiden hatten.[3]) Ausdrücklich erklärt der Papst, Herzog Konrad selbst habe ihm schriftlich mitgeteilt, dass er gegen die grenzenlose Wut der Heiden den Deutschen Orden zu Hilfe gerufen.[4]) Ebenso offen und klar bezeugt der Bischof von Plock, er und sein Domkapitel „considerantes devastationen episcopatus nostri ibidem per paganos Pruscos“ hätten den Deutschordensrittern eine Schenkung gemacht, um diese zu umso eifrigerem Vorgehen gegen die tobende Heidenschar zu veranlassen.[5])

[1]) Kętrzyński Ludnośi ziemi chełmińskiej l. c. str. 193 sqq.

[2]) Plehn, die Geschichte des Kreises Strasburg in Westpreussen, in den Materialien und Forschungen zur Wirtschafts- und Verwaltungsgeschichte von Ost- und Westpreussen II. Herausgegeben von dem Verein für die Geschichte der Provinzen Ost- und Westpreussen 1900.

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 66 p. 48: Im Juli 1228 klagt Bischof Gunther über die Preussen, dass sie in Masovien schreckliche Verwüstungen angerichtet hätten.

[4]) Bulle vom 17. September 1230 vgl. Preuss. Urkundenbuch No. 81 p. 62.

[5]) Urkunde vom 17. März 1230 vgl. Preuss. Urkundenbuch No 77 p. 57 und oben S. 177.

Und wenn polnische Bischöfe i. J. 1231 einen ängstlichen Hilferuf an die römische Kurie senden,[1]) man möge den schrecklichen Verheerungen der heidnischen Preussen durch schleunige Aufbietung eines starken Kreuzheeres einen Damm setzen, weil Land und Leute rettungslos der grässlichsten Vernichtung preisgegeben seien, kann es dort im Jahre zuvor um so viel besser gewesen sein, dass Herzog Konrad sich nicht zu den weitgehendsten Versprechungen den Rittern gegenüber genötigt gesehen habe, wollte er, dass diese ihr Leben gegen die wilden, anerkannt tapferen Preussen in die Schanze schlugen? Boguchwał, der gleichzeitige Chronist, gesteht ja selbst ohne jede Beschönigung, gerade damals, als die Preussen verheerende Einfälle in Masovien gemacht,[2]) gerade damals habe der Herzog Konrad das Kulmerland dem Deutschen Orden zum ewigen Besitz übergeben. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, dass die trostlose Lage der Grenzlande Masoviens bei Konrads Schenkung gewiss recht laut mitgesprochen habe.

Und dass Konrad wirklich auf Preussen jeden und allen Verzicht geleistet, dafür sprechen ganz positive Gründe. Zweimał verhandelt der Orden mit dem Bischof Christian über die Teilung Preussens,[3]) aber weder das eine noch das andere Mal mischt sich Masoviens Herzog in diese Frage ein. Zwischen dem Bischof und dem Orden wird das Land verteilt; Herzog Konrad erhebt keinen Widerspruch, bringt keine Ansprüche vor. Im J. 1234 nimmt der Papst Preussen in seinen Besitz und überlässt es ungeteilt dem Orden zum erblichen Lehen.[4]) Herzog Konrad, davon durch den Papst

[1]) Raynaldus, Annales ecclesiastici XIII. p. 387 § 6 sq. — Preuss. Urkundenbuch No. 87 p. 66.

[2]) Boguchwał l. c. p. 559: „cum Pruteni et aliae gentes paganicae terris Mazoviae ducis Conradi praedicti nimium fuissent infesti . . .“; ähnlich die späteren Chronisten: Długosz l. c. p. 644; Sarnicius l. c. p. 1092; Cromerus l. c. p. 199.

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 83 p. 64; No. 238 p. 174.

[4]) ibid. No. 108 p. 83.

in Kenntnis gesetzt,[1]) findet es ganz in der Ordnung, weiss nichts dagegen einzuwenden. Und wie der Herzog von Masovien, so schreibt sich auch sein Sohn und Erbe, Kasimir der Herzog von Kujavien, keinerlei Rechte über Preussen zu. Dankbar nimmt er es an, als ihm Past Innocenz IV. die beiden preussischen Landschaften Polexien und Galindien unter seine Hoheit zu nehmen gestattet,[2]) und zeigt damit deutlich, dass ihm kein Recht auf ganz Preussen zustehe, müsste er doch sonst diese Vergünstigung als eine Verletzung seiner Interessen zurückweisen. Andererseits zeigt uns gerade hier der Orden, wie sehr er sich als Preussens alleiniger Herr fühle.[3]) Trotz der Schenkung des Papstes mag er genannte Provinzen nicht missen. Auf gütlichem Wege verhandelt er mit Kasimir und beruft sich ihm gegenüber offenbar auf jene Schenkungsurkunde Konrads, worin dieser auf Preussen Verzicht geleistet;[4]) und es gelingt ihm auch in der That den Herzog zur Abtretung von Polexien und Galindien zu veranlassen.[5]) Aus all diesem erhellt zur Genüge, dass Konrad von Masovien die Eroberung Preussens nicht für sich ausbedungen, sondern dass er das Land vollständig an den Orden abgetreten hat.

Und ebenso verhält es sich mit der Schenkung des Kulmerlandes. Gleich in seiner ersten Schenkungsurkunde vom 23. April d. J. 1228[6]) übergiebt Konrad dem Orden

[1]) ibid. No. 110 p. 85.

[2]) ibid. No. 267 p. 203; No. 268 p. 203.

[3]) Christian, Bischof von Preussen, ist bereits gestorben, da obige Angelegenheit in den 1200 fünfziger Jahre sich abspielt.

[4]) vgl. Urkunde v. J. 1254 im preuss. Urkundenbuch No. 303 p. 225: „nos etiam dicto magistro et fratribus promisimus omnia adimplere, ad que per privilegia patris nostri bone memorie vel nostra sumus obligati."

[5]) Preuss. Urkundenbuch No. 303 p. 226: „Preterea nos omni iuri, actioni sive commodo, quod nobis ex donatione domini pape super terris Polexia et Galenz competebant, renunciamus."

[6]) ibid. No. 64 p. 47. An der Echtheit dieser Urkunde ist nicht zu zweifeln, vgl. Perlbach, Preussisch-Polnische Studien a. a. O. No. 11

„terram Chelmen cum omnibns attinentiis suis . . in perpetuam proprietatem integraliter possidendam," also bedingungslos zum ewigen Besitz, und wiederholt genau dasselbe in seinen Urkunden d. J. 1230.[1]) Sollten aber die vorstehenden Urkunden gefälscht sein, sollte Konrad hintergangen, und es wirklich wahr sein, dass er das Kulmerland dem Orden nicht zum ewigen Besitze überlassen habe, dann mussten ihm durch die Kulmische Handfeste[2]) die Augen aufgehen. In dieser am 28. Dezember d. J. 1233 ausgestellten Handfeste verfügen die Ritter über das Kulmerland ganz offen gleich erblichen, absolut freien, völlig unabhängigen Besitzern; sie gewähren den Einwohnern, besonders den Stadtgemeinden von Kulm und Thorn, ausgedehnten Grundbesitz und zahlreiche Vergünstigungen, die immerwährende Rechtskraft haben sollen.[3]) Konrad schweigt. Ein Jahr danach bieten die Ritter das kulmische Gebiet sowohl wie Preussen dem römischen Stuhle als Eigentum an. Sofort erklärt Gregor IX. beide Länder als Besitz der römischen Kirche, giebt sie indes dem Orden zum erblichen Lehen mit folgenden Worten wieder: („in ius et proprietatem beati Petri suscipimus et eam sub speciali apostolice sedis protectione ac defensione perpetuis temporibus permanere sancimus,) ipsam vobis et domui vestre cum omni iure et proventibus suis concedimus in perpetuum libere possidendam, ita ut per vos aut alios dicta terra nullius umquam subiciatur dominio potestatis."[4]) Deutlicher kann dem Herzog von Masovien gewiss nicht das Anrecht auf Preussen und Kulmerland für alle Zukunft abgesprochen werden. Wenn er sich wirklich die Rückgabe des Kulmer-

S. 56 ff. Wohl hat sie in lezter Zeit Lentz a. a. O. S. 376 angegriffen, doch ist er von Reh a. a. O. S. 348 ff. genügend widerlegt worden.

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 75 p. 55; No. 78 p. 59.

[2]) Kulmer Handfeste d. h. ältestes Privilegium für die Städte Kulm und Thorn vgl. Preuss. Urkundenbuch No. 105 p. 77 sqq.

[3]) ibid. „libere imperpetuum possidendum."

[4]) ibid. No. 108 p. 84: päpstliche Schutzbulle vom 3. August d. J. 1234.

landes nach einer bestimmten Reihe von Jahren ausbedungen hätte, dann musste er gegen diesen päpstlichen Erlass laut protestiren. Dass er ihn nur zu gut gekannt, ist Thatsache; denn kurz nach der Schutzbulle hat ihm ja der Papst selbst mitgeteilt, dass er die Ordensbesitzungen als Eigentum des apostolischen Stuhles in seinen Schutz genommen und sie den Rittern sodann zum erblichen Lehen wieder zurückgegeben habe.[1]) Bestimmt weiss es also Konrad, dass die Ritter dem Papste Kulmerland und Preussen als ihr freies und unbestrittenes Eigentum präsentirt haben; bestimmt weiss er es, dass der Papst beide Länder[2]) als Petri Besitz in seinen Schutz genommen und sie den Rittern zum erblichen Lehen wiedergegeben habe. Sah er sich nun in seinem Rechte bedroht, konnte er andere Urkunden vorweisen, wonach fragliche Gebiete in irgend einer Weise ihm zustanden, dann war es jetzt die höchste Zeit damit hervorzutreten. Statt dessen bestätigt Konrad im nächsten Jahre den Deutschordensrittern wiederum die Schenkung des Kulmerlandes und verspricht ihnen sogar jeden, der darin noch Privatbesitzungen haben sollte, innerhalb Monatsfrist selbst abzufinden.[3])

---

[1]) ibid. No. 110 p. 85: Bulle vom 9. September d. J. 1234: „in ius et proprietatem b. Petri . . . cum omni iure et proventibus suis concessimus in perpetuum libere possidendam."

[2]) Man ist der Ansicht, dass der Papst in seiner Schutzbulle nur von der Belehnung mit Preussen spricht (vgl. Waitz in den Göttingischen gelehrten Anzeigen III. Bd. Göttingen 1858. S. 1789 f; Romanowski, de Conradi dusis Mazowiae atque ordinis cruciferorum prima mutuaque condicione. Posen 1857 p. 71 sqq). Wenn es auch aus dieser Bulle nicht klar hervorgeht, dass Kulmerland miteinbegriffen sei, so sagt es uns ganz deutlich Papst Innocenz IV: „apostolica sedes, que Culmensem et acquisitas Pruscie terras in jus et proprietatem b. Petri recepisse dinoscitur." Vgl. die Bulle an den Herzog von Pommern vom 1. Februar d. J. 1245 im Preuss. Urkundenbuch No. 160 p. 121 und Raynaldus l. c. p. 551 § 86.

[3]) Urkunde vom 19. Oktober d. J. 1235 im Preuss. Urkundenbuch No. 119 p. 90.

Noch bleibt die Prüfung einer Hypothese übrig, die kürzlich Lentz vorgetragen hat.[1]) In dem Zwischensatze der päpstlichen Bestätigungsbulle vom 12. September d. J. 1230 „dum talis tamen sit paganorum terra, in qua nondum cultus christiane religionis fuerit introductus, auctoritate apostolica confirmamus",[2]) will er den Beweis erblicken, dass Herzog Konrad das Kulmerland in der That nur solange geschenkt habe bis Preussens Eroberung beendet wäre.[3]) Nun ist der Sinn dieser Stelle doch ein ganz anderer. Nichts weiteres hat der Papst damit sagen wollen, als dass er den Rittern, während er ihnen Kulmerland ganz bestätige, von Preussen nur das confirmire, was sie bereits erobert hätten und späterhin noch erobern werden. Auf dem status quo, von seiner Bestätigung ausgeschlossen sollen dagegen verbleiben jene Landesteile, welche die Ritter auch in der Zukunft nicht erwerben und dem Christentum nicht zuführen werden. Immer von neuem kehrt nämlich derselbe Gedanke in den päpstlichen Bullen wieder, wo von der Bestätigung oder Belehnung Preussens die Rede ist.[4])

---

1) Lentz a. a. O. S. 373 f.

2) Preuss. Urkundenbuch No. 80 p. 61.

3) Viel wahrscheinlicher ist Reh's Ansicht, dass der Papst in jenem Satze dem Orden ans Herz legt, nur widerstrebende Heiden mit dem Schwerte zu unterwerfen, der freiwilligen Unterwerfung derselben aber keine Schwierigkeiten zu bereiten. Wiewohl diese Meinung Reh's (Reh a. a. O. S. 349 f.) den Grundsatz der römischen Kurie, den sie bei Heidenbekehrungen befolgt, ganz richtig trifft, scheint sie für obigen Satz doch zu gekünstelt.

4) Preuss. Urkundenbuch No. 110 p. 85; No. 111 p. 86; No. 112 p. 86; No. 149 p. 114; No. 160 p. 121; No. 267 p. 203; No. 268 p. 203. — Damit fällt auch Kętrzyński's (O ludności polskiej l. c. str. 191) Annahme, Konrad habe durch die Schenkung des Kulmerlandes die Ritter in dasselbe Vasallenverhältnis zu sich gebracht, in welchem die polnischen Bischöfe zu ihm standen. Diese Annahme kann durch keine Urkunde begründet werden; denn dass sich der Satz „ipsi quoque fratres cum omni fidelitate

Es unterliegt hiermit nicht dem geringsten Zweifel, dass polnischerseits dem Orden sowohl Preussen wie das Kulmerland bedingungslos überlassen worden ist, ganz genau so, wie es die vielbestrittene Kruschwitzer Urkunde bezeugt.

promiserunt mihi" (Preuss. Urkundenbuch No. 75 p. 55) dazu nicht ausnutzen lässt, hat Didolff (a. a. O. S. 74) längst schon entschieden, indem er „cum omni fidelitate" als gleichbedeutend mit „sine dolo" nachweist.



IV. Abschnitt.

Zur Würdigung Christians, des ersten Bischofs von Preussen.

§ 7. Einführung in den Streit Christians mit dem Deutschen Orden.

Wohl hat das letzte Jahrhundert eine gewaltige Litteratur über die Begründung des Deutschen Ordensstaates in Preussen gezeitigt, und Christian, der damalige Bischof von Preussen, ist dabei durchaus nicht zu kurz gekommen;[1]) und doch ist man über letzteren noch lange nicht einig, noch immer schwebt ein gewisses Dunkel über seinem andauernden Zwiste mit den Rittern, noch immer lagert über der Frage, ob er im Ungehorsam gegen Rom, ob er als suspendirter Bischof dahingeschieden sei, ein undurchdringlicher Schleier. Sollte es nun wirklich unmöglich sein zu einem klaren und einheitlichen Urteil über den ersten Preussenbischof zu gelangen, zumal an der Hand eines so ausgiebigen Urkundenmaterials, wie es uns besonders Philippi und Wölky bieten?[2]) Freilich, fragen wir die Chroniken nach Preussens grösstem Missionar, sie hüllen sich in trotziges Schweigen ein; denn sie gerade, die in Betracht kommen, sind Verherrlichungschriften des Deutschen Ordens, und von ihnen zu erwarten, dass sie

[1]) Lentz a. a. O. S. 365 f. giebt die Litteratur an.

[2]) Philippi und Wölky, Preussisches Urkundenbuch a. a. O. — Wölky, Urkundenbuch des Bistums Kulm, I. Teil, Danzig 1885.

jemanden auf dessen Kosten feiern, wäre verlorene Liebesmüh; übergiebt doch schon der erste und massgebenste Ordenschronist, Peter von Dusburg, sein Werk dem Hochmeister zur gefälligen Durchsicht und gestattet ihm in liebenswürdiger Weise die Verbesserung ihm nicht genehmer Stellen.[1]) Darum hat er denn auch für Christian nichts mehr übrig, als die geringschätzige Bemerkung, er habe vielfach durch seine Predigten den christlichen Samen in Preussen einzustreuen versucht, aber alle Worte seien fruchtlos auf steinigen Boden gefallen.[2]) Was er hier indess über Christians Wirksamkeit ausspricht, und was in hämischer Weise seine Epigonen nachsagen,[3]) ist objektiv eine Herabsetzung des Bischofs, die durch dessen Leistungen Lüge gestraft wird.[4]) Christian hat bei der Christianisirung Preussens nicht nur nicht Geringes geleistet, sondern er hat daselbst so grosse Erfolge erzielt, dass ihn Innocenz III. zum Bischof[5]) ernannt und ihm die Vollmacht verliehen hat nach seinem Gutdünken in den bekehrten Gebieten Kathedralkirchen zu erbauen und selbst an Papstes statt andere geeignete Männer zu Bischöfen zu weihen,[6]) eine Vollmacht, wie sie früher den zu Erzbischöfen ernannten Mönchen, Willibrord für Friesland, Bonifatius für Hessen und Thüringen, Ansgar für die nordische Welt zu teil geworden ist. Christian hat weiterhin in Preussen so

1) SS. Rer. Pruss. I. l. c. p. 21: „providencie vestre mitto, supplicans, quia nemo sibi satis est, quatenus ipsum examinari faciatis, et si qua correctione digna in eo reperta fuerint, emendentur."

2) ibid. p. 33: „Sed quia hoc semen cecidit in terram non bonam fructum nullum fecit."

3) Besonders die jüngere Hochmeisterchronik vgl. Czudnochowski, die Provinz Preussen in ihrer geschichtlichen Entwickelung in Altpreuss. Monatsschrift VIII. Königsberg 1871. S. 123.

4) Spätere Chronisten: Cromerus l. c. p. 200, Lukas David a. a. O. III. Bd. Königsberg 1813 S. 25 sind der Meinung, der Orden habe alle ihn compromittirende Chroniken und Urkunden vernichten lassen.

5) Vergl. oben I. Abschnitt.

6) Preuss. Urkundenbuch No. 19 p. 14.

grosse Erfolge erzielt, dass er sich genötigt gesehen um weitere Glaubensboten aus dem Weltklerus zu bitten, da ihm seine Gehilfen aus dem Cisterzienserorden allein nicht genügt haben.[1]) Und wie eifrig und glücklich er bei der Christianisirung gewesen, so umsichtig und fürsorglich war er in der Beschützung seiner Bekehrten. Er hat es verstanden ganze Kreuzzüge zu ihrer Sicherheit ins Land zu rufen,[2]) und als er sich überzeugt, dass zwei mächtige Fürsten, der König von Dänemark und der Markgraf von Brandenburg, ihm darum keinen Beistand haben gewähren können, weil sie selbst in einem gegenseitigen, blutigen Kriege verwickelt gewesen sind, da ist er es, der beide Herrscher zu versöhnen weiss und sie der preussischen Sache als Bundesgenossen zuführt.[3]) Und sichern diese ihm jährliche Geldbeiträge zur Unterstützung zu,[4]) so lassen es sich andere nicht nehmen, ihm bedeutenden Grundbesitz mit zahlreichen Burgen und Dörfern urkundlich zu verschreiben.[5]) So steht denn Christian geehrt und angesehen da, und sein Name als der des Leiters aller Kreuzfahrer[6]) ist weit und breit bekannt. Wohl sind seine christlichen Pflanzstätten mehr wie einmal vom rohen Fuss der Heiden zertreten[7]) worden, doch darf ihm darum kein Chronist eine erfolgreiche Thätigkeit auf Preussens Missionsfelde absprechen, nur um den Deutschordensrittern den Ruhm zu lassen, sie allein hätten es von einem Ende bis zum anderen für

[1]) ibid. No. 18 p. 13.

[2]) ibid. No. 15 p. 11; No. 46 p. 34; No. 47 p. 35.

[3]) ibid. No. 34 p. 23.

[4]) ibid. No. 42, 43 p. 33.

[5]) ibid. No. 14 p. 10; No. 9, 10 p. 7; No, 41 p. 27; No. 44 p. 33; No. 46 p. 34; No. 47 p. 35; No. 49 p. 36; No. 51 p. 37; No. 91 p. 69.

[6]) ibid. No. 15 p. 11; No. 16 p. 11; No. 26 p. 18; No. 29 p. 20 etc.

[7]) ibid. No. 15 p. 11; No. 20 p. 14.

den wahren Glauben gewonnen. Im Gegenteil, die Ritter wären wohl nie dorthin gekommen, zumal damals nicht, wo sie ihre Pflicht so laut und eindringlich nach dem bedrängten Jerusalem gerufen hat,[1]) hätte nicht Christian gerade durch die Erfolge seiner Mission, durch die Bekehrung so vieler Preussen deren heidnische Landsleute zu der grössten Wut und damit zu den verheerendsten Einfällen in die angrenzenden christlichen Gebiete gereizt, und hätte nicht er zum Schutze der so bedrängten Christen der Ritter Hilfe nötig gehabt.[2]) Kaum sind sie indes in Preussen, da fügt es das Schicksal, dass Christian gefangen genommen wird.[3]) Lange Jahre schmachtet er im Kerker, und bald ist er ganz vergessen. Seine Vergünstigungen gehen allmählich auf die Ritter über. Wie er früher, so werden sie jetzt die erklärten Lieblinge des Papstes; ihrer sicheren Hand wird die Leitung der Kreuzzüge anvertraut;[4]) ihrem Orden werden neben den grossmütigsten

[1]) Nur ungern gestattet der Papst selbst nahen Fürsten und Bischöfen statt nach dem gelobten Lande als Kreuzfahrer gegen die heidnischen Preussen zu ziehen (Preuss. Urkundenbuch No. 16 p. 11; No. 21 p. 15; No. 37 p. 24), um wieviel weniger einem Ritterorden, einer Schöpfung der Kreuzzüge im heiligen Lande, und das zu einer Zeit, wo alle Hebel in Bewegung gesetzt wurden, grosse Kreuzheere nach Jerusalem aufzubieten (Rainaldus l. c. p. 310 § 22; p. 315 sq. § 4; p. 324 sq. § 1; p. 336 § 2 sq.; p. 348 § 1; p. 350 § 9). Stehen die Ritter aber trotzdem gerade während der Vorbereitungen Kaiser Friedrichs II. zu einem Kreuzzug (Manrique, Annales Cisterc. T. IV. Lyon 1659 p. 329 c. II No. 3 ad a. 1227) mit Christian in Verhandlung (Preuss. Urkundenbuch No. 65 p. 48), so thuen sie es gewiss nicht aus eigenem Antriebe, sondern weil sie von anderer Seite herbeigewünscht worden sind.

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 73 p. 53; No. 74 p. 54.

[3]) Die Gefangennahme fällt entweder in die zweite Hälfte d. J. 1232 (Preussisches Urkundenbuch No. 91 p. 69; Altpreuss. Monatsschrift IX. II. Beilage S. 646) oder in die Anfangsmonate des folgenden Jahres; denn sie ist bereits am 7. Oktober d. J. 1233 dem Papste bekannt (Preuss. Urkundenbuch No. 100 p. 74).

[4]) Preuss. Urkundenbuch No. 81 p. 61; No. 85 p. 65; No. 115 p. 88.

Schenkungen die weitgehendsten Privilegien verliehen;[1]) es dauert nicht lange, und sie dürfen sich auf dem einstigen Missionsfelde[2]) Christians als freie, nur vom Papste abhängige Herren bewegen.[3]) Da plötzlich von niemandem erwartet und begehrt, erscheint Christian aus der Gefangenschaft.[4]) Sofort überschaut er die Lage und findet, dass seine Rechte durch die Ritter verletzt sind. Er verlangt Genugthuung, und weil sie auf seine Forderungen nicht einzugehen gedenken, kommt es zwischen ihm und jenen zu einem lauten Streite,[5]) der in einer Androhung der Absetzung des einst so gefeierten Bischofs misstönend ausklingt.[6]) Wer hier der Schuldige ist, ob Christian sein Unglück selbst verschuldet hat[7]) oder der Intrigue des Ordens zum Opfer gefallen,[8]) ob er vor seinem Tode abgesetzt und als suspendirter Bischof gestorben ist,[9]) das soll die folgende Untersuchung zeigen.

[1]) ibid. No. 78 p. 58; No. 80 p. 61; No. 108 p. 83; No. 109 p. 84; No. 113 p. 87; No. 114 p. 88.

[2]) Nur darum, weil Christian die Missionirung so weit vorbereitet gehabt, ist dem Orden in solch verhältnismässig kurzer Zeit die Eroberung des Kulmerlandes und der angrenzenden Preussenteile geglückt. 1231 beginnen sie mit dem Kampfe, 1233 haben sie bereits in Kulm und Marienwerder ihre Komthure (Dusburg in SS. Rer. Pruss. I. p. 50 u. 57; Preuss. Urkundenbuch No. 105 p. 81).

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 108 p. 83.

[4]) Als Befreiungsjahr wird jetzt allgemein d. J. 1238 angenommen. Vgl. Perlbach, zur Geschichte der ältesten preussischen Bischöfe in der Altpreuss. Monatsschrift IX. S. 634 ff.; Ewald a. a. O. II. S. 140; Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreussen II. Aufl. Königsberg 1880 S. 75.

[5]) Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 100; No. 149 p. 113.

[6]) ibid. No. 159 p. 120; No. 166 p. 124.

[7]) Voigt, Geschichte Preussens. Königsberg 1827, II. Bd. S. 459 ff.; Ewald a. a. O., II. S. 142 ff.; Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreussen a. a. O. S. 76 ff.; Lohmeyer in den Forschungen zur Brandenburgischen Geschichte, Leipzig 1893, S. 272; Reh a. a. O. S. 370.

[8]) Watterich, die Gründung des Deutschen Ordensstaates in Preussen, Leipzig 1857; Lentz a. a. O., S. 364 ff.; Kotzebue, Preussens ältere Geschichte, Riga 1808, I. Bd. S. 167; Lukas David a. a. O. S. 92 ff.

[9]) Watterich a. a. O. S. 142; Perlbach in der Altpreuss. Monatsschrift IX., S. 638; Lüdtke im Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, Freiburg i. Br. 1884, III. Bd., S. 227.

§ 8. Das Streitobjekt.

Da Christian gleich nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft den Streit mit einer Beschwerde gegen die Ritter wegen Verletzung seiner Rechte einleitete,[1]) so ist als notwendige Vorbedingung zur richtigen Beurteilung der folgenden Zwistigkeiten die Kenntnis der Rechte erforderlich, welche dem Bischof und dem Orden sowohl im Kulmerlande wie in Preussen zustanden. Gar verschieden sind die Resultate, die man aus den Verhandlungen, welche zwischen Christian und den Rittern um deren beiderseitigen Besitz und ihre zukünftige Stellung zu einander gepflogen wurden, gezogen hat, aber keines scheint den sich ergebenden status quo richtig getroffen zu haben. Thatsache nur ist, dass die Ritter über das Kulmerland die Hoheit erlangten, weil es ihnen der bisherige Landesherr Konrad von Masovien rückhaltslos überlassen,[2]) und weil Christian von Preussen[3]) und Günther von Plock[4]) auf alle ihre dortigen Besitzungen zu deren gunsten verzichtet hatten. War indes der Orden dort unbestrittener Landesherr,[5]) so unterstand ihm Christian darin trotzdem nicht als Unterthan.[6]) Vielmehr hatte sich letzterer[7]) daselbst neben den grössten Vergünstigungen

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 100.

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 75 p. 55; No. 78 p. 58.

[3]) ibid. No. 73 p. 53; No. 74 p. 54; No. 82 p. 63.

[4]) ibid. No. 77 p. 57.

[5]) Vgl. oben III. Abschnitt.

[6]) Wie es Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreussen S. 62 vermutet.

[7]) Preuss. Urkundenbuch No. 73 p. 53; No. 74 p. 54. Keine andere Urkunde darf sich wohl rühmen, eine so starke Litteratur hervorgerufen zu haben, wie der Leslauer Vertrag vom Januar d. J. 1230 (vgl. Voigt a. a. O. II. Bd., S. 199 ff.; Watterich S. 67 ff.; Waitz S. 1777 ff.; Didolff S. 38; Rethwisch S. 39 ff.; Ewald S. 128 ff.; Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreussen S. 61; Perlbach in Göttingischen gelehrten Anzeigen, I. Bd. No. 3, S. 118 f.). Perlbach (Altpreuss. Monatsschrift X. S. 633 ff.) hat die verschiedenen Ansichten auf ihre Richtigkeit hin untersucht und kommt zu dem Resultate Didolff's, dass der Leslauer Vertrag

fünf umfangreiche Gutshöfe und 200 Pflüge an Grundbesitz als absolutes Eigentum vorbehalten, worauf er, völlig unab-

---

kein Authenticon sei, weil die darin den Rittern aufgebürdeten Verpflichtungen von diesen nie beobachtet worden seien. So hätten sie

1. gegen den Wortlaut des Vertrages ohne Christians Erlaubnis Lehen im Kulmerlande vergeben,
2. Preussen nicht für das Bistum erobert und
3. keine neue Ausfertigung der Bullen erwirkt. (Die Erfüllung der anderen Versprechungen liesse sich nicht kontrolliren.) Vorgebrachte Einwände sind widerlegbar:

ad 1) Die Ritter durften im Kulmerlande Lehen verteilen, nur nicht in dem Teile, den ihnen Christian abgetreten, und wo er bereits Lehen vergeben hatte. Nur auf die einstigen Besitzungen des Bischofs beschränkte sich jenes Verbot, wie dieser denn ja auch im Schlusssatz der Urkunde bemerkt, dass er die Ritter bei Nichtbeachtung ihrer Versprechungen „de possessionibus sepe dictis tanquam suis licite“ ausweisen werde. Und hier wird doch niemand behaupten wollen, der Bischof habe sich das Recht angemasst, den Orden aus jenen Besitzungen „tanquam suis“ vertreiben zu können, die ihm der Herzog überlassen Dass er darauf keine Ansprüche machte, hatte er selbst bereits vor zwei Jahren erklärt (Preuss. Urkundenbuch No. 65 p. 48).

ad 2) Weit entfernt, dass dieser Grund gegen den Leslauer Vertrag spräche, spricht er vielmehr für denselben. Als hätten sich die Ritter verpflichtet, Preussen für Christian zu erobern, wagen sie nichts davon ohne seine Genehmigung für sich zu beanspruchen. Oder trieben sie mit ihm ein Possenspiel, als sie sich von ihm zuerst ein Dritteil von Preussen (Preuss. Urkundenbuch No. 83 p. 64) und später ein zweites (Preuss. Urkundenbuch No. 238 p. 174) haben schenken lassen? Das gerade giebt sehr viel zu denken, zumal da Kaiser Friedrich II. ihnen über Preussen die Landeshoheit übertragen, Herzog Konrad zu ihren gunsten auf alle Ansprüche darauf verzichtet, und auch Papst Gregor IX. gegen sie als Besitzer Preussens nichts einzuwenden gehabt hatte (Preuss. Urkundenbuch No. 56 p. 41; No. 78 p. 58; No. 80 p. 61; vgl. auch unten S. 217 Anm. 1).

ad 3) Wenn wir von einer Erneuerung der Kreuzzugsbullen nichts „wissen“, so ist doch nicht gleich der Schluss berechtigt, dass keine stattgefunden habe, geschweige denn, dass dieser Einwand der Authentizität des Leslauer Vertrages Eintrag thue. Uebrigens lag es nur im Interesse des Ordens, dass die Bullen dem Papste nicht vorgelegt wurden, wäre doch dieser, dem Christian ganz unbekannt war (Preuss.

hängig von den Rittern, schalten und walten konnte nach seinem Belieben.

Urkundenbuch No. 69 p. 51), durch die in jenen Bullen enthaltenen Privilegien nur zu seinen gunsten beeinflusst worden.

Wir können daher Perlbach nicht beistimmen, wenn er obigen Vertrag auf Kosten der kürzeren Urkunde (Preuss. Urkundenbuch No. 73 p. 53) verwirft, zumal da sich ganz offenbar spätere Documente (Preuss. Urkundenbuch No. 105 p. 77) mehr an jenen als an diese anschliessen (Perlbach, Preussisch-Polnische Studien S. 70 ff.). Nicht in der kürzeren Urkunde wohl aber im Leslauer Vertrag finden wir den Unterschied in den Pflügen „Teutonicali aratro" und „aratro Slavico", ganz genau so, wie er sich in der Kulmer Handfeste (Preuss. Urkundenbuch No. 105 p. 77) wiederholt. Mit letzterer hat auch nur er gemeinsam, dass die Lieferung von jedem deutschen Pfluge je einen Scheffel Gerste und Hafer, von jedem polnischen Pfluge dagegen einen Scheffel Gerste allein betragen sollte. Es ist daher unstreitig, dass die Kulmer Handfeste jenen Vertrag berücksichtigt hat. Aber Perlbach dreht den Spiess um und erklärt, letzterer habe seine Ausdrücke der Handfeste entlehnt. Dagegen spricht jedoch der Wortlaut derselben. Beim Durchlesen dieses Landesprivileges muss es jedem auffallen, dass der Orden von zwei verschiedenen Ackermassen bei ein und denselben Ländereien spricht; und zwar nennt er sie regelmässig „mansos" oder „mansos Flamyngicales", wenn von seiner privatrechtlichen Abtretung von Grundstücken an die Bürger die Rede ist. Wie ungereimt ist es nun von ihm weiter zu erklären, dass aus diesen den Bürgern zugeteilten Gütern (mansis) „de quolibet Teutonicali aratro ... et de Polonicali aratro ... unus modius tritici ... persolvatur!" Unmöglich würde er so sprechen, stände ihm nicht ein in obigen Worten gegebenes Versprechen vor Augen. Ausdrücklich erkennt er dem Bischof das Recht zu, von den mansi der Bürger den Zehnten zu fordern: „providemus ... mansos cum omni utilitate, excepto dumtaxat iure episcopali pro decimis exhibendo"; anstatt nun aber konsequent weiter zu sagen, was ihm dieselben von ihren mansi an Zehnten zu liefern hätten, behält er die völlig verschiedene Ausdrucksweise des Leslauer Vertrages bei. Und wenn in diesem Breslauer Mass, in der Kulmer Handfeste Leslauer Mass angeführt wird, so spricht doch dieses wahrlich nicht dafür, dass die Leslauer Urkunde auf das Privileg zurückgehe, hätte sie dann doch gewiss auch das Mass richtig entlehnt. Da sich also gegen die Rechtsgültigkeit der dem Orden auferlegten Verpflichtungen, wie sie der Leslauer Vertrag bietet, kein stichhaltiger Grund vorbringen lässt, da dieser Vertrag eine „diplomatisch echte" Urkunde ist (Perlbach, Preussisch-Polnische Studien S. 72 Anm. 5), da die Ritter i. J. 1230 thatsächlich dem Bischof Versprechungen gegeben

Und was Preussen anlangt, so hat zwar Kaiser Friedrich den Ordensrittern darüber die Landeshoheit übertragen;[1]) auch hat Herzog Konrad allen Ansprüchen darauf entsagt,[2]) aber jene sind dadurch dennoch nicht Landesherren[3]) von Preussen geworden; denn Preussen war ein unabhängiges Gebiet, worüber weder dem Kaiser noch dem Herzog ein Verfügungsrecht zustand; es war von eigenen Häuptlingen[4]) regiert, und nur sie konnten, solange sie nicht unterworfen

haben (Perlbach a. a. O. S. 71; Preuss. Urkundenbuch No. 73 p. 53), so folgern wir, dass der Leslauer Vertrag die wahren Versprechungen enthält. Es wäre wohl auch mehr wie unklug und einfältig gehandelt gewesen, wenn Christian zur Stütze seiner Anklagepunkte, die er gegen die Ritter beschwerdeführend beim Papste einreicht, sich jene Versprechungen, obwohl gegen die Wahrheit verstossend, durch zwei Aebte hätte beurkunden lassen, hätten doch die Ritter dazu gewiss nicht geschwiegen, sondern aus der Fälschung für ihr Parteiinteresse Kapital geschlagen. Ob aber der uns vorliegende Leslauer Vertrag nur „ein Zeugnis der beiden Aebte über die Versprechungen des Deutschen Ordens an den Bischof" ist (Perlbach a. a. O. S. 71), scheint möglich, wiewohl die Gründe, die dafür ins Feld geführt werden, doch nur auf schwachen Füssen ruhen. Herzog Konrad war auf jeden Fall berechtigt i. J. 1230 den Titel „dux Lanchicie" zu tragen; denn 1227 war Lestko, dem Lanchicien bis dahin gehörte, gestorben und dessen noch nicht majorenner Sohn unter Konrads Vormundschaft gekommen. Damit waren auch die Länder an Konrad gefallen, der sie, auch nachdem Lestko's Sohn grossjährig geworden, nicht herausgeben wollte (Boguchwał l. c. p. 552 sqq.). Sodann war auch Christian berechtigt schon i. J. 1230 von „feodales quam ceteros" zu sprechen, da er doch seit dem August 1222 ein Teil des Kulmerlandes besass, wo er also bereits damals Lehen verteilen durfte, und zwar konnte er es in Ruhe thun, weil ihm gerade in jener Zeit das Kreuzheer zur Seite stand (Preuss. Urkundenbuch No. 46 p. 34; No. 47 p. 35). Es bliebe demnach nur das Wörtchen „tunc" übrig, welches für ein nachträgliches „Zeugnis" über die Versprechungen ins Gewicht fiele (Perlbach a. a. O. S. 72; Lentz a. a. O. S. 383; Reh a. a. O. S. 361 u. 368).

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 56 p. 41.

[2]) ibid. No. 78 p. 58.

[3]) Dieses nehmen besonders Ewald, die Eroberung Preussens I. S. 136 und Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreussen S. 62 an.

[4]) Wulfstan's Reisebericht über Preussen in SS. Rer. Pruss. I. p. 733; Dusburg in SS. Rer. Pruss. I. p. 53 sq.

waren, dasselbe rechtlich vergeben, wie denn auch Survabuno und Warpoda aus eigener Machtvollkommenheit ihre Landesteile an Bischof Christian abtraten.[1]) Die Kaiserbulle[2]) hatte daher keine directe und unmittelbare Bedeutung; und wenn Kaiser Friedrich dem Orden darin die Landesherrlichkeit über Preussen überträgt, so anticipirt er ein Recht, welches ihm, als dem Schirmherrn der Christenheit, zustehen sollte, sobald die Ritter, seine eigenen Unterthanen, Preussen würden erobert und dem Christentum zugeführt haben.

Verzichtete andererseits Herzog Konrad auf Preussen, so that er es nicht aus dem Grunde, weil es ihm gehörte, sondern um sich für immer aller Ansprüche darauf zu begeben.[3]) Weder die goldene Bulle des Kaisers noch die Schenkungsurkunde des Herzogs brachten daher dem Orden Preussen ein:[4]) beide dienten lediglich dem Zwecke, festzustellen, dass nach der Eroberung Preussens Kaiser Friedrich

---

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 9 u. 10 p. 7.

[2]) Friedrich II. hatte von dem „imperium mundi" die weitgehendste Auffassung (Ewald, die Eroberung Preussens a. a. O. S. 110). Wiewohl Preussen zwischen Russland, Masovien, Pommerellen und dem Meere eingekeilt lag, wovon dem Kaiser direkt nichts unterstand, hält er es trotzdem in seiner Bulle (Preuss. Urkundenbuch No. 56 p. 41) für „terra ipsa sub monarchia imperii est contenta." Nebenbei gesteht er aber doch, dass er kein Verfügungsrecht über ganz Preussen habe; denn er giebt den Rittern nur die Vollmacht Preussen erobern zu dürfen und bestätigt ihnen ausschliesslich das, was sie davon wirklich erobern werden: „auctoritatem eidem magistro concessimus terram Pruscie . . . invadendi, concedentes et confirmantes . . . terram, quam in partibus Pruscie, deo faciente, conquiret." Dass er zum ersten befugt war, sagt er am Eingange seiner Bulle: „deus imperium nostrum . . . ampliavit, ut ad magnificandum in seculis nomen ejus et fidem in gentibus propagandam . . ." dass er seinen getreuen Unterthanen, den Rittern, ein durch sie den Heiden abgerungenes und christianisirtes Land als Eigentum zuweisen konnte, stand ihm als Schirmherrn der Christenheit zu.

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 78 p. 58.

[4]) In beiden Documenten wird dem Orden nur das als Eigentum bestätigt, was er von Preussen mit eigener Hand erwerben werde; also ist darin von einer eigenmächtigen, absoluten Landesübertragung keine

die durch seine Getreuen neu gemachte Erwerbung seinem Reiche nicht einzuverleiben, und Herzog Konrad, als nächster Nachbar, nicht Ansprüche darauf zu erheben gedenke, genannte Herrscher vielmehr über die dereinst eroberten Landesteile jetzt schon den Rittern die Oberhoheit zusichern. Streng genommen hatten die Ritter damit nicht einmal das ius ad rem erlangt; denn sonst konnten sie sich ja ohne weiteres daran machen, dasselbe ausschliesslich für sich zu erwerben. Und doch stellten sie zuvor an Christian das Verlangen, er möchte ihnen von Preussen, wenn auch nur einen Teil, abtreten.[1] Hiermit gaben sie unumwunden zu, dass Christian bessere Rechtstitel auf das Land besass, als sie.

Rede. In gleicher Weise schränkt auch der Papst die Schenkung Preussens ein, indem er den Rittern nur das davon confirmirt, was sie den Heiden abringen werden. (Preuss. Urkundenbuch No. 80 p. 61).

[1]) Man nimmt jetzt allgemein an, dass Christian dem Orden 1/3 von seinen Besitzungen, nicht aber von ganz Preussen, soweit es in Zukunft erobert würde, abgetreten habe (vgl. Waitz S. 1785; Perlbach, Preussisch-Polnische Studien S. 100 Anm. 4; Lentz S. 387; Reh S. 365 f.). Diese Ansicht ist unhaltbar: Christian schenkt dem Orden wörtlich: „in terris Prusie, que ad nos ex iure et gratia sedis apostolice spectare videntur, tam confirmatis quam confirmandis, impetratis quam impetrandis super omnibus tertiam partem ipsis contulimus“ (Preuss. Urkundenbuch No. 83 p. 64). Aus diesem Wortlaute der Urkunde erhellt zunächst, dass Christian in den Deutschordensrittern nichts weniger als die Landesherren von Preussen sieht; betont er doch ihnen gegenüber ausdrücklich die Hoffnung, dass er zu seinem gegenwärtigen Besitz noch andere Landstriche von Preussen erlangen und bestätigt erhalten werde, und dass er von all diesem 1/3 an sie abtrete. Unverständliche, ja, anmassende Worte wären es, sollten sie an Preussens Landesherren gerichtet sein. Wie konnte übrigens Christian eine so sichere Aussicht auf neue Erwerbungen haben, wusste er doch, dass fortab sämtliche neue Erwerbungen in der Ritter Hand ruhten? Das Rätsel kann uns nur der Leslauer Vertrag lösen, in dem sich Christian von den Rittern die Eroberung Preussens für sein Bistum ausbedungen hat (Preuss. Urkundenbuch No. 74 p. 54; vgl. oben S. 212 Anm. 7). Nicht von seinem Privatbesitz schenkt daher Christian dem Orden 1/3, sondern von dem ganzen in Zukunft eroberten Preussen; es wäre auch gewiss eine zu unbegreifliche Bescheidenheit von Christian,

Und Christian hatte sie wirklich, meinte sie wenigstens bona fide zu haben, er lebte der guten Meinung, dass es ihm „ex iure et gratia sedis apostolice“ zukäme: ex iure, weil er darin zwei kleine Gebiete zu eigen besass,[1] ex gratia sedis apostolice“, weil er aus erhaltenen päpstlichen Privilegien die begründetsten Ansprüche darauf herauslesen zu dürfen glaubte:[2] hatte er doch die Befugnis erhalten, die auf päpstlichen Aufruf hin an ihn einlaufenden Gelder selbst und nach bestem Wissen für Preussens Missionszwecke zu verwenden;[3] durfte er doch allein in Preussens bekehrten Landstrischen Kathedralkirchen erbauen und geeignete Männer zu Bischöfen weihen;[4] ward ihm doch ausschiesslich die ehrende Vollmacht zu teil über die gegen die heidnischen Preussen aufgebotenen Kreuzheere die Oberaufsicht zu führen[5] und jeden, der ohne seine spezielle Erlaubnis Preussens Boden betrete,[6] mit kirchlichen Strafen zu belegen;[7] hatte ihm doch endlich der Papst die feierliche Versicherung gegeben, er werde es niemals dulden, dass sich jemand über

---

wenn er von seinem Privatbesitz sagte, dass er ihm zu gehören scheine. Ganz klar erhellt es aus den späteren Verhandlungen, dass hier Preussen allgemein in Frage kommt: Nach Christians Befreiung aus der Gefangenschaft wollten sich die Ritter, die unterdess recht ansehnliche Provinzen Preussens erobert hatten, mit dem ihnen ehemals überlassenen Dritteile nicht mehr begnügen. Es kommt zwischen ihnen und dem Bischof zu einem Streite über Preussens Teilung („cum questio verteretur . . . super divisione terrarum,“ Preuss. Urkundenbuch No. 238 p. 174); und Christian überlässt ihnen jetzt durch Vermittlung des päpstlichen Legaten ²/₃ von Preussen. Hier ist doch wahrlich nicht von der Abtretung des bischöflichen Privatbesitzes die Rede.

1) Preuss. Urkundenbuch No. 9 u. 10 p. 7.

2) ibid. No. 83 p. 64: „que ad nos . . . spectare videntur.“

3) ibid. No. 22 p. 16; No. 23 p. 17; No. 24 p. 17; No. 29 p. 20.

4) ibid. No. 19 p. 14.

5) ibid. No. 15 p. 11; No. 21 p. 15; No. 29 p. 20.

6) ibid. No. 26 p. 19: „terram baptizatorum vel baptizandorum totius Pruscie intrare.“

7) ibid. No. 16 p. 11; No. 26 p. 18; No. 31 p. 22.

seine Bekehrten die Herrschaft anmassen und sie zu knechtischen Dienstleistungen zwingen sollte.[1]) Gaben ihm auch diese Privilegien keinen directen Anspruch auf Preussens Besitz,[2]) so glaubte er dennoch auf Grund derselben ein ungleich grösseres Recht darauf zu haben, als die eben angekommenen Ritter, die für den bevorstehenden Heidenkampf überdies

---

[1]) ibid. No. 37 p. 25: „quod eos, quantum in nobis est, nunquam alicuius gravari dominio vel iugo patiemur subiici servitutis."

[2]) Wenn Watterich (a. a. O. S. 17) Christian die Landeshoheit über Preussen zuschreibt, so ist er selbstverständlich im Irrtum; wenn aber Waitz (a. a. O. S. 1765 ff.) in seiner beleidigenden Replik wider ihn aus den Worten der päpstlichen Bulle v. J. 1225 „personas vestras et aliorum, quos . . . converti ex gratia divina contigerit, sub beati Petri et nostra protectione suscipimus, statuentes, ut in libertate vestra manentes nulli alii sitis, quam soli Christo . . . et obedientie ecclesie Romane subiecti" (Preuss. Urkundenbuch No. 54 p. 40) herauslesen will, dass bereits i. J. 1225 der Papst Preussen als sein Eigentum erklärt, und dass darum schon damals Christian kein Recht darauf gehabt habe, so ist er ebenso sehr im Unrecht. Mit keiner Silbe spricht der Papst vom Preussenlande, sondern nur von den bekehrten Personen, denen er seinen Schutz zusichert, und zwar nicht nur von den christlichen Preussen, sondern auch von den Livländern, bei denen der weltliche Besitz bereits geregelt gewesen ist („Livoniensibus et Prutenis ad fidem Christi conversis"). Sollte er sich i. J. 1225 wirklich zum Herrn Preussens erklärt haben, würde dann sein Nachfolger die Schenkung Konrads, die Preussen mit umfasst hat, dem Orden so ohne weiteres bestätigt haben, ohne auf irgend eine Weise sein früheres Recht zu berühren? (Preuss. Urkundenbuch No. 80 p. 61.) Warum erwähnt er auch im J. 1234 dieses alte Recht nicht, warum nimmt Gregor IX. erst da feierlich von Preussen Besitz (Preuss. Urkundenbuch No. 108 p. 83) und zeigt diese Besitzergreifung als neue Thatsache den angrenzenden Herzögen und Bischöfen mit? (Preuss. Urkundenbuch No. 110 p. 85; No. 111 p. 86; No. 112 p. 86) Dass der Papst in obigen Worten nicht hat ausdrücken wollen, die Neubekehrten sollten als Unterthanen ihm in weltlichen Dingen Gehorsam zollen, erhellt evident aus dem Friedensvertrage zwischen dem Orden und den abgefallenen Preussen (Preuss. Urkundenbuch No. 218 p. 158). Wörtlich berufen sich dort nämlich die letzteren auf jene Stelle und verlangen vom Orden die ihnen einst vom Papste zugesicherte Freiheit. Bereitwilligst willfahrt dieser ihrem Wunsche, doch stellt er die Bedingung „quamdiu fidem catholicam observabunt et in subiectione et obediencia Romane ecclesie permanebunt

schon aufs reichlichste mit dem ganzen Kulmerlande beschenkt waren, zumal er, der allgemein anerkannte „episcopus Pruscie" über 20 Jahre bereits auf Preussens Missionsfelde unter so vielen Opfern und Leiden gearbeitet hatte. Unbeanstandet gaben es auch die Ritter zu und stellten sich scheinbar zufrieden, als ihnen Christian den dritten Teil von Preussen zuwies.[1]) Dass dies aber nicht nach ihren Wünschen war, dass sie ganz Preussen besitzen wollten, wissen wir aus

et contra ipsos magistrum et fratres et domum ipsorum fideliter se habebunt." Hier wiederholt ja der Orden selbst ganz dasselbe, was damals der Papst gesagt, und es fällt ihm dabei nicht im entferntesten ein, zu gunsten des kirchlichen Oberhauptes auf die Unterwürfigkeit und den Gehorsam der Neubekehrten zu verzichten. Vielmehr hat der Papst mit den fraglichen Worten verlangt, dass die getauften Heiden nunmehr Christo und der römischen Kirche zu gehorsamen haben d. h. am christlichen Glauben treu festhalten sollen. Wiederum ist dies klar ersichtlich aus jenem Friedensvertrage, wo den bekehrten Preussen das Versprechen abgenommen wird nicht mehr dem alten Götzendienste anzuhängen und nicht ferner an ihren heidnischen Gebräuchen festzuhalten, „sed in fide domini Ihesu Christi et ecclesie catholice ac obedientia et subiectione Romane ecclesie firmi et stabiles permanebunt." (Preuss. Urkundenbuch No. 218 p. 161).

1) Preuss. Urkundenbuch No. 83 p. 64. Damit gaben die Ritter zugleich auch zu, dass Christians Rechte auf Preussen durch die päpstliche Bestätigungsbulle v. J. 1230 (Preuss. Urkundenbuch No. 80 p. 61) unberührt blieben, wie diese denn nur eine Gutheissung der Schenkung Konrads war, um die letzterer den Papst ausdrücklich gebeten hatte. Was aber Christians Ansprüche auf Preussen anlangte, so wusste der Papst damals noch nichts von ihnen, ebensowenig wie ihm die verdienstvolle Vergangenheit des Bischofs oder die demselben verliehenen Privilegien seiner Vorgänger bekannt waren (i. J. 1228 spricht er von Christian als von einem Verstorbenen, vgl. Preuss. Urkundenbuch No. 69 p. 51). Christian, der das ahnte, war gerade aus diesem Grunde so sehr darauf bedacht, dass die Ritter die ihn betreffenden Urkunden („instrumenta, negotium Prusie tangentia" Preuss. Urkundenbuch No. 74 p. 55) der Kurie zur erneuten Besiegelung zuschickten, damit man ihn dort etwas näher kennen lernte. Dass aber die Ritter absichtlich Christians Rechte vor der römischen Kurie verheimlichten und sich gerade auf dessen Kosten vom Papste die grössten Vergünstigungen verschafften, ist aus der Verteidigungsschrift der Aebte klar und deutlich zu ersehen (Preuss. Urkundenbuch No. 153 p. 116).

der Kaiserbulle, worin der Hochmeister den Erwerb Preussens als den sehnlichsten Wunsch seines Herzens zu erkennen gab.[1]) Hier stehen wir vor dem Streitobjekt, hier vor dem Zankapfel zwischen dem Bischof und dem Orden. Letzterer wollte ganz Preussen für sich in Beschlag nehmen,[2]) jener mochte nimmermehr darauf eingehen und war thatkräftig genug, gegebenenfalls sein wohlbegründetes Recht auch zu verfechten.[3]) In diesem kritischen Moment, wo Christians Gegenwart zur Wahrung seiner Interessen gegen den aufstrebenden Orden so nötig war, da ereilte ihn das Missgeschick: er wurde gefangen genommen.

Dem zielbewussten Streben der Deutschen Ordensritter konnte sich kaum ein willkommener Glücksfall ereignen. Waren doch Christian und seine Rechte das heikelste Hindernis auf dem Wege zu ihrem letzten Ziele. Preussen, das ihnen Kaiser Friedrich verliehen, Preussen, worauf zu ihren gunsten Herzog Konrad verzichtet hatte, Preussen wollten sie ihr eigen nennen, dort wollten sie für sich einen

---

1) Preuss. Urkundenbuch No. 56 p. 42: „Attendentes . . . devotionem eiusdem magistri, qua pro terra ipsa sue domui acquirenda ferventer in domino estuabat".

2) Noch klarer tritt der Ritter Absicht, über ganz Preussen ein absolutes Verfügungsrecht zu haben, nach Christians Tode zu Tage. Sie beschliessen die preussischen Teilbistümer mit Priestern aus ihrem Orden zu besetzen. Als sich dem der Erzbischof Albert widersetzt, wissen ihn die Ritter beim Papste zu einer persona ingratissima herabzudrücken und letzteren selbst für ihre Wünsche zu gewinnen. Bald sitzen denn auch auf allen preussischen Bischofsstühlen Deutschordenspriester, und wiederum nicht lange, und die Ritter haben es erreicht, dass sich auch die Domkapitel mit einziger Ausnahme des Ermländischen aus Priestern ihres Ordens recrutiren. Vgl. Watterich a. a. O. S. 168 ff.

3) Christian hat von Anfang an sein Hauptaugenmerk auf Preussen gerichtet, um dort dereinst unabhängiger Bischof zu werden, wie er denn von der bereits im J. 1222 ihm gemachten Schenkung des Bischofs von Plock (Preuss. Urkundenbuch No. 41 p. 27) sagt, dass er sie „in subsidium episcopatus Pruscie" entgegengenommen (ibid. No. 82 p. 63). Gern verzichtet er auf Kulmerland, wenn ihm nur Preussen verbleibt.

völlig unabhängigen Staat gründen. Solange als Christian abwesend war, blieb die Bahn für ihren Ehrgeiz frei und ohne Einspruch. Darum thaten sie nichts für seine Befreiung, nichts, trotzdem sie der Papst dazu aufgefordert, trotzdem es ihnen so leicht gewesen wäre, den Bischof durch gefangen genommene Preussen auszulösen.[1]) Und so musste Christian lange Jahre drückendster Kerkerhaft und schmählichster Behandlung im dunklen Gefängnisse des Samlandes zubringen.[2]) Während er aber derart seinen Missionseifer büsste,[3]) veränderte sich das Bild Preussens und des Kulmerlandes immermehr. Schon kurz nach seiner Gefangenschaft im J. 1233 schufen die Ritter im Kulmerlande ein neues Recht, organisirten daselbst das Städte- und Kirchenwesen.[4]) Dass es dabei nicht ohne Verletzung der bischöflichen Rechte abging, ist aus der späteren Beschwerdeschrift Christians ersichtlich.[5]) Mit noch weniger Rücksicht auf letzteren verfügten sie im Jahre danach über die preussischen Verhältnisse. Sie brachten dem Papst Beweise dafür bei,[6]) dass ihnen ganz Preussen, soweit es in Zukunft erobert werde, zu eigen gehöre, und baten ihn dasselbe als Eigentum der römischen Kirche aufzunehmen, es ihnen aber zum

1) Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 100.

2) ibid. No. 153 p. 116.

3) Er wurde bei Gelegenheit einer Mission, gerade als er den Pomesaniern das Sakrament der Taufe spenden wollte, gefangen genommen (Preuss. Urkundenbuch No. 100 p. 74).

4) Preuss. Urkundenbuch No. 105 p. 77.

5) ibid. No. 134 p. 100. — Wenn Lohmeyer in den „Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte" Leipzig 1893 S. 272 behauptet, dass die Ritter während der Gefangenschaft Christians dessen Rechte nicht verletzt hätten, so irrt er; denn hätten sie es damals in seiner Abwesenheit nicht gethan, dann doch erst recht nicht nach der Befreiung aus der Gefangenschaft in seiner Gegenwart. Christian hätte auf diese Weise keinen Grund gehabt, in aller Eile eine Beschwerdeschrift gegen sie beim Papste einzureichen.

6) Vgl. oben S. 220 Anm. 1.

erblichen Lehen wieder zurückzugeben.[1]) Und der Papst willfahrte gern dem Wunsche seiner Lieblinge, ja, damit sie sich recht unbehelligt ihres Besitzes erfreuen könnten, forderte er den Herzog von Masovien sowie die polnischen Bischöfe auf, alle dem Orden zugefügten Belästigungen strengstens zu ahnden;[2]) besonders aber legte er es seinem Legaten, Wilhelm von Modena, ans Herz, für der Ritter Interesse an Ort und Stelle energisch einzutreten.[3]) Und dieser nahm sich derselben auch am eifrigsten an. Nicht lange weilte er unter ihnen, und schon berichtete er auf ihren Wunsch hin dem Papste, Preussens Eroberung sei so weit vorgeschritten, dass jetzt Diözesen darin abgegrenzt und Bischöfe eingesetzt werden könnten;[4]) im J. 1236 hatten sie die päpstliche Gutheissung dazu bereits in Händen. Kaum machten sie sich jedoch daran das Land wirklich in Diözesen zu zerlegen, da erschien plötzlich und ganz unerwartet Christian aus der Gefangenschaft.[5])

§ 9. Des Streites Verlauf.

Sofort überblickte Christian die Lage, die sich so sehr zu seinem Nachteile verändert hatte: Preussen wovon er den

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 108 p. 83; No. 110 p. 85. Darin, dass die Ritter Preussen dem Papste als Besitz übertrugen und es sich von ihm als Lehen zurückgeben liessen, scheint mir eine ganz bestimmte Absicht zu liegen. Gegen eine weltliche Macht vom Papste wirksame Hilfe zu erwarten, daran konnten sie bei jener Handlung nicht gedacht haben; wussten sie doch, dass sie, als sie dasselbe Manöver mit dem Burzenlande machten, trotz Bitten und Drohungen des Papstes durch den König von Ungarn vertrieben wurden (vgl. oben S. 193 Anm. 1). Dazu wäre ihnen des Kaisers Schutz viel wertvoller gewesen. Den Papst aber hatten sie notwendig gegen einen Bischof, gegen Christian. Stand der Papst auf ihrer Seite, hatte er sie mit Preussen belehnt, dann mussten die Rechte Christians darauf sehr an Halt verlieren.

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 110 p. 85; No. 112 p. 86.

[3]) ibid. No. 111 p. 86.

[4]) ibid. No. 125 p. 94.

[5]) Vgl. oben S. 211 Anm. 4.

Rittern ein Dritteil abgetreten,[1]) war ganz in ihren Händen; in Diözesen hatte man es sogar zu teilen versucht. Gerade dieser letzte Punkt traf ihn an der wundesten Stelle. Bischof von Preussen wollte er ja allein sein und bleiben; Bischof von Preussen und nie anders nannte er sich gleich am Anfang seiner bischöflichen Würde; Bischof von Preussen und nie anders nannten ihn alle, die ihn kannten. In Wirklichkeit aber war er nichts weniger als dieses. Ein im Vergleich zum ganzen Preussenlande ganz minimaler Teil, den ihm zwei edle Preussen geschenkt,[2]) gehörte ihm dort zu eigen, auch war die Christianisirung daselbst noch nicht weit vorgeschritten. Dagegen hatte er über das ganze Kulmerland, worin er auch die grössten und ausgedehntesten Besitzungen besass,[3]) bischöfliche Rechte die ihm der bisherige Diözesanbischof Geschko von Plock übertragen.[4]) Aber dennoch nannte er sich nicht Bischof von Kulm; er dachte eben nicht daran seinen Bischofssprengel einzig auf das kulmische Gebiet zu beschränken; er hatte ganz andere Pläne: was er vorläufig dem Namen nach war, wollte er in Zukunft wirklich werden, Bischof von ganz Preussen; darum eben die Aufforderung an die Ritter, sie sollten Preussen für sein Bistum erobern,[5]) darum eben die feierliche Bezeugung denselben gegenüber, er überlasse ihnen keine bischöflichen Jurisdiktionsrechte;[6]) mache er ihnen auch

---

1) Preuss. Urkundenbuch No. 83 p. 64.

2) ibid. No. 9 und 10 p. 7.

3) ibid. No. 41 p. 27.

4) ibid. 41 p. 27; No. 82 p. 63.

5) ibid. No. 74 p. 54; vgl. dazu oben S. 212 Anm. 7, ebenso oben S. 221 Anm. 3.

6) Im J. 1231 (Preuss. Urkundenbuch No. 83 p. 64) überlässt Christian den Rittern $^1/_3$ von Preussen, fügt jedoch hinzu: „nobis in reliquis episcopalem iurisdictionem reservantes.“ „in reliquis“ kann hier nicht übersetzt werden „in den übrigen“ (sc. $^2/_3$ reservire sich Christian

Schenkungen von Ländereien, die Jurisdiction reservire er überall ausschliesslich für sich. Die Ritter wussten es also recht gut, dass sie ohne Christians Einwilligung eine Diözesaneinteilung in Preussen nicht vornehmen durften. Wenn sie trotzdem den Papst dazu veranlasst hatten, so ist die Absicht, die sie dabei verfolgten, klar: die bischöfliche Macht wollten sie zersplittern und sich allmählich immer mehr von derselben freimachen; hatten sie erst die kirchliche Einteilung und Organisation des von ihnen erworbenen Landes bewirkt, dann konnten sie hoffen, den Bischöfen, denen ihr Schwert den Weg zu ihrer Würde gebahnt, anders gegenüber zu stehen als Christian. Aber letzterer war nicht der Mann, lautlos sein älteres und besseres Recht untergehen zu lassen. Er, dem der Papst lange zuvor die Leitung der preussischen Diöcesanverhältnisse anvertraut hatte,[1]) setzte es durch, dass die praktische Ausführung jener Diözesaneinteilung unter-

die Jurisdiction). Dieses wäre widersinnig; denn tritt Christian den Rittern den dritten Teil Preussens als Eigentum ab, so ist doch selbstverständlich darin mitenthalten, dass er die beiden anderen Drittel als sein Eigentum betrachte, und zwar mit allen Rechten. Sinnlos wäre daher die Beschränkung, er reservire sich in seinen eigenen zwei Dritteln die bischöfliche Jurisdiction. Nein, „in reliquis“ bedeutet hier „im Uebrigen“ oder „übrigens“, sodass also der Sinn des Satzes folgender ist: Christian schenke den Rittern 1/3 von Preussen mit vielfachen Rechten, behalte sich aber im Uebrigen darin die bischöflichen Jurisdictionsrechte vor. Dass es nur so zu verstehen ist, geht aus der anderen Schenkungsurkunde desselben Jahres hervor (Preuss. Urkundenbuch No. 82 p. 63). In dieser spricht Christian lediglich von dem Kulmerlande, und doch sagt er auch in ihr: „nobis in reliquis episcopalem iurisdictionem reservantes.“ Da hier Christian ausdrücklich vom ganzen Kulmerlande spricht, wie denn ja auch Geschko von Plock (Preuss. Urkundenbuch No. 41 p. 27) zu Christians gunsten auf alle bischöflichen Rechte des ganzen Kulmerlandes verzichtet hatte, was könnte unter „in reliquis“ verstanden werden, wenn es nicht die Bedeutung von „übrigens“ oder „im Übrigen“ haben sollte?

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 19 p. 14.

blieb,[1]) und dass ihm der päpstliche Legat die Würde eines Bischofs von ganz Preussen auch fernerhin beliess.[2])

Glückte es ihm nun einerseits ganz Preussen als sein Bistum zu behaupten, so brachte andererseits der Verlauf des Streites um den Besitz Preussens kein so günstiges Resultat. Den dritten Teil von Preussen hatte er bereits vor seiner Gefangennahme den Rittern überlassen, jetzt beanspruchten sie mehr für sich; Christian mochte jedoch freiwillig auf eine weitere Abtretung nicht eingehen. In dem sich nun entspinnenden Streite legte sich Wilhelm von Modena für die Ritter ins Mittel und sprach ihnen auf den Titel hin, dass sie bei der Eroberung des Landes des Tages Hitze und Last zu tragen hätten, ²/₃ desselben zu, während sich Christian mit dem letzten Drittel zufrieden stellen musste.[3])

Der Bischof sollte es aber noch empfindlicher erfahren, wie sehr sich die Lage während seiner Gefangenschaft zu seinem Nachteile verändert hatte, und wie gern man ihn jetzt allgemein in einen bescheidenen Hintergrund geschoben wissen möchte. Er sah, dass die Ritter das ganze Kulmerland, worin er sich verschiedenes vorbehalten, occupirt

---

[1]) Dass die Ritter im Verein mit Wilhelm von Modena auf die päpstliche Bevollmächtigungsbulle v. J. 1236 hin (Preuss. Urkundenbuch No. 125 p. 94) die Diözesaneinteilung in Preussen vorgenommen hatten, und dass sie von der Besetzung der einzelnen Diözesen nur durch Christian abgehalten wurden, kann nicht bestritten werden; denn als sich Wilhelm von Modena von Gregor's IX. Nachfolger Innocenz IV. eine neue Vollmacht zur Vornahme der Diözesaneinteilung geben liess (Preuss. Urkundenbuch No. 142 p. 107), da legte er ihm an demselben Tage, an welchem er die Vollmacht erhielt, auch schon die Urkunde vor, welche die aufs Sorgfältigste und Genaueste ausgeführte Circumscription der Diözesen enthielt (Preuss. Urkundenbuch No. 143 p. 108). Wann sollte er sie verfertigt haben, wenn nicht früher an Ort und Stelle, im Verein mit den Rittern?

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 238 p. 174: „cum questio verteretur inter Christianum, primum episcopum Prussie generalem“. . .

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 238 p. 174.

hielten;[1]) er hörte, dass sie seine dortigen Getreuen durch alle möglichen Mittel zum Abfall von ihm gezwungen; er, der einstige Leiter der Kreuzzüge, musste es sich gefallen lassen, dass die Ritter sämtlichen Kreuzfahrern den Zutritt zu ihm untersagten; er, der rührige Bischof, musste mit

[1]) Dieses und das folgende findet sich in der päpstlichen Bulle vom J. 1240 vgl. Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 100. —

Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen S. 144 ff. und Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreussen S. 76 ff. halten Christans Anklagen gegen den Orden für übertrieben oder falsch. Weder das eine noch das andere trifft zu. Dass die Heiden nach ihrer Taufe als Christen „eine Waffe gegen den Orden" (Ewald a. a. O. S. 144) sein würden, giebt den Rittern wahrlich kein Recht, den Heiden die Taufe vorzuenthalten; denn sie waren ja gerade zu dem Zwecke gerufen, „ut.. ecclesia.. numero et merito fidelium augeatur" (Preuss. Urkundenbuch No. 72 p. 53). Dass sie die Neubekehrten, trotzdem sie die Päpste in ihren Schutz aufgenommen und jede Belästigung derselben aufs Strengste verboten hatten (Preuss. Urkundenbuch No. 37 p. 24; No. 54 p. 40; No. 60 p. 45; Raynaldus l. c. ad a. 1231, § 42 p. 382), doch geknechtet haben, ist eine nicht wegzuleugnende Thatsache (Philippi, Preuss. Urkundenbuch p. 101 Anm. 1). Und wenn Christian über das Erwähnte Beschwerde führt, so stellt er sich durchaus nicht auf einen „Standpunkt, den er einzunehmen nicht befugt war" (Ewald a. a. O. S. 144); gerade er war dazu als Missionar und Bischof an erster Stelle befugt, und das noch mehr, weil er besonders die „baptizatos vero neophytos et eidem episcopo fidelitatis iuramento astrictos" (Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 101) in Schutz nimmt. Auch Kirchen hat der Orden absichtlich dem Verfalle preisgegeben; das bestätigen analoge Beschwerden, wie die Anklageschrift mehrerer Bischöfe vom J. 1258 (Voigt, Codex diplomaticus Prussicus, T. I. Königsberg 1836. No. 119 p. 120.) Wem hier mehr Glauben beizumessen ist, ob dem Thorner Klosterbruder, der den Orden gegen die erwähnte Beschwerdeschrift der Bischöfe in Schutz nimmt, oder letzteren selbst, ist wohl nicht schwer zu entscheiden, zumal es scheint, als liessen sich die Ritter öfters durch die Thorner Mönche als ihre Sachwalter vor dem Papste verteidigen, wenn gegen sie an der Kurie etwas vorgebracht wurde (vgl. Lukas David a. a. O. III. Bd. Anhang. Pommersche Originalurkunden. No. 13 S. 24). Selbst darin will Lohmeyer (a. a. O. S. 76) eine Uebertreibung erblicken, dass die Ritter nichts für Christians Befreiung gethan; aber schon Ewald (a. a. O. S. 139) hat hier für dieselben keinen Entschuldigungsgrund; ist es doch auch ganz augenfällig, dass sie, wollten sie ernstlich ihn befreien,

Leid gewahren, dass durch ihn erbaute Kirchen von den Rittern absichtlich der Zerstörungswut der Heiden preisgegeben oder gar von ihnen selbst abgebrochen wurden; er, der seeleneifrige Missionar, musste mit Schmerzen vernehmen, dass der Orden in eigennützigster Weise den Heiden trotz ihrer Bitte die Taufe vorenthielt und den Neubekehrten so hart zusetzte, dass ihrer viele zum früheren Götzendienste zurückkehrten. Was Wunder, dass sich in sein Herz ein gerechter Zorn einschlich gegen die, welche so schmählich seine Rechte verletzt, seine Privilegien verachtet hatten, die nichts für seine Befreiung gethan, als er, ein Opfer seines Berufes, lange Jahre in drückendster Gefangenschaft geschmachtet, ja, die ihm ganz offen ihre Abgeneigtheit, ihre Missgunst bezeigten! In einem lauten Klagerufe an die Kurie machte er seinem gepressten Herzen Luft.

Dass er diesen Schritt that, ist menschlich und psychologisch nur zu erklärlich. Seine Rechte und seine Interessen zu wahren, zumal das Seelenheil dritter mit in Frage kam,

---

es leicht durch die Auslösung mit vornehmen gefangenen Preussen oder mit Geld hätten bewerkstelligen können. — Christians Klage, der Orden hätte in kirchlichen Sachen das bischöfliche Officium missbraucht, lässt Ewald zwar gelten, meint indes die Ritter am besten damit zu entschuldigen, dass er sagt, sie hätten alles „unter der Autorität Wilhelms von Modena" gethan, der sich in den Jahren 1239 und 1240 bei ihnen aufgehalten (Ewald a. a. O. S. 145). Nun kommen diese Jahre gar nicht in Betracht, weil Christian sicher schon im Jahre 1239 seine Beschwerdeschrift eingereicht hat. (Weit eher hätte sich Ewald auf das Jahr 1235 berufen können, wo Wilhelm gleichfalls Legat in Preussen gewesen, vgl. Preuss. Urkundenbuch No. 119 p. 90.) Auch darin irrt Ewald, wenn er Christian unter „totam terram episcopatus" das Kulmerland verstehen lässt. Christian ist ja Bischof von Preussen, und hat als solcher den ganzen Sprengel im Auge, der sein Bistum bildet. Da kommt an erster Stelle Preussen in Frage, weil er dieses in der Schenkungsurkunde vom J. 1231 ausdrücklich als seinen episcopatus bezeichnet, während ihm das Kulmerland nur ein Accessorium zu sein scheint, wie er denn ja auch alle Rechte im Kulmerlande, die er vom Bischof von Plock „in subsidium episcopatus Pruscie" (Preuss. Urkundenbuch No. 82 p. 63) erhalten, ohne weiteres dem Orden abtritt, sich selbst nur die bischöfliche Jurisdiction vorbehaltend.

schien ihm nicht nur gestattet, sondern zwingende Pflicht. Nicht einer seiner Anklagepunkte war falsch berichtet, nicht einer übertrieben. Der Papst war gewiss ein anerkannter Gönner des Ordens; als er aber die Beschwerdeschrift gegen ihn gelesen, dachte er nicht im entferntesten daran, ihn zu verteidigen, ihn in Schutz zu nehmen; aufs Wort glaubte er Christian,[1]) und unverzüglich beauftragte er den Bischof von Meissen mit einer Disciplinaruntersuchung gegen die Ritter.[2]) Ehe sich dieser jedoch an dieselbe heranwagte, ehe er sie beendet und dem Papste darüber offiziellen Bericht hatte zukommen lassen, war Gregor IX. bereits gestorben. Es schien, als hätte sich alles gegen Christian verschworen. Gerade in

[1]) Wenn der Papst auf ein Gesuch Christians an seinen Legaten und an den Erzbischof von Bremen schreibt, sie sollen Christians Bitte in Betreff des Lösegeldes erfüllen, „si ita est" (Preuss. Urkundenbuch No. 133 p. 100), oder „proviso, ne in fraudem aliquid attemptetur" (Preuss. Urkundenbuch No. 136 p. 102), so liegt darin kein Zeichen des Misstrauens; es sind lediglich Klauseln, die päpstlichen Rescripten beigelegt zu werden pflegen (Laemmer, Institutionen des katholischen Kirchenrechts. Freiburg i. Br. 1892. S. 17; vgl. auch dazu Preuss. Urkundenbuch No. 330 p. 239).

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 100. — Nach Lohmeyer, Geschichte von Ost- u. Westpreussen S. 76 machte der Papst mit den Rittern darum so kurzen Prozess, weil sie offenkundige Anhänger des von ihm gebannten Kaisers Friedrich waren. Solche kleinliche Rache dürfte dem Papste nicht zugemutet werden. Er hatte ganz andere Gründe, denen zufolge er ihnen die in der Anklageschrift vorgebrachten Excesse zutraute, sah er sich doch schon im J. 1238 zu seinem grössten Seelenschmerze genötigt den Deutschordensbrüdern in Jerusalem die sofortige Besserung ihres anstössigen Lebenswandels anzubefehlen, widrigenfalls er sie durch den Erzbischof von Tyrus an Haupt und Gliedern reformiren werde (Raynaldus l. c. ad a. 1238 § 31 sqq. p. 467). Und wenn sich jene Ritter in Asien vergingen, dürfte nicht ähnliches ihren Ordensbrüdern in Europa zuzumuten sein, zumal doch niemand ernstlich glauben kann, dass der Deutsche Orden nur wegen seiner Milde und Uneigennützigkeit aus dem Burzenlande kurz vorher ausgewiesen wurde (Lentz a. a. O. S. 371f; Winter, die Cisterzienser des Nordöstlichen Deutschlands. III. Bd. Gotha 1871. S. 358)?

dem Zeitpunkt, wo er sich seinem Ziele nahe wähnte, vernichtete ein plötzlicher Zwischenfall seine ganze Hoffnung. Als zu Beginn der Ordensthätigkeit seine persönliche Gegenwart im Bistum so unentbehrlich gewesen, um jede zu seinem Nachteil geplante Handlung der Ritter sofort zu vereiteln, wurde er jählings auf viele Jahre in die Gefangenschaft geschleppt; jetzt, wo ihn der Papst vor der Benachteiligung des Ordens in Schutz nahm und ihm gebührende Genugthuung verschaffen wollte, wurde ihm eben dieser Papst durch den Tod entrissen.[1])

§ 10. Des Streites Ausgang. Christian und die römische Kurie unter Papst Innocenz IV. Christians Tod.

Jetzt nach dem Hinscheiden Gregors IX. konnte Christian von keiner Seite Hilfe erwarten. In seinem Bistum herrschten die Deutschen Ordensritter, und hatten sie vorher keinen Finger gerührt, um ihn aus dem Kerker der Samländer zu befreien, so durfte er jetzt erst recht keinen Beistand von ihnen erhoffen; betrachteten sie ihn doch nunmehr als ihren erklärten Feind, der sie sogar beim Papste verklagt hatte. Den Rittern treu zur Seite stand der päpstliche Legat Wilhelm von Modena: dass dieser seine weitgehenden Vollmachten zu Christians gunsten geltend machen würde, war ebenfalls ausgeschlossen. Er gönnte vielmehr alle Vorteile den Rittern. So sehr lag ihm deren Wohl am Herzen, dass er ihnen zu liebe trotz eines päpstlichen Decretes[2]) dem Könige von Dänemark eine livländische Burg vorzuenthalten wagte. Auf jeden Fall war er ein entschieden grösserer Freund und Gönner der Ritter[3]) als des Bischofs.

[1]) Gregor IX. starb am 22. August d. J. 1241; vgl. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum. T. I. Berlin 1874. p. 973.

[2]) Raynaldus l. c. ad a. 1237 § 61 p. 445.

[3]) Wohl ist gegen den Charakter Wilhelms von Modena aus päpstlichen Bullen nichts Nachteiliges herauszulesen, vielmehr viel Gutes (Preuss. Urkundenbuch No. 107 p. 82; No. 157 p. 118 etc.); doch mag

So stand Christian da, jedes Rückhaltes, jeder Zuflucht baar und beraubt: Petri Stuhl, bei dem er bisher immer Hilfe gefunden, war und blieb nahezu zwei Jahre unbesetzt.[1]) Während dieser langen Sedisvacanz konnte er in Rom nichts ausrichten; denn dort dominirte in den Angelegenheiten Preussens niemand anders als der Legat Wilhelm von Modena.[2]) Endlich, am 24. Juni d. J. 1243, bestieg Innocenz IV. den apostolischen Stuhl. Jetzt mochte Christian, dem die auf seine Beschwerde gegen den Orden von Gregor IX. zugesicherte Genugthuung noch immer nicht geleistet war,[3]) von neuem daran denken, beim Papste sein Recht zu suchen. Doch, welche Enttäuschung! Kaum hatte er bestimmt erfahren können, wie der neugewählte Papst hiess, da hielt er schon ein Schreiben[4]) desselben in der Hand. Im scharfen, verletzenden Tone teilte ihm derselbe mit, Wilhelm von Modena habe auf seine Vollmacht hin

Gregor IX. die Handlungsweise seines Legaten dem dänischen Könige gegenüber schon etwas misstrauisch gemacht haben. Jedenfalls ist es kein zu grosses Zeichen des Vertrauens zu seinem Legaten, wenn er nicht diesen, der gerade in Preussen geweilt und mit allen möglichen Vollmachten bekleidet war, mit der Untersuchung gegen den Orden beauftragt, sondern den Bischof von Meissen (Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 100). Und wenn i. J. 1241 (Preuss. Urkundenbuch No. 136 p. 102) der Papst genau denselben Auftrag, den er im Jahre zuvor seinem Legaten gegeben, nämlich für Christian Lösegeld zu beschaffen, an den Erzbischof von Bremen richten muss, so ist der Grund gewiss nicht darin zu suchen dass ersterer sich jener Angelegenheit zu gunsten Christians schnell und eifrig angenommen hat (Preuss. Urkundenbuch No. 133 p. 100).

[1]) Nach zweimonatlicher Vacanz kam freilich Cölestin IV. auf den Thron, regierte aber nur vom 25. Oktober bis zum 10. November des Jahres 1241. (Potthast l. c. p. 940). Danach blieb der apostolische Stuhl bis zum 24. Juni 1243 unbesetzt (Raynaldus l. c. p. 518 § 5).

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 138 p. 102; No. 238 p. 174.

[3]) Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreussen S. 84; Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen II. S. 147.

[4]) Zur Bestimmung der Dauer einer Korrespondenz von Breslau nach Rom und zurück vgl. S. 16 der Einleitung zu Scriptores rerum Silesiacarum VII. Breslau 1872.

Preussen in drei Diözesen geteilt, denen er als vierte die das Kulmer- und Löbauerland umfassende Diözese von Kulm hinzugefügt habe. Von diesen sollte sich Christian eine Diözese wählen, und liege sie in Preussen, sich mit nur einem Drittel des weltlichen Besitzes derselben zu seinem Lebensunterhalte begnügen; entscheide er sich aber für die kulmische, so solle ihm daselbst alles verbleiben, was er dort nach einem Vertrage[1]) mit den Rittern bereits besitze. Dieser kühlen Mitteilung fügte dann der Papst die drohende Mahnung hinzu, er solle sich ja nicht unterstehen, irgend etwas, sei es in Preussen, sei es im Kulmerlande, als sein unumschränktes Eigentum zu betrachten, worauf er nach seinem Belieben schalten und walten könnte; nichts dürfe er auch als Lehen vergeben, nichts veräussern, nichts verschenken, und thue er etwas derartiges, so sei es schon jetzt als nichtig erklärt; vielmehr solle er darauf bedacht sein, sein Betragen zu ändern, das weder Gott gefalle noch seiner Kirche Ehre einbringe, und solle sich fortab so benehmen, wie es einem Bischof, der zugleich noch Mönch sei, zustehe.

Aus dieser Bulle leuchtet die ganze Intrigue des Ordens wieder. Innocenz IV. sass kaum einen Monat auf Petri

[1]) Unter diesem Vertrage versteht Watterich (a. a. O. S. 140 Anm. 289 u. S. 142 Anm. 294) den Leslauer Vertrag, Voigt (Geschichte Preussens II. S. 466 Anm. 1) die kulmische Handfeste, Ewald (die Eroberung Preussens durch die Deutschen II. S. 152 Anm. 3) einen verloren gegangenen Vertrag des Jahres 1230. Wir stimmen der Ansicht Watterichs zu. Ist freilich im Leslauer Vertrag von „CC aratra“ (Preuss. Urkundenbuch No. 74 p. 54) die Rede, und wird in der päpstlichen Bulle dagegen auf die Circumscriptionsbulle verwiesen, wo „sexcenti mansi“ (Preuss. Urkundenbuch No. 143 p. 108) vorkommen, so ist doch beides nach Weber (Preussen vor 500 Jahren. Danzig 1878, S. 154) sehr wohl mit einander vereinbar, da die 225 aratra des Leslauer Vertrages genau 600 mansi ausmachen. Und wenn der Papst dem Vertrage den päpstlichen Legaten beiwohnen lässt, so ist er im offenbaren Irrtum, weil er nur den Vertrag im Auge haben kann, von dem der Legat selbst in der erwähnten Circumscriptionsbulle spricht, wo aber gerade dieser seine Beteiligung aus dem Spiele lässt.

Stuhl und hatte schon einen drohenden Mahnbrief an Christian geschrieben. Wer konnte ihn dazu veranlasst haben? Dass es die Ritter direct und unmittelbar gethan, ist nicht denkbar; denn es müsste viel mehr Zeit verstreichen, bis ein Schreiben von ihnen, das sie ja erst auf die Kunde von der Papstwahl hätten absenden können, in Rom einlaufen konnte, während die Bulle vom 30. Juli 1243 datirt ist. Das konnte nur jemand bewirkt haben, der sich damals am päpstlichen Hofe aufgehalten; es war Wilhelm von Modena.[1]) Und leider hat sich dieser die grösste Mühe gegeben in den Augen des neugewählten, mit den preussischen Verhältnissen absolut unbekannten Papstes das Bild Christians möglichst zu entstellen, die Verdienste der Ritter dagegen auf dessen Kosten hervorzuheben. Wilhelm von Modena muss dem Papste berichtet haben, dass die Ritter alles für Preussens Bekehrung gethan und noch jetzt thuen, dass sie aber durch den dortigen Bischof vielfach belästigt werden, der ihnen sogar ihr Land streitig mache. Denn wie käme der Papst zu der scharfen Mitteilung an Christian, sein Bistum sei in vier Diözesen geteilt, wovon er sich alsbald eine auszuwählen habe, worin er aber fortan nichts als sein freies und umunschränktes Eigentum ansehen dürfe?[2]) Wilhelm von Modena muss auch von der moralischen Persönlickeit des Bischofs Nachteiliges berichtet haben; denn wie käme der Papst dazu dem Bischof den Verweis zu geben, er solle

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 142 p. 102; No. 144 p. 109. In beiden Bullen vom 29. und 30. Juli des Jahres 1243 spricht der Papst, dass er von der Wirksamkeit der Ritter und anderer Christgläubigen in Preussen gehört habe. Von wem, sagt er freilich nicht; doch bezeugt er in beiden Bullen, dass sich Wilhelm von Modena in seiner Gegenwart befinde. Also muss es dieser erzählt haben, selbst dann, wenn zufälligerweise auch andere Personen aus Preussen in Rom anwesend gewesen wären; denn der Papst musste an erster Stelle ihn zu Worte kommen lassen, zumal da er als langjähriger Legat in Preussen dem neugewählten Papste ohnehin Bericht über die dortigen Verhältnisse hat abstatten müssen.

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 144 p. 109.

sein unwürdiges Betragen ändern?[1]) Der Legat mag selbst einseitig informirt, dadurch irregeleitet worden sein und subjektiv weder verleumdet noch Unrecht gethan haben. Aber als objektiv richtig und gerecht kann niemand seine Handlungsweise anerkennen, der Folgendes in Erwägung zieht. Der damalige status quo des Besitzes Christians steht urkundlich fest: Im Kulmerland besass er 600 Hufen als eigenen Grundbesitz, und von jeder anderen Hufe musste ihm jährlich ein bestimmtes Getreidequantum geliefert werden.[2]) Von Preussen nannte er den dritten Teil sein eigen, den ihm nach hitzigem Streit mit dem Orden der päpstliche Legat[3]) selbst schiedsgerichtlich zuerkannt hatte. War es nun nicht ungerecht, wenn ihm kurz mitgeteilt wurde, er sei nicht länger Bischof von Preussen; er solle sich schnell eine Teildiözese wählen, und im Falle er sich für die kulmische entscheide, müsse er sich mit den erwähnten 600 Hufen und der Getreidelieferung begnügen. Mehr als das jetzt Angebotene hatte Christian dort schon vor der Ankunft der Ritter seit dem Jahre 1222 besessen, und zwar nicht nur wie das ihm jetzt Zugeteilte zur Nutzniessung, sondern als freies, unabhängiges Besitztum.[4]) Er hatte es aber abgetreten, um dafür mehr Vorteile von Preussen zu haben;[5]) nun wurde ihm sogar sein legaler Anteil daran vorenthalten. Ebenso ging über sein Recht hinweg die Anordnung, welche ihm kurz und bündig erklärte, dass im Falle er sich für eine preussische Diözese entscheide, ihm dort der dritte Teil

[1]) ibidem.

[2]) Preuss. Urkundenbuch No. 143 p. 108.

[3]) ibid. No. 238 p. 174. — Ueber die Ausstellungszeit der in Frage kommenden Teilungsurkunde vgl. Watterich a. a. O. S. 130 Anm. 271; Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen, II. S. 147 Anm. 3; Altpreuss. Monatsschrift IX. S. 636; Reh a. a. O. S. 354 ff.; Lentz a. a. O. S. 383 ff.

[4]) Preuss. Urkundenbuch No. 41 p. 27; No. 82 p. 63.

[5]) ibid. No. 74 p. 54.

derselben zu seinem Lebensunterhalte angewiesen werde. Für Christian wahrlich ein verletzendes Angebot! Nahezu soviel besass er dort schon seit dem Jahre 1216 durch die Schenkung zweier preussischen Edlen, die ihm sogar Papst Innocenz III. bestätigt hatte,[1]) und besass es dazu als unabhängiger Herr; jetzt wurde ihm der dritte Teil eines Diözesansprengels zum einfachen Niessbrauche angewiesen, während ihm rechtlich dreimal soviel in Preussen, und das als absolutes Eigentum, gehörte.[2])

Peinlich berührt es, wenn man die damaligen, Preussen betreffenden Bullen des Papstes Innocenz IV. liest.[3]) Für jeden hat er ein ermunterndes Wort, ein freundliches Lob; die Ritter sind ihm die herrlichsten Gottesstreiter, welche die Bekehrung der Preussen, ab ovo beginnend, jetzt schon nahezu glänzend zu Ende geführt hätten. Von Christian, dem Begründer des Christentums in Preussen,[4]) von Christian, dem Schützlinge früherer Päpste, von Christian, der, ein Opfer seines Berufes, lange Jahre im Kerker gesessen, weiss er nichts, wenigstens nichts Gutes. Er ist in seinen Augen der fremde Eindringling im ruhigen Lager der Ritter, die störende Wespe unter eifrig arbeitsamen Ameisen. Daher die scharfe Rüge, er solle auf seine bischöfliche Würde mehr Acht geben und sein Betragen ändern; daher der kühle Ton, mit dem er ihn zur Wahl einer Diözese auffordert.[5])

Christian stand vor der schwersten Prüfung seines Lebens: sein Recht und seine Person verkannt bei der höchsten Autorität der Kirche, in deren Dienst er als Glaubensprediger gestanden! Seine Demut, sein Gehorsam, aber auch seine Klugheit und Masshaltung waren sicherlich niemals auf eine härtere Probe gestellt worden. Von seinem

[1]) ibid. No. 9 und 10 p. 7.

[2]) ibid. No. 238 p. 174.

[3]) ibid. No. 146 p. 111; No. 150 p. 114; No. 154 p. 117; No. 156 p. 117; No. 157 p. 118; No. 158 p. 119.

[4]) vgl. oben S. 208 ff.

[5]) Preuss. Urkundenbuch No. 144 p. 109.

guten Rechte überzeugt, wies er allerdings die Aufforderung zurück, sich eine der Diözesen zu wählen, in die sein Missionsland geteilt worden war. Doch leistete er übrigens dem Papste keinerlei böswilligen Widerstand,[1]) noch verweigerte er ihm den Gehorsam;[2]) er nahm lediglich eine abwartende Stellung ein, die Gelegenheit abpassend, den Papst von der wahren Sachlage zu unterrichten, um eine andere Entscheidung zu erreichen. Aber seine Gegner, die Ritter, liessen ihm dazu keine Zeit; rasch zu einem neuen Schlage ausholend, kamen sie ihm zuvor. Damit der Papst durch des Bischofs begründete Auseinandersetzung ihre Schachzüge nicht zu Schanden mache, sollte er die Angelegenheit völlig erledigen und alle ihre Wünsche erfüllen, noch bevor Christians Gegenvorstellungen bei ihm einliefen. Darum schrieben sie an ihn, er möchte doch Preussen, wie es sein Vorgänger gethan, aufs neue in Petri Schutz nehmen und sie damit wieder belehnen;[3]) er möchte aber auch die Diözesaneinteilung bestätigen und praktisch durchführen lassen[4]); besonders möchte er indes den Bischof Christian zurechtweisen, da dieser sie vor dem Volke verleumde, da er in unwürdiger Weise um des Volkes Gunst buhle, sich ihm durch verschwenderische und ungerechtfertigte Erteilung der Ablässe gefällig erweisend, ja, da er nicht einmal päpstliche Erlasse respectire, indem er trotz solcher Lösegelder einziehe, die einzig ihnen zuständen.[5]) Der Papst glaubte den Rittern und beeilte sich ihren Forderungen gerecht zu werden. In flammender Entrüstung setzte er ein Schreiben an den Dominikanerprior von

[1]) Perlbach (Altpreuss. Monatsschrift IX. S. 638) meint, Christian beschloss dem päpstlichen Gebote passiven Widerstand entgegenzusetzen und sich an das Schreiben nicht zu kehren.

[2]) Watterich a. a. O. S. 142 lässt den Bischof im Ungehorsam gegen den Papst bis zu seinem Tode verharren.

[3]) Preuss. Urkundenbuch No. 147 p. 113.

[4]) ibid. No. 152 p. 115.

[5]) ibid. No. 149 p. 113.

Magdeburg auf,[1]) worin er diesen auffordert den Bischof von Preussen streng und energisch zurechtzuweisen und ihn zu einem anderen Betragen den Rittern gegenüber anzuhalten. An demselben Tage belehnte er sodann den Deutschordensmeister mit Preussen und investirte ihn sogar zum ersten Male mit dem Ringe.[2]) Kurz darauf bestätigte er auch die Diözesaneinteilung.[3])

Schon äusserlich betrachtet spricht das Verfahren nicht für das gute Recht der Ritter und seine Unanfechtbarkeit. Mit fieberhafter Ungeduld treiben sie den Papst zur Eile an; mit ängstlicher Unruhe drängen sie ihn zur schleunigen Erfüllung ihrer Bitten. Noch weiss kein Mensch in Preussen, wer in Rom zum Papste gewählt ist, und schon hat ein guter Freund der Ritter den Neugewählten zu ungunsten Christians beeinflusst, und der neue Papst einen strengen und drohenden Mahnbrief an Christian geschrieben. Kaum hat Christian das Schriftstück erhalten, kaum kann er an seine Verteidigung denken, da hat der Papst schon an den Dominikanerprior einen anderen Erlass gerichtet, wonach dieser dem Bischof eine strenge Rüge zu erteilen habe. Noch hat Christian keine Zeit gehabt, dem Papste seine Ansprüche auf Preussen darzulegen, und schon ist der Orden aufs neue damit belehnt und Preussens Einteilung in Diözesen eine pästlich bestätigte Sache.[4]) Warum haben doch die Ritter den Papst zu solcher Eile getrieben, warum ihn so ungestüm gedrängt und geschoben? Der Grund springt in die Augen, um zu vermeiden, ut audiatur et altera pars.

[1]) Bulle vom 1. Oktober 1243 cfr. ibid. No. 149 p. 113.

[2]) Bulle vom 1. Oktober 1243 cfr. ibid. No. 147 p. 113.

[3]) Bulle vom 8. Oktober 1243 cfr. No. 152 p. 115.

[4]) Am 30. Mai 1236 (Preuss. Urkundenbuch No. 125 p. 94) gab Gregor IX. dem Legaten Wilhelm von Modena die Vollmacht im Verein mit den Ordensrittern Preussen in Diözesen zu teilen und den einzelnen Diözesen Bischöfe vorzusetzen. Ueber fünf Jahre lebte danach noch Papst Gregor IX, gewiss eine genügende Zeit, während welcher die Diözesan-

Bevor noch Christian die wahre Sachlage aufdecken konnte, sollte der Papst zu ihrem Vorteile ausgenutzt sein; und es gelang ihnen nur zu gut.

Gerade dieser Umstand, dass der Papst sich entschieden auf die Seite des Ordens schlägt, genügt so manchem Geschichtsforscher, um sofort mit einem abfälligen Urteil[1]) über Christian den Stab zu brechen: „Christian muss aus Ärger über den Orden in seinen letzten Lebensjahren so verbissen geworden sein, dass ihm schliesslich alle Klugheit und Besonnenheit abhanden gekommen war.“ [2]) Mit Unrecht. Der Papst selbst war hintergangen, war durch seinen Legaten gegen Christian eingenommen, hielt wider ihn sogar schwarz auf weiss eine schwere Anklageschrift der Ritter in den Händen. Dass diese ihn nur ihren Plänen geneigter machen sollte, durschaute er nicht, und doch ist sie zweifellos stark übertrieben, ja, für Christian durchaus nicht belastend.[3])

einteilung erledigt werden konnte. Warum ist sie trotzdem nicht zustande gekommen? Weil der aus der Gefangenschaft zurückgekehrte Christian nachweisen konnte, dass dabei seine Rechte verletzt wurden, und weil er sich beim Papste beschwert hatte. Damit Christian nicht in derselben Weise vor Innocenz IV. auftreten, damit er ihn nicht auf Grund jener bei seinem Vorgänger eingereichten Beschwerdeschrift zu der noch immer nicht erfolgten Untersuchung gegen die Ritter veranlassen könnte, musste ihm zuvorgearbeitet werden.

1) Vergl. oben S. 211 Anm. 7.

2) Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen II. a. a. O. S. 157.

3) Wer von Christian, dem das Intriguenspiel des Ordens gegen ihn offen zu Tage lag, noch honigsüsse Worte für die Ritter verlangt, der kann das gewiss nur ironisch meinen. Wenn aber Christian seinem gequälten Herzen in unwilligen Worten Luft machte und sein Recht zu verfechten drohte, so kann das dem schwergeprüften Greise gewiss nicht verargt werden. Übrigens lässt sich über die Klage der Ritter, Christian spreche schlechtes über sie beim Volke, nichts sicheres ermitteln; arg und ihrem Ruf Gefahr drohend kann es kaum gewesen sein, da es kein Chronist für so erheblich gehalten, um es der Nachwelt zu überliefern. Wenn aber die Klage der Ritter über die üble Nachrede so begründet war,

Aber der Papst, dem über Christian überhaupt noch nichts Lobwürdiges berichtet worden, und dem Christian selbst wegen der Kürze der Zeit noch nichts hatte schreiben können, glaubte an jene Beschwerden und ist im guten Glauben so streng und hart mit ihm verfahren. Das hat indes diesem das Herz ge-

wie die beiden anderen Anklagepunkte, dann trifft sie Christian nicht im geringsten; denn jene beiden Beschwerden, Christian erteile Ablass und ziehe Lösegelder ein, haben für den Bischof nichts Belastendes. Beides durfte er auf Grund früherer päpstlichen Erlasse unbeanstandet thun. Ersteres thaten sogar öfters andere geistlichen Prälaten selbst Laien (Preuss. Urkundenbuch No. 230 p. 170); Christian durfte es rechtlich nach päpstlichen Bullen thun (Preuss. Urkundenbuch No. 22 p. 16; No. 23 u. 24 p. 17; No. 29 p. 20). Wenn jedoch Ewald (die Eroberung Preussens durch die Deutschen II. a. a. O. S. 158 Anm. 3) meint, Christian durfte sich hierbei auf päptliche Vergünstigungen nicht berufen, da sie ihm vor der Ritter Ankunft bewilligt seien, und Christian nach deren Ankunft nichts mehr über die Kreuzfahrer und ihre Beteiligung am preussischen Bekehrungswerke zu sagen gehabt habe, so ist er doppelt im Unrecht. Warum die Vollmachten des Bischofs bei der Ankunft des Ordens aufhören sollten, ist nicht einzusehen, zumal ja beide denselben Zweck verfolgten: die Bekehrung der Preussen. Und dass an Stelle Christians die Ritter die Leitung der Kreuzzüge übernahmen, ist eine unhaltbare Aufstellung Ewald's. Wohl war in der Bulle vom 17. September 1230 (Preuss. Urkundenbuch No. 81 p. 61) den Kreuzfahrern befohlen sich nach dem Rate der Ritter zu richten (Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen II. a. a. O. S. 158 f. Anm. 3; Reh a. a. O. S. 367); aber der Papst that es, weil man ihn ersucht hatte, Kreuzzüge zur Unterstützung des Ordens auszurufen. Als aber kurz danach Christian selbst den Papst bittet, er möchte einen Kreuzzug nach Preussen predigen lassen, da willfahrt er auch seinem Wunsche und weist nun die Kreuzfahrer an, sich nach dem Rate des Bischofs und der Ritter zu richten (Preuss. Urkundenbuch No. 85 p. 65 Bulle vom 18. Juli 1231). Christian behielt also bezüglich der Kreuzzüge seine alten Vollmachten, ja, er beanspruchte sie sogar nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft (Preuss. Urkundenbuch No. 134 p. 100). — Auch Ablässe durfte Christian gewähren (Preuss. Urkundenbuch No. 15 p. 11; No. 17 p. 13; Pressuti, Regesta Honorii papae III. Rom 1888 T. I. No. 1284 p. 212 und No. 1315 p. 218). Zudem stand es nach dem IV. Laterankonzil (1215) jedem Bischofe frei, Ablässe von einigen Tagen auszuschreiben (Hefele, Konziliengeschichte V. Bd. Freiburg i. Br. 1863 p. 803). Dass

brochen. Wie qualvoll musste ihm der Gedanke sein, dass der Papst an ihm, dem Günstlinge früherer Päpste, einen unwürdigen Bischof zu haben wähnte. Ein Greis an Jahren, durch harte Kerkerbande geschwächt, durch zehrenden Kummer ganz niedergedrückt, fühlte er sich nicht stark genug, um seine Verteidigung selbst übernehmen zu können; er überliess sie dem Cisterzienserorden, dem er entstammte. Wie ein Mann traten die Cisterzienseräbte für ihn ein und verfassten eine Verteidigungsschrift an den Papst. Offen sprachen sie sich darin[1]) aus, dass der Papst von Gegnern des Bischofs hintergangen sei. Nichts hätten diese ihm von Christians Wirksamkeit, nichts von seinen Rechtsansprüchen mitgeteilt, nur um auf seine Kosten ihren eigenen Vorteil wahrzunehmen. Was aber Christian für Preussen gewesen, laut riefen es, wenn Menschen schweigen, seine Werke. So sehr habe ihm der Heiden Bekehrung am Herzen gelegen, dass er ihr zuliebe nicht Tod, nicht Kerkerbande gescheut. Und wie angesehen er bei den früheren Päpsten gewesen sei, welch berechtigte Ansprüche er auf Preussen gehabt,[2]) wieviel Territorium er sowohl im Kulmerlande[3]) wie in Preussen[4]) schon vor der Ritter Ankunft

---

aber Christian darum Ablässe erteilt haben sollte, um sich der Volksgunst zu versichern, stimmt gewiss ebensowenig, wie es bei seinem Zeitgenossen, dem Bischof von Riga, der Fall gewesen (Les registres de Grégoire IX. recueil des bulles de ce pape publiées par Lucien Auvray. Tome premier Paris 1896 No. 2287 p. 1201).

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 153 p. 116. Elf Cisterzienseräbte bezeichneten sich darin mit Namen, dreizehn setzten ihre Siegel darunter; es ist aber da noch von „multis aliis abbatibus Cisterciensibus“ die Rede.

[2]) Das sei zu ersehen aus folgenden Bullen: Preuss. Urkundenbuch No. 9 und 10 p. 7; No. 15 p. 11; No. 19 p. 14; No. 31 p. 22; No. 61 p. 45; in der Verteidigungsschrift an 1., 2., 3., 4., 7. und 8. Stelle angeführt.

[3]) Darauf die Bullen: ibid. No. 44 p. 33; No. 62 p. 46; in der Verteidigungsschrift nehmen sie die 5. und 6. Stelle ein.

[4]) Darauf die Bullen: ibid. No. 9 und 10 p. 7; in der Verteidigungsschrift an 2. und 3. Stelle.

besessen habe, davon könne sich der Papst selbst durch Einsicht in die ihm zugeschickten Bullen überzeugen. Wohlweisslich hätten ihm die Ritter von diesen Bullen nichts unterbreitet, sondern ihm andere, nur ihren Interessen dienende Urkunden[1]) vorgelegt. Dieses erwägend möge denn der Papst dem Bischofe zum Rechte verhelfen.

Noch arbeiteten die Äbte an dieser Verteidigungsschrift, und schon war dem Papste anderweitig mitgeteilt worden, dass Christian immer noch keine Diözese gewählt hätte. Dieses hatte zur Folge, dass der Papst dem soeben nach Preussen abgehenden Legaten ein Decret[2]) an Christian mitgab, worin letzterer vor die Alternative gestellt wurde, entweder zu wählen oder die Suspension zu gewärtigen. Niemals würde Innocenz IV. dieses Decret abgeschickt haben, wäre ihm vorher jene Verteidigungsschrift der Äbte zu Gesicht gekommen. Dass er diese nicht unberücksichtigt gelassen hätte,[3]) dafür bürgt uns die Gerechtigkeitsliebe dieses berühmten Juristen, die er bei späteren Gelegenheiten so glänzend gezeigt hat.[4]) Er war es, der auf die Beschwerde

[1]) Es braucht durchaus nicht angenommen zu werden, dass die Aebte hier gefälschte Urkunden des Ordens im Sinne haben, es können echte Documente gewesen sein, in denen nur von Christians Rechten keine Erwägung gethan wird.

[2]) Bereits am 16. Januar 1245 hatte der Papst dieses Decret Wilhelm von Modena zugestellt, damit er es dem Bischofe überbringe (Preuss. Urkundenbuch No. 159 p. 120). Da aber in letzter Stunde Wilhelms Gegenwart am päpstlichen Hofe notwendig war, wurde statt seiner der Dominikanerbruder Heinrich nach Preussen gesandt und ihm dasselbe Decret am 6. Februar 1245 (Preuss. Urkundenbuch No. 166 p. 124) noch einmal mit fast denselben Worten ausgestellt.

[3]) Die von seinen Vorgängern erlassenen Privilegien bestätigt Innocenz IV. den Neubekehrten Preussens (Preuss. Urkundenbuch No. 172 p. 126). Dasselbe hätte er mit den dem Bischofe verliehenen Vergünstigungen gethan, würde er sie gekannt haben.

[4]) Lentz a. a. O. S. 394 irrt, wenn er den Papst die Verteidigungsschrift nicht berücksichtigen lässt.

des Herzogs von Pommern und der Neubekehrten einen eigenen Gesandten in dem Abte von Mezanum nach Preussen gesandt, damit dieser die Anklagepunkte gegen den Orden auf ihre Richtigkeit hin untersuche.[1]) Er war es gleichfalls, der einen Legaten nach Preussen geschickt, damit dieser dort an Ort und Stelle die Streitfragen gründlich prüfe und gerecht entscheide, da er sich selbst über deren wahren Stand aus den eingelaufenen Klagen der getauften Preussen wider den Orden und umgekehrt des Ordens wider die ersteren kein klares Urteil habe bilden können.[2]) Er, der kurzer Hand auf der Ritter Klage hin den Dominikanerprior mit einem Verweis an Christian beordert hatte, er musste jetzt vice versa auf die weit mehr motivirte Beschwerdeschrift zumal so vieler Äbte eingehen und eine Untersuchung wider die Ritter einleiten. Da er aber statt dessen am 6. Februar 1245 den Bischof noch strenger als zuvor zur endgültigen Wahl auffordert, so ist dies eben ein untrügliches Zeichen dafür, dass der Papst bis zu jenem Tage das Schreiben der Äbte noch nicht erhalten hatte, dass also letzteres, nicht wie man annimmt,[3]) ins Jahr 1243 fallen kann, sondern in das Ende des J. 1244 oder gar in den Anfang des J. 1245.

---

[1]) Preuss. Urkundenbuch No. 174 p. 126.

[2]) ibid. No. 200 p. 141; No. 205 p. 142; bes. No. 218 p. 159: „per ea, que pro utralibet partium fuere proposita coram ipso (sc. sanctissimo patre) plene scire non potuerit veritatem, ipse . . . nos ad partes illas transmisit.“

[3]) Für das Ausstellungsjahr 1243 stimmen: Ewald, die Eroberung Preussens durch die Deutschen II. a. a. O. S. 163 Anm. 2; Lentz a. a. O. S. 393; Philippi, Preuss. Urkundenbuch No. 153 p. 117 Anm. 1. — Nach Perlbach (Altpreuss. Monatsschrift XI. Königsberg 1874. S. 331 No. 209) fällt die Bittschrift in die Zeit vom Regierungsantritt Innocenz IV. bis zum Tode Christians. — Aber es giebt noch zwei andere Gründe, die das Jahr 1243 als Ausstellungszeit der Bittschrift nicht zulassen:

a) Die Kürze der Zeit. Am 30. Juli 1243 (Preuss. Urkundenbuch No. 144 p. 109) richtete Innocenz IV. die erste Bulle an Christian. Dass sich mit dieser bereits das im September tagende Generalkapitel der Cisterzienser beschäftigt haben sollte, ist nicht gut denkbar. Übrigens

Ob aber das erwähnte päpstliche Decret dem Bischof Christian durch den Legaten eingehändigt wurde oder nicht, ist für die weitere Beurteilung ohne Belang; denn sollte es auch Christian erhalten haben, wählen brauchte er darum noch immer nicht, musste er doch erst abwarten, welche Position der Papst jetzt nach Anhören seiner Verteidigung durch die Cisterzienseräbte einnehmen würde. In dieser abwartenden Stellung ereilte ihn der Tod,[1]) zu spät für sein Glück und seinen Ruhm, deren Wandel und Vergänglichkeit er hatte erfahren müssen, zu früh, da die Entscheidung über Schuld oder Unschuld noch nicht gefallen war. Unter diesen

finden sich in der Verteidigungsschrift mehrere Anklänge an die zweite Bulle (so sprechen z. B. die Äbte von den Feinden Christians, die sie nicht weiter nennen, sodass sie voraussetzen müssen, der Papst kenne schon diese „adversarii" des Bischofs; das könnten sie aber auf Grund der ersten Bulle nicht annehmen, wohl aber der zweiten, worin durch die Ritter schwere Anklagen gegen Christian vorgebracht werden), in welcher der Dominikanerprior von Magdeburg zu einer Disciplinaruntersuchung wider Christian aufgefordert wird. Da diese aber erst am 1. Oktober (Preuss. Urkundenbuch No. 149 p. 130) aufgesetzt ist, so hat ihr Inhalt höchstens im Verlaufe der Monate November oder Dezember durch den Prior dem Bischof übermittelt werden können. Es käme somit für dieses Jahr (1243) eine Sitzung des Generalkapitels nicht in Betracht. (Nach Philippi a. a. O. soll die Ausstellungszeit der Bittschrift „mit ziemlicher Sicherheit in den September spätestens Oktober d. J. 1243" fallen.)

b) Sollte die Bittschrift i. J. 1243 abgefasst sein, so müsste sie dem Papste sicherlich schon i. J. 1244 vorgelegen haben; und doch hat er sie selbst am 13. Januar 1245 nicht in Händen, da er an diesem Tage den „abbatibus, prioribus et generali capitulo Cisterciensis ordinis" schreibt, ohne von jener auch nur die leiseste Andeutung zu machen (Les registres d'Innocent IV., publiés ou analysés d'après les manuscrits originaux du Vatican et de la bibliothèque nationale par Élie Berger. Tome premier. Paris 1884. No. 1226 p. 189; Winter, die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands III. Gotha 1871 S. 223 ad a. 1245).

[1]) Voigt, Geschichte Preussens II. S. 465 Anm. I setzt den Tod Christians zwischen 1243 und 1244, Winter, die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands I. S. 291 zwischen 1243 und 1245, Töppen in SS. Rer. Pruss. I. p. 33 Anm. 1 ins Jahr 1245 an. — Thatsache ist, dass Christian noch im November d. J. 1244 am Leben war; denn in diesem

Umständen ist es vollends ausgeschlossen, dass Christian im schuldhaften Ungehorsam gegen Rom oder als suspendirter Bischof gestorben sei. Er ist als Bischof von Preussen,[1]) während die definitive Entscheidung über seine zukünftige Stellung in der Schwebe war, dahingeschieden.

Monate spätestens oder in den ersten Tagen des Dezembers musste die Nachricht nach Rom abgegangen sein, dass Christian noch immer keine Diözese gewählt habe, sonst hätte ja der Papst nicht jenes scharfe Decret vom 16. Januar 1245 (Preuss. Urkundenbuch No. 159 p. 120) erlassen können. Da dieses Decret jedoch erst am 6. Februar (Preuss. Urkundenbuch No. 166 p. 124) dem stellvertretenden Legaten Heinrich zur Weiterbeförderung an Christian übergeben wurde, so dürfte es letzterer höchstens im März 1245 erhalten haben. Laut erwähnten Decretes wurde ihm sodann noch eine Besinnungsfrist von 2 Monaten gelassen, vor deren Ablauf er indes eine Teildiözese gewählt haben musste, widrigenfalls er suspendirt würde. Die Suspension konnte also erst um die Wende der Monate Mai und Juni verhängt werden. Um diese Zeit aber war Christian schon gestorben, schrieb doch der Papst bereits am 9. Januar 1246, nachdem er schon im November des vorigen Jahres einen neuen Erzbischof von Preussen ernannt hatte (Philippi, Preus. Urkundenbuch No. 176 p. 127 Anm. 1. und No. 186 p. 135 Anm.) an den preussischen Klerus, dass „ecclesia Pruscie non modico tempore pastore vacarit.“ Und sollte er auch damals nicht gestorben sein, dann hätte andererseits die Bittschrift der Cisterzienseräbte die Suspension notwendig verhindern müssen; denn war sie in Rom vor dem 6. Februar noch nicht eingelaufen, so hätten die Äbte gewiss alle Hebel in Bewegung gesetzt, um sie noch vor der Sentenz in die Hände des Papstes zu bringen. Weil letzterer sie indes nicht mehr erwähnt und auch nirgends eine Andeutung macht, welche Wirkung die durch den Prior dem Bischof erteilte Rüge gehabt hat, worüber ihm doch jener hat Bericht erstatten sollen (Preuss. Urkundenbuch No. 149 p. 113), so muss Christian unterdessen, und zwar noch vor jenem die Sentenz bedingenden Termin gestorben sein. Sein Tod fiele demnach zwischen den November des Jahres 1244 und den Mai resp. Juni d. J. 1245: und da nach den Cisterzienserkalendern sein Gedächtnistag am 4. Dezember begangen wird (Wölky, Urkundenbuch des Bistums Kulm I. p. 524; Hartknoch, Preussische Kirchenhistoria, Frankfurt a. M. und Leipzig 1686 S. 161), so ist es höchstwahrscheinlich, dass er an diesem Tage im J. 1244 verschieden ist.

[1]) Als Bischof von Kulm wird Christian von der älteren Chronik von Oliva (SS. Rer. Pruss. I. p. 676) und von Długosz (Historia Polonica I.

Die vorstehende Auffassung und Darstellung ist von einem Gesichtspunkte aufgenommen, den vor mir schon

p. 703) bezeichnet. Auf erstere (Dr. W. Fuchs, Peter von Dusburg und das Chronicon Olivense in der Altpreuss. Monatsschrift XXI. S. 193; Perlbach in der Altpreuss. Monatsschrift XXI. S. 621 ff; derselbe in der Altpreuss. Monatsschrift XXIII. S. 634 ff.) ist kein Gewicht zu legen, da sie Christian überhaupt nicht als Bischof von Preussen kennt, sondern ihn gleich von Anfang an als den Bischof von Kulm titulirt. — Ganz offenbar irrt auch Długosz, weil er Christian 25 Jahre über die kulmische Diözese regieren lässt. Aus ihm ist nun die falsche Bezeichnung in spätere Chroniken übergegangen (Manrique, Annales Cistercienses V. Regensburg 1742 S. 468: „Christianum aber nennen die Scribenten den ersten kulmischen Bischof.“ Wer die Scribenten sind, sagt er S. 402: „es ist . . . bei Cromerum und anderen polnischen Scribenten zu finden“). Wie wenig aber diese Chronisten daran denken, die preussischen Bischöfe von den kulmischen zu unterscheiden, zeigt Cromer (de origine et rebus gestis Polonorum p. 195), der von Christians Nachfolgern als von „episcopis Prussie sive Culmensibus“ spricht. Und nennt auch Heidenreich, der Bischof von Kulm, selbst Christian seinen Amtsvorgänger (Wölky, Urkundenbuch des Bistums Kulm No. 18 p. 7), so thut das der Würde Christians als eines Bischofs von Preussen keinen Abbruch, da ja dessen Diözesansprengel zugleich auch das Kulmerland umfasst hat (Preuss. Urkundenbuch No. 41 p. 27; No. 144 p. 109). Dass aber erst Heidenreich erster Bischof von Kulm geworden ist, erhellt aus der Urkunde v. J. 1251 (Acta Borussica II. p. 721), in welcher ebenderselbe bekundet, dass ihm der Papst einen bestimmten Sprengel angewiesen habe, der die kulmische Diözese bilden soll. Diese Anweisung wäre überflüssig, wenn Christian schon vor ihm die abgegrenzte kulmische Diözese verwaltet hätte. Ausdrücklich betont es deshalb auch Boguchwał (Bielowski, Monumenta Poloniae II. p. 565. Zwar ist der Name Heidenreichs in der Chronik unerkennbar, aber es muss unter „Culmensis primus“ Heidenreich gemeint sein, weil im J. 1248, wo seiner Erwähnung gethan wird, nur er als Bischof von Kulm in Betracht kommen kann, vgl. Preuss. Urkundenbuch No. 206 p. 143), der den Bischof Heidenreich persönlich gekannt, da er mit ihm einer Provinzialsynode beigewohnt hat, dass dieser erster Bischof von Kulm gewesen ist. Dasselbe bezeugen: Rocznik Wielkopolski in Bielowski, Monumenta Polon. III. p. 15 und besonders klar und unzweideutig das Memorandum vom September d. J. 1547: „Heidenricus primus mutato titulo episcopus Culmensis est vocatus“ (Wölky, Urkundenbuch des Bistums Kulm No. 989 p. 829).

besonders Watterich und Lentz zu behaupten unternommen haben. Aber die Kritik hat ihre Resultate abgelehnt,[1]) weil sie die Methode ihres Verfahrens zu beanstanden berechtigt war, und so haben jene Historiker eine günstigere Auffassung und Beurteilung Christians nicht begründet. Die Aufmerksamkeit und die Sympathien der Historiker wenden sich, seit dem Auftreten des Deutschen Ritterordens in Preussen, begreiflicher Weise der neuen Macht zu, die den Erfolg auf ihre Seite zog, und der die Zukunft gehörte. Das hatte eine Verdunkelung der verdienstvollen Thätigkeit des ersten Preussenbischofs, zum Teil eine Verunglimpfung der moralischen Persönlichkeit dieses Apostels der Preussen zur Folge. Von diesen Schatten ist jetzt das Bild des Preussen-Missionars befreit, und es glänzt in den Farben eines eifrigen, thatkräftigen, nicht erfolglosen, wenn auch nicht glücklichen Glaubenspredigers.

Aber diese Darstellung bedarf einer Ergänzung, um objektiv historisch zu sein.

Einst war die Unterwerfung des sächsischen Stammes für die Franken eine politische Notwendigkeit; als nach den ersten drei Kriegszügen (772, 775, 776) Sachsen in den Augen König Karls des Grossen ein Teil des fränkischen Reiches geworden war, sollte „die christliche Predigt die Arbeit des Schwertes vollenden." Die Lage war ähnlich bei der Berufung des Deutschen Ordens zur Eroberung Preussens. Die Bewältigung Preussens war für die polnischen Herzöge eine politische Notwendigkeit; sie bot keine Gewähr auf Bestand ohne die Annahme des Christentums durch die Preussen. Nur das Schwert der Deutschen Ordensritter konnte die bisherigen Missionserfolge sichern und dem

[1]) contra Watterich vgl. Waitz in den Göttingischen gelehrten Anzeigen III., Göttingen 1858; contra Lentz vgl. Reh, zur Klarlegung über die Beziehungen des Deutschen Ordens zu Bischof Christian von Preussen a. a. O. S. 342—370. — Weber, Allgemeine Weltgeschichte, II. Aufl. VII. Bd. Leipzig 1884 S. 268 ff. und andere berufen sich auf Watterich.

Christentum weiter den Weg bahnen. Darin waren Kaiser, Papst, die polnischen Herzoge einig, auch Bischof Christian, der die Wahrheit des Satzes τὸ φυλάξαι τ'ἀγαθὰ τοῦ κτήσασθαι χαλεπώτερον (Demosth. Olynth. I, 16) erprobt hatte. Mit dem Eintritt eines solchen Mitarbeiters, wie es der Deutsche Ritterorden war, bei der Christianisirung Preussens war aber die ausschliessliche Privilegirung Christians materiell nicht mehr berechtigt und formell nicht mehr haltbar; es hätte nicht dem Macht- und Leistungsverhältnis entsprochen, wenn dieser Mitarbeiter in eine untergeordnete Stellung und in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Christian gestellt worden wäre. Eine Neuordnung der Rechtsverhältnisse, auch der kirchlichen, war also unvermeidlich.

Dieser Neuordnung standen nun formell die verbrieften Rechte Christians im Wege. Das Bewusstsein treu erfüllter Pflicht mag dem Preussenbischof die Energie des Widerstandes gegen jede Minderung seiner Privilegien gestählt haben. Aber vielleicht stand dem Mönche Christian noch höher, als sein eigenes Recht und die persönliche Ehre, das Interesse seines Ordens. Galt doch im Mittelalter die Wahrung und Vermehrung des Besitztums, der Rechte und der Vorrechte ihrer Sitze oder Klöster allgemein als diejenige Pflicht, deren gewissenhafter Wahrnehmung jeder tüchtige, auch der persönlich selbstloseste Bischof oder Abt in der eifrigsten Weise oblag. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Christian seinem Orden, den Cisterziensern, eine Stellung in den Bistümern, speziell den Domkapiteln Preussens, verschaffen wollte, wie sie die Prämonstratenser, „die Missionare des Wendenlandes“, in den Bistümern Brandenburg, Havelberg und Ratzeburg einnahmen, wo die Domkapitel Prämonstratenserstifte waren.[1])

[1]) Auf diese Absicht scheint die Thatsache hinzuweisen, dass später die Deutschen Ordensritter diese Stellung für ihre eigenen Ordensgeistlichen angestrebt und auch in allen Bistümern Preussens, mit Ausnahme des Ermländischen, erreicht haben, sodass geistliche und weltliche Jurisdiction

Das tragische Moment in dem Untergange des wackeren Preussenbischofs liegt in diesem Konflikt zwischen seinem formellen Recht und den materiell begründeten Ansprüchen seiner bewaffneten Missionsgehilfen, der Deutschen Ordensritter. Gewiss, der Konflikt wäre vermieden worden, wäre Christian ein Missionar und Ascet von der Selbstlosigkeit des Apostels des Nordens gewesen: Ansgar „war stets bereit die grössere Hälfte der Arbeit für sich zu nehmen und sich mit der kleineren Hälfte des Ansehens und Einflusses zu begnügen . . . schon der Gedanke, man könne ihm eigennützige Motive zutrauen, beunruhigte ihn.“ [1]) Aber die Billigkeit fordert noch eine Milderung selbst des Urteils, welches in diesem Vergleich liegt. Denn wenn auch die völlige Verschiebung und Aenderung der Machtverhältnisse und der Arbeitsleistung mit dem Auftreten des Deutschen Ordens eine Neuordnung der Besitz- und der Rechts-Verhältnisse rechtfertigte, ja, gebieterisch heischte, so verlangte sie doch weder die Art des eingeschlagenen Verfahrens noch auch die Zurückstellung Christians in eine seiner Vergangenheit nicht würdige Position. Christian war zwar der grossen Aufgabe, für welche seine Bevorrechtungen verliehen worden waren, allein nicht gewachsen; wenn er zu ihrer Bewältigung Bundesgenossen und Mitarbeiter gesucht und gefunden hatte, so musste er sich entschliessen, mit ihnen auch seine

---

in der Hand eines Ordens, einer Macht vereinigt war. Das bot Vorteile, hatte aber auch Nachteile im Gefolge, indem die geistliche Macht in alle Krisen der weltlichen hineingezogen wurde. An Stelle der Cisterzienser förderte dagegen der Deutsche Ritterorden die Niederlassungen des neu erstandenen Dominikanerordens. Dieser konnte infolge seines Charakters und seiner Verfassung niemals in territoriale Streitigkeiten mit dem Landesherrn, dem Deutschen Ritterorden, geraten. Aber indem dieser, seiner Eigenart nach, besonders den religiösen Bedürfnissen der städtischen Bevölkerungen genügte, konnte er dort zugleich eine Stütze der Deutschen Ordensherrschaft im Innern und zwar an der Stelle werden, von wo ihr später die schlimmsten Gefahren drohten.

[1]) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Leipzig 1890. II., 629.

Privilegien und Begabungen zu teilen. Aber er hatte lange Zeit ohne diese Bundesgenossen, als erster treu und nicht ohne Erfolg gearbeitet und dadurch den sittlichen Anspruch erworben, dass die Neuordnung nicht ohne und nicht gegen ihn vollzogen werde. Dass ihn dennoch dieses Schicksal erreicht hat, und dass er dagegen ankämpfend unterlegen ist, webt eine Aureole der Wehmut um sein Haupt und begründet die tragische Grösse

des ersten Preussenbischofs.



Inhalts - Verzeichnis.

I.

Der historische Wert der alten Biographieen des Papstes Clemens' V.

von **Waldemar Otte.**

II.

Studien über den Schriftstellerkatalog (de viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla

von **Franz Schütte.**

III.

Die Probleme historischer Kritik in der Geschichte des ersten Preussenbischofs

von Johannes Pinski.

I. Abschnitt.

Preussens erster Bischof und der Zeitpunkt seiner Ernennung.

II. Abschnitt.

Die beiden Urkunden des Jahres 1230, in denen Herzog Konrad die Abtretung des Kulmerlandes und Preussens an den Deutschen Orden bezeugt.

III. Abschnitt.

Bedingungslose Abtretung des ganzen Kulmerlandes und absolute Verzichtleistung auf Preussen durch Herzog Konrad zu gunsten der Deutschen Ordensritter.

IV. Abschnitt.

Zur Würdigung Christians, des ersten Bischofs von Preussen.



Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung, Breslau.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Zweiter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz, Buchhandlung
1904.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,

ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,

Domkapitular.

Zweiter Band.

Breslau

Verlag von G. P. Aderholz, Buchhandlung

1904.

Imprimatur.

Wratislaviae, die 15. Decembris 1908.

G. Cardinal Kopp, Princ. Episc. Wratisl.

Das Papsttum und Byzanz.

Von

Franz Xaver Seppelt.

I. Teil.

Der Ursprung und die Entwicklung des Schismas.

Einleitung.

Würdigung des Werkes von Walter Norden und Prüfung der im Vorwort angegebenen Gesichtspunkte der Betrachtung.

Es sind nunmehr 13 Jahre verflossen, dass Dr. Karl Krumbacher in der Vorrede zu seiner „Geschichte der byzantinischen Literatur"[1]) schrieb, einer der ersten Sterne am philologisch-historischen Himmel von Europa habe ihn mit eindringlichen Worten vor dem Studium der unaussprechlichen Jahrhunderte und ihrer geistigen Erzeugnisse gewarnt. Aber Krumbacher hat sich nicht abschrecken lassen und ist so der Begründer der modernen Byzantinistik geworden: sein Verdienst ist es, dass die byzantinische Philologie den Rang einer selbständigen Wissenschaft erwarb.

Ähnlich wie mit dieser ging es bis vor kurzem mit der byzantinischen Geschichte, sie wurde von den Historikern ungebührlich vernachlässigt. Es hatte dies seinen Grund darin, dass man bei ihr die wahre kulturhistorische Bedeutung vermisst und meinte, dass sie für die Entwicklung des Abendlandes und dessen Kultur nicht wirksam gewesen sei. Der hohe Aufschwung der genetischen Geschichtswissenschaft im verflossenen Jahrhundert, daneben auch das Entstehen der byzantinischen Philologie führte aber in den letzten Jahrzehnten dazu, dass mit dieser rückständigen, unhistorischen Auffassung gebrochen wurde. Auch die Historiker

[1]) Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften von Iwan von Müller. IX. Bd. 1. Hälfte. München 1890.

begannen diesem Gebiet der Geschichte mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die byzantinische Geschichte in ihrer Gesamtheit wird in den Kreis der historischen Betrachtung gezogen, sie wird organisch in den Rahmen der Entwicklungsgeschichte der europäischen Völker und Kultur gestellt. Dies führt naturgemäss vor allem dazu, die gegenseitigen Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Morgenland und Abendland in ihrer Kontinuität in den Kreis wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung zu ziehen.

Der Fortschritt der Profan- und Kulturgeschichte auf diesem Gebiet konnte auf die Dauer auch für die Kirchengeschichte nicht fruchtlos und wirkungslos bleiben, wenn er sich auch hier bisher am wenigsten bemerkbar gemacht hat. Überhaupt ist dieser Teil der Kirchengeschichte arg vernachlässigt worden, und gar manche Partie derselben harrt noch des Geschichtsschreibers. — Die meisten Publikationen auf diesem Gebiet beschäftigen sich mit dem grossen orientalischen Schisma; hier liegen die Beziehungen zum Abendlande so klar, hier haben wir es mit einem Ereignis von so gewaltiger politischer und religiöser Tragweite zu tun, dass sich der Forschersinn der Gelehrten immer wieder diesem Problem zuwenden muss.

Von den Werken, welche vor dem Aufschwung der byzantinischen Studien veröffentlicht worden sind, seien nur zwei angeführt, das dreibändige Werk des Kardinals Hergenröther: Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. (Regensburg 1867—69), und das zweibändige Werk des Münchener Privatdozenten A. Pichler: Geschichte der kirchlichen Trauung zwischen Orient und Occident. (München 1864—65). — Was das Werk Hergenröthers betrifft, so sind dessen Vorzüge allgemein anerkannt, und es ist auch heute durchaus noch nicht veraltet. Es befasst sich aber, wie der Titel angibt, hauptsächlich nur mit dem Schisma des Photius und bietet für die frühere und spätere Zeit nur eine mehr oder minder summarische Übersicht. Pichler dagegen behandelt die ganze Geschichte des Schismas bis zur Gegenwart; das Werk ist heute noch vor allem deshalb wertvoll, weil es mit einer ausgedehnten Kenntnis der neueren griechischen Literatur geschrieben ist. Sonst bietet es Anlass zu vielen Ausstellungen. [1]) Es genügt den heutigen Ansprüchen und dem

[1]) Vergl. die Kritiken von Hergenröther, Archiv für kath. Kirchenrecht, XII 471 ff.; XIV 140 ff. (Mainz 1864 u. 66) sowie Chilianeum V—VII. —

Stande der Wissenschaft nicht mehr, das historische Urteil ist nicht bedeutend, und die Lektüre des Buches der vielfach nur chronologisch aneinandergereihten Zitate wegen, besonders aus Papstbriefen, keineswegs angenehm. Vor allem aber fehlt dem Buche die gebührende Berücksichtigung der jeweiligen politischen Verhältnisse des byzantinischen Reiches und der occidentalen Staaten, besonders des Kirchenstaates.

Von den neueren Publikationen über das griechische Schisma beschäftigt sich eine, die scharfsinnigen und geistvollen Untersuchungen von Duchesne[1]), mit der Entstehung des Schismas, während eine andere, von Bréhier, den definitiven Bruch der beiden Kirchen (1054) behandelt[2]). — Endlich sei erwähnt, dass Albert Ehrhard einen Vortrag, den er 1898 in der Generalversammlung der Leogesellschaft gehalten hatte, in erweiterter Form herausgab[3]). In diesem Schriftchen behandelt er in markigen und treffenden Zügen auch die Ursache des Schismas und bietet einen knappen Überblick über dessen weitere Entwicklung.

Ohne die drei letztgenannten Werke zu benutzen und sich mit deren Anschauungen auseinanderzusetzen, hat uns neuerdings ein Profanhistoriker, der Berliner Privatdozent Dr. Walter Norden, mit einem umfangreichen Werke über das orientalische Schisma beschenkt, dem er den Titel gibt: Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)[4]).

Der Verfasser hat sich durch eine vortreffliche Studie über den „Vierten Kreuzzug im Rahmen der Beziehungen des Abendlandes zu Byzanz"[5]) vorteilhaft in die gelehrte Welt eingeführt. Sein neues umfassendes Werk ist dazu angetan, ihm eine ehrenvolle Stellung unter den deutschen Historikern zu sichern und von seinen künftigen Arbeiten die schönsten Früchte erhoffen zu lassen. Das Buch ist mit einer umfassenden Quellen- und Literaturkenntnis

Wegen der unkirchlichen Haltung wurde das Buch bald nach seinem Erscheinen auf den Index gesetzt; nicht mit Unrecht sagt Hergenröther, dass sich Pichler in der Auffassung zu sehr von der neugriechischen Literatur habe beeinflussen lassen.

[1]) Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. Paris, Albert Fontemoing 1896. — [2]) Le schisme oriental du XI. siècle. Paris, Leroux 1899. — [3]) Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung. Wien und Stuttgart 1899. — [4]) Berlin, Behr 1903. [5]) Berlin, Behr 1898.

geschrieben und zeigt, dass der Verfasser die Quellen auch methodisch bewertet und verarbeitet hat. Dem gegenüber hervorzuheben, dass ihm einzelne Werke oder Aufsätze entgangen sind, wäre bei der grossen Masse Literatur auf diesem weitschichtigen Gebiete kleinlich. Besonders zu rühmen ist dagegen, dass in einer Zeit der Spezialforschung dieses grosse Werk nicht nur eine Zusammenfassung und Verarbeitung des bisher Erforschten bietet, sondern dass der Autor sogar selbständig und fördernd in die Forschung eingegriffen und weite Partien erstmalig in vorzüglicher Weise wissenschaftlich bearbeitet hat. Es war dem Verfasser vergönnt, handschriftliche Quellen aus Rom, Venedig, Paris und Oxford heranzuziehen, und es ist zu begrüssen, dass er die unedierten Stücke von Wichtigkeit in einem Anhang (16 Nummern) veröffentlicht hat; es handelt sich meist um Papstbriefe, und die meisten Stücke entstammen dem 13. Jahrhundert. Eine klare durchsichtige Einteilung des riesigen Stoffes erleichtert den Überblick, und eine ansprechende Schreibweise, die sich von aller Schwerfälligkeit fernhält, macht das Studium des Buches genussreich. Den Verfasser, der bei Ranke in die Schule gegangen ist, zeichnet grosser Scharfblick aus, der die Ereignisse geschickt zu verknüpfen weiss, der oft übersehene Zusammenhänge mit klarem Blick erkennt und mit überraschender Deutlichkeit aufweist. Sein Auge schweift über die Jahrhunderte und weiss interessante Parallelen zu finden. Oft erhebt sich die Auffassung auf die erhabenen Höhen universalhistorischer Betrachtung. Diese ist ja bei einem derartigen Werke eine Notwendigkeit, wenn eine der Sache gerecht werden sollende Darstellung erzielt werden soll. Es ist erfreulich, hervorheben zu können, dass Norden die Gabe des echten Historikers in hohem Masse zu eigen ist: er tritt ganz hinter den Quellen zurück und erreicht so die grösstmöglichste Objektivität. Nur schwer wird man aus dem Buche den religiösen Standpunkt des Verfassers ersehen können, verletzende Ausdrücke fehlen ganz. — Norden hat uns mit seinem Werke die erste wissenschaftlich brauchbare und den modernen Ansprüchen genügende umfassende Arbeit über das griechische Schisma von seinem Ursprung bis zum Fall Konstantinopels geliefert.

Vergleicht man das Buch Nordens mit dem Pichlers, mit dem es am ehesten in Parallele zu setzen ist, so zeigen sich deutlich die Unterschiede beider Werke, und der Fortschritt von Pichler bis Norden tritt klar hervor: dort ein weitgehendes Herbeiziehen

theologischer, dogmatischer und ritueller Fragen, hier fast völliges Ignorieren derselben; dort breites Ausspinnen der Theorien über Patriarchengewalt und den päpstlichen Primat, hier das Fehlen derartiger Spekulationen, dort eine vereinzelte und ungenügende Herbeiziehung der politischen Verhältnisse in vielfach nur annalistischer Form, hier scharfe und präzise Zeichnung der jeweiligen politischen Verhältnisse in ihrer historischen Kontinuität; dort eine nicht tendenzfreie Darstellung, die oft der Hauch einer gewissen Gereiztheit und Polemik durchzittert, hier die vornehme, ruhig sachliche Darlegung des nach genetischer Methode verfahrenden Autors.

Norden betitelt sein Werk: „Papsttum und Byzanz." Er will schon dadurch kundgeben,[1]) dass er, indem er seine Untersuchungen nicht „die Beziehungen der römischen und griechischen Kirche" betitelt, das Verhältnis der beiden Mächte herauszulösen gedenkt aus der fast ausschliesslich religiösen Betrachtungsweise, die es bis auf die Gegenwart erfahren hat. Der rein religiöse Standpunkt lasse den Ursprung des Schismas und die Versuche des Mittelalters, es wieder beizulegen, in ihrer wahren Bedeutung verkennen. Das Wesen der Unionsgeschichte des Mittelalters liege nicht in den unfruchtbaren, auf eine Idealunion hinzielenden theologischen Disputationen, sondern in dem Versuch der Lateiner, Konstantinopel zu erobern, und den Unionsbestrebungen der griechischen Kaiser. Bloss auf diesem Wege sei es zu realen Zusammenfassungen der byzantinischen Welt mit der abendländischen gekommen. Die Betrachtungsweise der Beziehungen des Papsttums zu Byzanz vom Standpunkt der Idealunion habe zur Verdammung der Lösungen des Unionsproblems geführt, die das Mittelalter suchte und fand, und das Verständnis der Entwicklung in den Beziehungen beider erschwert. „Die Idealunion war ein Phantom . . . Da Byzanz so gut wie Rom sich im Besitze des echten Ringes glaubte, . . . so waren alle Versuche, sich auf rein religiösem Gebiete zu verständigen, mit dem Fluche der Unfruchtbarkeit geschlagen." Erst die Politik habe die Kirchenunion aus einer Chimäre zu einem realisierbaren Projekt gemacht, und zwar die Politik der orientalischen Kaiser, die aus staatlichem Interesse eine Union mit der occidentalen Kirche wünschten, und die des Papsttums, das durch Ausnützung der griechenfeindlichen Tendenzen des Abendlandes

[1]) Zum folgenden vergleiche Nordens Werk S. XV—XIX u. 35—37.

auf eine Katholisierung des byzantinischen Reiches im Gefolge einer Eroberung Konstantinopels durch das Schwert desselben hoffte. In den Vordergrund des Interesses träten demnach an die Stelle der beiden Kirchen das Papsttum und Byzanz: jenes als Spitze der abendländischen Staatenwelt, dieses als Sitz der Romäerkaiser. Neben und vor dem kirchlichen Momente bilde das weltlich-politische als das Moment der lebendigen Entwicklung in der Unionsgeschichte den Gegenstand der Untersuchung. Daher habe er die realen Tendenzen herausgelöst aus dem Wust der theologischen Diskussion, befreit von dem entstellenden Massstab der Idealunion, weil er nur so die lebendige historische Entwicklung der Beziehungen beider kennzeichnen zu können geglaubt habe. — Den Schwerpunkt und Mittelpunkt seiner Untersuchungen legt Norden in das 13. Jahrhundert, abweichend von der bisherigen Geschichtsforschung, die ihn im 15. Jahrhundert erblickte.

Lassen sich die eben skizzierten Gesichtspunkte von Nordens Auffassung des Unionsproblems halten, oder bedürfen sie der Modifikation? Die Antwort auf diese Frage und die Begründung derselben soll den Gegenstand unserer Untersuchung bilden. Für diese soll auch die Auseinandersetzung mit der Einleitung von Nordens Werk, die den Ursprung des Schismas behandelt, vorbehalten werden. An dieser Stelle seien nur kurz die Leitsätze unserer Auffassung angegeben.

Es ist eine historische Tatsache, dass die zahlreichen mittelalterlichen Versuche, durch Disputationen und Streitschriften eine Union herbeizuführen, gescheitert sind. Die Tatsache zeigt uns aber, dass das Mittelalter diesen Weg zu einer Union, das heisst zur Herstellung einer Einheit im Glauben und Oberhaupt, dass es diesen Weg, der, abstrakt und ideal betrachtet, am besten und geeignetsten für die Lösung des Problems erscheint, auch praktisch für gangbar hielt. Warum aber führte dieser Weg nicht zum Ziele? Wir, die wir die ganze Entwicklung überschauen können, können die Antwort darauf geben. Es fehlte nämlich zunächst die rechte Erkenntnis der trennenden Ursachen; diese liegen in der kulturellen Differenz zwischen Orient und Occident. Diese Differenz in ihrer Bedeutung zu erfassen, war aber dem mittelalterlichen Menschen unmöglich. Noch viel weniger aber war er imstande, über die kulturellen Gegensätze hinweg das Gemeinsame, Einigende zu sehen, das den Ausgangspunkt für eine Union bilden konnte. Zu sehr nämlich wurzelte der Mensch des Mittelalters in der heimatlichen

Scholle, so dass ihm der Massstab und das Verständnis zur Beurteilung anderer Verhältnisse abging: er konnte sich mit ihnen nicht auseinandersetzen, das Geheimnis der nationalen Eigenart erschloss sich ihm noch nicht. Das Mass geistiger Bildung und religiöser Einsicht war zu gering, als dass eine kirchliche Vereinigung möglich gewesen wäre: Auf einer tieferen Stufe der Bildung werden Verschiedenheiten im Ritus und Zeremoniell wie Fragen behandelt, von denen Leben oder Tod der Seele abhängt. (Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Nördlingen, Beck 1888, S. 29.) In der trennenden Kraft dieser kulturellen Ursachen sieht daher Ehrhard[1]) den tiefsten Grund des Scheiterns der mittelalterlichen Unionsversuche.

Einigemal aber kam es wirklich zu Unionen, doch deren Bedeutung ist nicht hoch anzuschlagen, denn ihre Resultate waren, was Umfang und Zeitdauer anbetrifft, sehr gering. Dass es überhaupt dazu kam trotz des Fortbestehens, ja vielleicht trotz der Verschärfung des kulturellen Gegensatzes, ist, wie schon Ehrhard aussprach und wie Norden eingehend nachweist, eine Frucht der Politik, der Politik auf orientalischer und occidentaler Seite; politische Gründe machten eine Einigung wünschenswert. Es war nicht, wie es sein sollte, Überzeugung und Herzensdrang, Begeisterung für den einen Glauben und die Allmacht der christlichen Bruderliebe, sondern kühle Berechnung, Rücksicht auf eigene dynastische oder hierarchische Interessen, die hauptsächlich diese Unionen zustande brachten. Daher begreift es sich, dass eine solche Union, ein Kunstprodukt diplomatischer Verhandlungen, kein frisches Leben in sich barg, dass sie in der Volksseele keine Wurzel schlagen konnte. Eine solche Union ist daher weit entfernt von einer Idealunion. Den Massstab einer solchen anzulegen, ist nicht unberechtigt, da sie vom universalhistorischen Standpunkt aus keineswegs im Bereich der Unmöglichkeit liegt. Die Unionen im Mittelalter sind unerquicklich, weil bei ihnen die heiligsten Güter der Menschheit zu Tauschobjekten herabgewürdigt sind. Ist es dann wunderbar, dass sie mit der politischen Konstellation, der sie ihre Entstehung verdanken, auch wieder zusammenbrachen? Die Politik bewirkte auch eine andere Union, und zwar im Gefolge der Eroberung Konstantinopels durch das Abendland. Doch diese Union ist von der Idealunion noch weiter entfernt, ja sie verdient

[1]) a. a. O. S. 29.

kaum diesen Namen, sie ist vielmehr eine reale Zusammenfassung von Orient und Occident mit einer Latinisierung der griechischen Kirche, so weit das Schwert der Eroberer reichte. So stehen also sämtliche Unionen des Mittelalters unter dem Zeichen der Politik; sie bieten aber auch einen traurigen Beleg für die Richtigkeit der Worte Ehrhards: Politik und Diplomatie haben sich noch nie als wahre Förderer des Christentums und Freunde der Kirche erwiesen.

Die neue Auffassung Nordens vom Unionsproblem scheint uns also im ganzen stichhaltig zu sein und bedeutet sicher einen gewaltigen Fortschritt. Sie erheischt es, die politischen Verhältnisse des Abend- und Morgenlandes kontinuierlich in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Darin liegt aber eine grosse Gefahr: die einseitige Betonung des politischen Momentes unter gleichzeitiger Zurückdrängung des religiösen Elementes. Schon Norden hat sich vielleicht nicht immer vor diesem Fehler gehütet. Ein Fortschreiten auf dieser Bahn würde zu einer Verkennung des Mittelalters führen, das im allgemeinen, und der Orient ganz besonders, religiös interessiert ist, dessen charakteristische Eigenart in dem engen Bunde von Staat und Kirche liegt. Eine Vernachlässigung des religiösen Momentes wäre da also übel angebracht. Sie würde auch der Stellung des Papsttums nicht gerecht werden. Denn das mittelalterliche Papsttum ist zugleich eine religiöse und politische Macht. Das Papsttum nun vornehmlich und fast ausschliesslich nur als politische Macht zu betrachten, ist eine Auffassung, die in dieser Allgemeinheit vor dem Forum der Geschichtswissenschaft nicht standhält. Freilich waren manche Päpste grössere Diplomaten und Politiker als Bischöfe der Christenheit, aber die überwiegende Mehrzahl vergass bei der Verwicklung in politische Fragen doch nicht ihre universale Stellung und ihre Aufgaben als Nachfolger Petri im Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt.

Nordens Werk ist naturgemäss keine abschliessende Leistung, wie er es ja auch selbst allzu bescheiden einen „der inneren und äusseren Vervollkommnung bedürftigen ersten Versuch in dieser Art“ nennt. Es wird sicherlich eine mächtige Anregung bilden, dieses Gebiet eifrig zu bearbeiten und dabei für oder wider die neue Auffassung Stellung zu nehmen. Auch die vorliegende Arbeit hat sich dieses Ziel gesetzt: Der Ursprung und die Geschichte der Entwicklung des Schismas bis zum Jahre 1054 soll eine ausführlichere Darstellung erfahren, da die knappen Skizzen bei Norden

(S. 1—31) nicht allseitig befriedigen; im übrigen will die vorliegende Arbeit nicht eigene tiefgehende Forschungen bieten, sondern nur die neuen Resultate von Nordens Forschungen hervorheben und, wenn nötig, sich mit seiner Auffassung auseinandersetzen. Bei der Wichtigkeit und Grösse des Problems, das in Frage steht, scheint uns auch die geringste Mitarbeit und kleinste Gabe unverächtlich zu sein, wofern es ihr nur um Erforschung der Wahrheit zu tun ist.

---

§ 1. Die kulturellen Ursachen des Schismas.

Auf den ersten 31 Seiten seines Buches behandelt Norden den Ursprung des Schismas. In gedrängten Zügen schildert er die Entwicklung der kirchlichen Beziehungen von Rom und Byzanz bis zum endgültigen Bruch, dem Schisma des Kerularius. Er findet dabei 4 Phasen der Entwicklungsgeschichte des Schismas heraus:[1])

1. Die Einkapselung des Papsttums in das Reich Karls des Grossen;
2. der mit dem Kampf um Bulgarien sich verflechtende Konflikt des Papstes Nikolaus I. und seiner nächsten Nachfolger mit dem Patriarchen Photius;
3. die Einverleibung des Papsttums in das Reich Ottos des Grossen;
4. die beginnende Emanzipation des Papsttums unter dem Einfluss der Clunyschen Reform und sein Vordringen in Unteritalien: der Kampf der byzantinischen Kirche gegen diese Entwicklung, der zum endgültigen Bruche führt.

Als Ergebnis seines Überblicks gibt er selbst an, dass die Ursache des kirchlichen Schismas zwischen Orient und Occident in der Hauptsache nicht religiöse Differenzen gewesen sind, sondern politische beziehungsweise kirchenpolitische Machtfragen, die im Gefolge der selbständigen Entwicklung, welche das kirchlich-politische Leben des Abendlandes seit dem 8. Jahrhundert nahm, auftauchten.

---

[1]) Vergl. S. 28.

Dieser Teil des Werkes von Norden ist nach unserer Ansicht am wenigsten gelungen und in seiner Auffassung anfechtbar. — Es soll daher im folgenden, unabhängig von Norden, ein etwas eingehenderer Überblick über die Ursachen und die Geschichte der Entwicklung des Schismas nach dem heutigen Stand der Forschung geboten werden. Vor allem ist zu betonen, dass der Ursprung des Schismas weiter zurückgeht und viel tiefer liegt. Norden selbst geht in seiner Betrachtung vom 4. und 5. Jahrhundert aus, er hebt hervor, dass es dem Papsttum im Orient nicht in gleicher Weise wie im Occident gelang, seine Primatialrechte zur Geltung zu bringen, dass aber das Papsttum doch seine kirchliche Suprematie über den blossen Ehrenprimat hinaus wiederholt zur Anerkennung brachte und faktisch Gesetzgeber des Orients in Glaubenssachen war. Da dem so ist, so lag es nahe, vor der von ihm angenommenen ersten Phase noch eine anzusetzen, welche von dem Konzil von Nikaea und der Verlegung des Kaisersitzes nach Konstantinopel ab zu datieren wäre. Denn in dieser Zeit treten die ersten Anzeichen der kirchlichen Trennung zutage. Zum Beweise dessen genügt es, auf die Tatsache zu verweisen, dass von dem Jahre, in dem Konstantin seinen Kaisersitz nach Byzanz verlegte (323), bis zum siebenten ökumenischen Konzil (787), also in einem Zeitraum von 464 Jahren, die Kirchen von Rom und Konstantinopel nicht weniger als 203 Jahre,[1]) also fast die Hälfte der ganzen Zeit ohne Kirchengemeinschaft gewesen sind. Freilich wurde immer wieder die kirchliche Einheit wieder hergestellt; aber dadurch, dass man so oft im Schisma lebte, gewöhnte man sich an dasselbe: es erschien dann nicht mehr so schlimm, man dachte gleichgültig darüber. — Unsere Untersuchung über die Ursache des Schismas muss daher in einer Zeit einsetzen, in der von einem Scheidungsprozess noch nichts zu merken ist.

Die ersten drei Jahrhunderte der Geschichte der christlichen Kirche sind eine Zeit, auf die man mit Recht die Worte des hl. Paulus anwenden kann: Ein Gott, Ein Glaube, Eine Taufe; sie sind eine Zeit, in der nach des Ignatius Wort die römische Kirche die Vorsteherin des Liebesbundes war. — Mit dem 4. Jahrhundert setzen die ersten Anzeichen einer merklichen Scheidung ein. Es wäre nun aber irrtümlich, zu meinen, dass nicht schon vorher eine Verschiedenheit der beiden Kirchen vorhanden war.

---

[1]) Vergl. die genaue Berechnung bei Duchesne, S. 164 f.

In der Tat lag von den ersten Tagen der christlichen Kirche ab eine solche vor, und zwar eine kulturelle Verschiedenheit. Aus Römern und Griechen setzten sich der Hauptsache nach die Christengemeinden zusammen. Die Verschiedenheit dieser beiden Völker in Geistesanlagen, Geistesrichtung, Charakter und Sprache näher zu erörtern, ist nicht notwendig. Wenn nun die Christen der ersten Jahrhunderte diese gewaltige kulturelle Verschiedenheit nicht als störend und trennend empfanden, wenn sie sich trotzdem des einen Glaubens erfreuten, so ist dies ein herrlicher Beweis für ihre Glaubensfreudigkeit, ihren Glaubenseifer und die Macht der allumfassenden christlichen Liebe. Dabei soll nicht vergessen werden, dass die Christenverfolgungen ebenfalls das Gefühl der Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit in hohem Masse stärkten. Schliesslich ist auch der Umstand von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass die christliche Kirche von der römischen Universalmonarchie umschlossen ward, welche die Völker am Mittelmeer zu einer politischen Einheit verband und eine relative Einheitlichkeit der Lebensbedingungen schuf. Zentrifugale Kräfte waren also vorhanden, aber stärker waren die zentripetalen, so dass die ersteren neutralisiert wurden.

Es leuchtet ein, dass die Gefahr für die Einheit dann beginnen musste, wenn die trennenden Kräfte aus ihrer Gebundenheit gelöst wurden. Dies trat mit dem 4. Jahrhundert ein. — Mit dem Duldungsedikt von Mailand hörten die Verfolgungen auf und es dauerte nicht mehr lange, dass das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde, und auch die Kaiser das Bad der Taufe empfingen. Jetzt traten breite Volksmassen in die Kirche ein, oft ohne Überzeugung, aus materiellen oder anderen irdischen Beweggründen. Sie zogen das Taufkleid an, aber den alten Menschen hatten sie nicht ausgezogen. Es fehlte ihnen die Durchsäuerung mit dem Geist und der Liebe des Christentums, sie hatten nicht in Lebensgefahr und Todesnot ihre Treue gegen dasselbe erprobt, keine Verfolgung hatte ein einigendes Band um sie geschlungen. Dieser Masseneintritt bedeutete daher eine Gefahr für die Kirche, insbesondere für deren Einheit. So konnte die kulturelle Verschiedenheit jetzt ihre trennende Wirkung entfalten.

Die Zeit der Verfolgung war der Entwicklung der christlichen Theologie und Spekulation nicht gerade günstig gewesen. Die geistigen Potenzen wurden ihr durch jene meist entzogen: sie mussten sich vor allem mit der Verteidigung des Glaubens gegen

die wissenschaftlichen Angriffe der Feinde befassen und konnten sich weniger dem positiven Ausbau theologischer Systeme widmen. Mit dem Ende der Verfolgungen aber brach eine herrliche Blüte des Geistesleben der Christen, der Theologie an. Die Philosophie und die auf ihr ruhende theologische Spekulation ist aber immer das Produkt des Geistes und Charakters, der Kultur eines Volkes. Kein Wunder daher, dass die Theologie im Abendland und Morgenland eine verschiedene Entwicklung nahm! Dieses näher auszuführen, d. h. die dogmengeschichtliche Entwicklung im Orient und Occident darzustellen, ist hier nicht unsere Aufgabe; aber es muss wenigstens eine kurze Charakteristik der beiderseitigen Theologie, besonders der Trinitätslehre gegeben werden. Wir geben sie mit den Worten von Duchesne[1]). Die occidentale Trinitätsauffassung sieht das Wesen dieses Mysteriums in der Konsubstantialität; sie stellt die Idee der Einheit Gottes in den Vordergrund und lässt dem gegenüber die Dreipersönlichkeit zurücktreten. Die orientalische Trinitätsspekulation dagegen geht von der Hierarchie der Hypostasen aus und sucht sie nach Möglichkeit mit der göttlichen Einheit zu vereinbaren. Die Orientalen fassen die Trinität vor allem kosmologisch: ohne sie gibt es keine Welt; den Occidentalen dagegen ist die Trinität im Wesen des göttlichen Lebens selbst begründet, sie ist immanent. — Man sieht, dass, wie Harnack sagt[2]), es ein anderes geistiges Bild von der Trinität war, welches sich das Abendland, und welches sich das Morgenland gemacht hat. — Die Entwicklung der Theologie im Orient und Occident ist von verschiedenen grossen Kirchenvätern beziehungsweise Schriftstellern beherrscht. Auf den Orient hat zunächst das System des Origenes einen massgebenden Einfluss ausgeübt, aber bald setzte die Reaktion ein, und der Umschlag endete mit der Verurteilung des Origenes durch eine Synode unter dem Vorsitz des Patriarchen Mennas (543). Doch damit war der Einfluss seiner Gedanken nicht beseitigt. Von noch grösserer Bedeutung für das Morgenland ist Athanasius: seine Glaubensauffassung beherrscht die folgenden Jahrhunderte. Schliesslich sind von grosser Wichtigkeit die drei grossen Kappadozier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa.

Auf die Entwicklung des Occidents dagegen in theologischer Hinsicht wirkte zunächst Hieronymus, der eifrige Kämpfer wieder Origenes, ein. Aber schlägt man seinen Einfluss auch noch so

[1]) Eglises séparées, p. 83. [2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, II[3], 293.

hoch an, er tritt zurück hinter die alle überragende Persönlichkeit des hl. Augustin, der Origenes und Athanasius in einer Person, ja noch mehr war[1]). Und gerade er, der auf viele Jahrhunderte der lateinischen Kirche ihr eigenartiges Gepräge erhalten und ihr den Stempel seines Riesengeistes aufgedrückt hat, gerade er ist dem Orient fast gar nicht bekannt geworden: spurlos ging er an ihm vorüber[2])

Wenn nun auch die Theologie des Abend- und Morgenlandes verschieden ist, so war doch trotzdem der Glaube gemeinsam. Es hat demnach den Anschein, als ob diese Differenz in der Theologie kein Schisma herbeizuführen brauchte. Aber das ist nur Schein. Denn es bedurfte nur einer Persönlichkeit, welche diesen Gegensatz zum Bewusstsein brachte, indem sie ihn durch ein Schlagwort, eine geschickte Formulierung beleuchtete. Damit war dann auf der Bahn zur Vollendung des Schismas ein bedeutsamer Schritt weitergetan; denn „niemand wird die Bedeutung solcher Schlagworte geringschätzen, sie enthalten nicht immer klare Vorstellungen, aber sie sind immer eine wirkliche Macht. Denn es sprechen sich in ihnen Ideale aus, die Tausende begeistern, während doch nur wenige ihre Tragweite ermessen, die andere Tausende gleichsam fesseln, da sie nicht vermögen, sich ihrer zu erwehren.“ (Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Dritter Teil (Leipzig 1896). S. 563.) Nur wenige Jahrhunderte gingen dahin, da erstand in Photius diese Persönlichkeit, und seitdem kam der Streit wegen der verschiedenen Theologie nicht mehr zur Ruhe. Dass dies der Fall sein konnte, bestätigt aufs neue, was auch sonst schon bekannt ist, dass das Interesse für theologische Fragen und Spekulation sich nicht auf den Klerus und etwa die Gebildeten beschränkte. Denn dann wäre ein derartiger trennender Einfluss der Theologie nicht möglich gewesen. So aber fanden diese Schlagworte im Volke den lebhaftesten Widerhall. Die Nachkommen der alten Griechen waren eben in allen Volksschichten und Gesellschaftsklassen vom lebhaftesten theologischen und dogmatischen Interesse erfüllt. Daher sagt Gasquet[3]), nachdem er die Bedeutung des Zirkus im öffentlichen Leben von Byzanz geschildert hat: Avec l'hippodrome l'église était l'autre foyer et le plus ardent de la vie publique.

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, II[2] 21. [2]) Harnack, a. a. O. II[2] 32. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 28 (Freiburg 1892). [3]) L'empire byzantin et la monarchie franque, Paris, Hachette 1888, S. 10.

Die Sprache des neuen Testamentes war die offizielle Kirchensprache der gesamten Christenheit gewesen; eine lateinische kirchliche oder liturgische Literatur gab es anfangs nicht. Auch die Christen zu Rom bedienten sich im apostolischen Jahrhundert und darüber hinaus beim Gottesdienst, beim katechetischen Unterricht und bei der Taufe ausschliesslich oder doch so gut wie ausschliesslich der griechischen Sprache [1]). Erst am Ende des 2. Jahrhunderts setzen die lateinisch geschriebenen Werke ein mit dem Muratori'schen Fragment, das vielleicht auch nur eine Übersetzung aus dem Griechischen ist [2]), mit den theologischen Abhandlungen, die Papst Victor I. (189—198 circa) zugeschrieben werden [3]), und dem Octavius des Minucius Felix. Aber verglichen mit den zahlreichen Schriften, die von Justins Zeit bis gegen 240 in Rom in griechischer Sprache verfasst sind, und im Vergleich insbesondere mit den vielen Schriften Hippolyts, des Schriftstellers der römischen Kirche in dieser Zeit κατ' ἐξοχήν, ist das, was zwischen 140 und 240 in der Hauptstadt des römischen Reiches von christlichen Schriften in lateinischer Sprache abgefasst worden ist, nach Zahl und zum grössten Teil auch nach Inhalt sehr dürftig und unbedeutend" [4]). Immer noch behauptete das Griechische seine Vorrangsstellung, namentlich in den Papstbriefen an die Gemeinden findet es nach wie vor Anwendung. Erst seit dem 4. Jahrhundert gewinnt das Lateinische in Rom die Vorherrschaft: in der Liturgie, der Literatur und der Korrespondenz ist es fast ausschliesslich im Gebrauch [5]). Und nicht genug, dass das Griechische als Kirchen- und Kultsprache ausser Verwendung kam, auch die Kenntnis des Griechischen im Abendland, vorzüglich in Rom, schwand immer mehr, ausgenommen die Mitglieder der griechischen Kolonie in Rom. Schon im Jahre 430 war es soweit gekommen, dass Papst Coelestin I. an Nestorius schrieb, er habe seine Briefe vor längerer Zeit erhalten, sie indessen nicht bald nach ihrem Empfang beantworten können, weil sie erst ins Lateinische hätten übersetzt werden müssen, er aber nicht gleich einen Übersetzer zur Hand gehabt habe, und dass Cyrillus von Alexandrien es geraten finden konnte,

[1]) C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Bd. III. (Christiania 1875). Exkurs 1. Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens (S. 267—466) S. 302. [2]) Bardenhewer, Patrologie. 2. Aufl. (1901) S. 192. [3]) Bardenhewer, S. 111. [4]) Caspari, S. 409. [5]) Caspari, 460, Duchesne 183.

dem römischen Bischof seinen ersten Brief an ihn und die demselben beigelegte Darstellung der Lehre des Nestorius auch in lateinischer Übersetzung zuzuschicken[1]). Es sei auch daran erinnert, dass Papst Vigilius trotz seines mehrjährigen Aufenthaltes in Konstantinopel nicht griechisch verstand, dass selbst Gregor der Grosse, der unter Pelagius II. 6 Jahre als Apokrisiar in Byzanz tätig war (578—584) nicht griechisch lernte, und dass auch Nikolaus I. die Kenntnis desselben abging. Für die Einheit der Kirche ist dieser Sprachunterschied vor allem dadurch verhängnisvoll geworden, dass auch der ständige päpstliche Legat in Konstantinopel, des Griechischen unkundig, auf Dolmetscher angewiesen war, und dass daher eine Verständigung sehr erschwert war. Einen trefflichen Beleg hierfür bietet das photianische Schisma. Die beiden Legaten Nikolaus I., Rodoald von Porto und Zacharias von Anagni, verstanden gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen griechisch, so dass Photius die jenen mitgegebenen Briefe bei der Übertragung ins Griechische mit leichter Mühe fälschen lassen konnte, ohne dass jene es merkten[2]). Die Griechen andererseits haben sich auch nur selten die Kenntnis des Lateinischen angeeignet, selbst ein so hervorragender Gelehrter und Kirchenfürst wie Photius war desselben nicht mächtig[3]). Es ist interessant zu erfahren, dass in einer späteren Zeit, zur Zeit des Kerularius der Patriarch Petrus von Antiochien weder selbst lateinisch konnte, noch in ganz Antiochien jemand fand, der ihm ein Schreiben Leos IX. hätte übersetzen können. Er wandte sich daher an Kerularius, mit der Bitte, ihm diesen Brief ins Griechische übersetzen zu lassen[4]). Die Griechen erlernten das Lateinische nicht, weil sie es für eine barbarische Sprache hielten, mit der sie, die stolzen Epigonen der alten Griechen, sich nicht abgeben wollten. Mit ähnlicher Geringschätzung betrachteten sie das Lateinische wie die Gebildeten im 18. Jahrhundert die deutsche Sprache. Schon diese kurzen Ausführungen dürften zur Genüge gezeigt haben, dass Harnack kaum zu viel behauptet, wenn er sagt: die Trennung vom Orient und Occident war in dem Moment innerlich vollzogen, wo man die Sprache dort und hier nicht mehr verstand[5]).

---

[1]) Caspari S. 465. [2]) Hergenröther, Photius I, 428 ff. [3]) Duchesne, Eglises séparées 184. [4]) Will, Acta et scripta, quae de controversiis eccl. graecae et latinae saec. XI composita exstant, Leipzig, Marburg 1861, S. 204. [5]) Lehrbuch der Dogmengeschichte II[2], 32.

Fassen wir das Ergebnis dessen, was wir bisher betrachtet haben, zusammen, so liegt dieses in der Erkenntnis, dass die kulturelle Verschiedenheit in ihren verschiedenen Daseinsäusserungen eine grundlegende Bedeutung für die kirchliche Trennung hat, so dass man mit Recht die orientalische Kirchenfrage mit Ehrhard als eine Kulturfrage bezeichnen kann [1]).

§ 2. Die kirchenpolitischen Ursachen des Schismas. Geschichte der Entwicklung desselben von Konstantin bis Justinian.

Damit, dass Kaiser Konstantin seine Residenz nach Byzanz verlegte, beginnt der Prozess, der zu einer Teilung des römischen Weltimperiums führte. Eine ähnliche Wichtigkeit wie in politischer Hinsicht hatte die Verlegung des Kaisersitzes auch für die christliche Kirche. Auch in ihr, die bisher eine gewesen war, setzt jetzt der Scheidungsprozess ein, der schliesslich zum definitiven Schisma führte. Rom behauptete seine bisherige kirchliche Stellung, ja die Bedeutung derselben wuchs immer mehr. Aber neben ihm erhob sich jetzt stetig mehr das bisher bedeutungslose Byzanz in politischer und kirchlicher Hinsicht. Dass das Emporsteigen Konstantinopels in politischer Hinsicht auf das Verhältnis der beiden Kirchen zurückwirkte, erscheint auf den ersten Blick befremdend. Tatsächlich aber hat es eine hohe Bedeutung hierfür. Denn das Schaffen eines neuen politischen Zentrums bewirkte zugleich das Entstehen eines neuen religiösen Zentrums daselbst. Damit aber war natürlich die Rivalität und der Streit des neuen Zentrums mit dem alten, im weiteren Verlauf die Gefahr einer Trennung nahe gerückt. Um so grösser erscheint diese Gefahr, wenn wir den Charakter des Herrschertums von Konstantinopel, seine eigenartige Stellung in Religionssachen und zum Bischof ihrer Residenz ins Auge fassen.

Der vielgenannte Kirchenhistoriker Ehrhard [2]) sagt einmal von den mittelalterlichen Bischöfen, dass sie in der einen Hand das Schwert, in der anderen, sehr oft der schwächeren, den Krummstab führten. Bei den oströmischen Kaisern ist das Ver-

[1]) Die orientalische Kirchenfrage S. 18. [2]) Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert. 9.—12. Aufl. Wien und Stuttgart 1902. S. 339.

hältnis umgekehrt: nur allzu oft führten sie in der schwächeren Hand das Schwert, während die Rechte die Feder ergriff, um theologische Traktate und Streitschriften niederzuschreiben. Kein Wunder, dass diese gekrönten Theologen das Bestreben hatten, aus persönlicher Neigung in die kirchlichen Angelegenheiten bestimmend einzugreifen! Ausserdem hielten, seitdem Konstantin einst, wie uns Eusebius berichtet, sich in der Mitte der Prälaten niedergelassen, als ob er einer von ihnen wäre, und erklärt hatte, von Gott über die äusseren Angelegenheiten der Kirche gesetzt zu sein, die Kaiser von Byzanz es für ihre Pflicht, über die Reinheit des christlichen Glaubens und der kirchlichen Disziplin zu wachen[1]). Die Kirche, die den Kaisern mancherlei verdankte und ihrer Dienste vielfach bedurfte, konnte deren Eingriffe schwer hindern, denn „nur eine Kirche, die vom Staate nichts begehrt, vermag unbeschränkte Selbständigkeit in Anspruch zu nehmen[2])." Es kam ihnen hierbei schliesslich auch zu statten, dass ihre Eingriffe im allgemeinen keinen Anstoss erregten und keinen Widerspruch fanden, da man allgemein die Einmischung in religiöse Angelegenheiten für das Recht der Kaiser hielt. Denn das byzantische Kaisertum ist die geradlinige Fortsetzung des römischen Kaisertums, und daher auch der Erbe der hierarchischen Stellung desselben. Der römische Kaiser war nämlich, wie sich ja als Konsequenz aus dem Charakter der heidnischen Religion als Staatsreligion ergibt, pontifex maximus. Freilich waren nunmehr die Kaiser christlich geworden, aber die Idee des Imperiums war doch die alte, die heidnische, geblieben. Ein deutlicher Beweis hierfür ist es, dass auch die ersten christlichen Kaiser noch den Titel des pontifex maximus führten und sich durch den Senat die jenem zukommende toga praetexta überreichen liessen. Gratian war der erste, der diesen Titel ablegte und jene zurückwies. Aber damit wollte er sich keineswegs seines religiösen Charakters, seiner massgebenden Stellung in Religionssachen begeben. In gleicher Weise beanspruchten diese auch die christlichen Kaiser von Neu-Rom. Freilich, Tempel zu ihren Ehren wurden nicht errichtet, kein Opferblut rauchte nach ihrem Tode vor ihren Altären, aber in anderer Weise lebte der Kaiserkult doch fort: „Die heidnische Überlieferung von der Gottheit des Kaisers durchdrang das ganze Hofzeremoniell

---

[1]) Vgl. Ch. Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle. (Paris 1901). p. 316. [2]) Th. Lindner, Weltgeschichte (Leipzig 1901) Bd. I. S. 139.

und alle Regierungsakte aus dieser Zeit. Auch die Besten, der grosse Theodosius sogar, reden beständig von ihren geheiligten Palästen, von ihrem „göttlichen" Hause, sie gestatten diesem oder jenem Beamten, dass er ihren „Ewigkeiten" seine Ehrenbezeugungen darbringe." (Montalembert, die Mönche des Abendlandes vom hl. Benedikt bis zum hl. Bernhard. Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von Brandes, Bd. I, S. 14. [Regensburg, Manz 1860.]) Seine irdische Herrschaft erscheint als ein Abbild der Herrschaft Gottes. Es ist daher velut vicarius Dei praesidens in terris, er erfreut sich der Leitung des hl. Geistes, seine Macht ist ein Ausfluss der Macht Gottes[1]). Er ist Priester und König in einer Person: βασιλεὺς καὶ ἱερεύς nennt sich Leo der Isaurier. Und die Väter des ökumenischen Konzils von Chalcedon riefen in der 6. Sitzung dem Kaiser Marcian zu: Du bist zugleich Priester und Kaiser, Sieger im Krieg und Lehrer des Glaubens[2]). Es erscheint daher nicht mehr auffällig, dass die Kaiser sich in die innerkirchlichen Angelegenheiten einmischten. Sie erliessen zahlreiche Glaubensedikte, es sei nur an das ἐγκύκλιον und ἑνωτικόν des Zeno (474—491) und die ἔκθεσις des Heraclius (638) erinnert; sie waren es auch, die, wie jetzt feststeht, die ersten ökumenischen Synoden beriefen[3]).

Wir haben also im oströmischen Reiche den ausgebildetsten Cäsaropäpismus vor uns, die Hypostasierung des schroffen Widerspiels jener goldenen Grundsätze, welche das Mailänder Toleranzedikt aufgestellt hatte. Fragen wir nun, in welcher Weise durch diesen die Entwicklung des Schismas gefördert wurde, so ist vor allem zu betonen, dass durch die Einmischung der Kaiser in die inneren religiösen Angelegenheiten eine Instanz geschaffen wurde, die sich nicht in die kirchliche Hierarchie einordnen liess, die daher ein Moment der Beunruhigung und des Zwistes mit den berufenen Organen des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Disziplinargewalt bilden musste. Ferner ist die Idee des Cäsaropapismus nicht verträglich mit der Idee der Universalkirche, der katholischen Kirche, sie führt vielmehr konsequent zum Staats-

[1]) Gasquet, L'empire byzantin, p. 22 ff. [2]) Gasquet 26 f; daselbst auch noch weitere Belege, deren Zahl sich natürlich leicht vermehren liesse. Vgl. Gasquet, De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzanz, Paris 1879. Gelzer, das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz, Historische Zeitschrift, Bd. 86, Neue Folge 50, 1901, S. 193 ff. Kattenbusch, Konfessionskunde S. 374—393 (Exkurs über die kirchliche Bedeutung der Kaiserwürde). [3]) F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, Band I, Paderborn 1897, S. 39 ff.

kirchentum und macht dadurch die Gefahr eines Schismas unausbleiblich. Bei der Behandlung der religiösen Fragen brauchten die Kaiser natürlich theologische Berater. Dass für diese Stellung und zur Vornahme der seelsorglichen Verrichtungen im kaiserlichen Palast zunächst der Bischof der Residenz in Betracht kam, leuchtet ein. So wurde dieser Hofbischof. Damit war der Grund gelegt zur allmählichen Erhebung desselben. Dieses Aufsteigen der Macht des Bischofs von Konstantinopel müssen wir jetzt etwas genauer verfolgen; denn es bedeutet zugleich einen guten Teil der Geschichte der Entwicklung des Schismas.

Bis ins 4. Jahrhundert war der Bischof von Byzanz nicht einmal Metropolit, geschweige denn Obermetropolit gewesen, er stand vielmehr als einfacher Suffragan unter dem Erzbischof und Obermetropoliten von Heraclea in Thracien[1]). Freilich gerieten die Bischöfe von Byzanz infolge ihrer Stellung als Hofbischöfe in die Gefahr, vom Hofe abhängig zu werden und die Pflichten ihres hl. Amtes mehr nach dem Willen des Kaisers als den Vorschriften der Kirche zu verwalten; auch drohte ihnen leicht die Entsetzung, falls sie das Missfallen des Hofes erregt hatten. All diese Übelstände traten ein, aber trotzdem wuchs ihre Macht immer mehr.

Die Anwesenheit des Hofes in Konstantinopel bewirkte, dass sich stets eine Anzahl Bischöfe Geschäfte halber in der Kaiserstadt aufhielten. Es ist leicht begreiflich, dass diese eine Verbindung mit dem Hofbischof suchten und sich mit ihm gut zu stellen bemühten, um von ihm Förderung ihrer Interessen bei Hofe zu erlangen[2]). So gewann es leicht den Anschein, als ob der Bischof von Konstantinopel den Rang eines Vorgesetzten hätte. Denn wenn er schliesslich Anforderungen stellte und Rechte ausübte, die ihm nicht zukamen, so kamen doch jene Bischöfe ohne grosse Schwierigkeit den Wünschen und Prätensionen entgegen. Die jeweilig in Byzanz anwesenden fremden Bischöfe vereinigte nun der Bischof der Residenz des öfteren zu der σύνοδος ἐνδημοῦσα, die unter seinem Vorsitz kirchliche Angelegenheiten des oströmischen Reiches beriet. Das hob natürlich die Machtstellung des Stuhles von Byzanz sehr. Was Wunder, wenn da der Stern der alten

[1]) Konrad Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts. Kirchengeschichtl. Studien von Knöpfler, Schrörs, Sdralek, Bd. V, Heft 4. (Münster 1901), S. 192. [2]) Vgl. Kattenbusch 86.

Obermetropolitankirchen allmählich vor dem, von der Sonne der Hofgunst umstrahlten Stuhl von Neu-Rom erblich!

Der faktischen Machterhöhung von Konstantinopel ging parallel die juristische und kanonistische Fundierung derselben. Es hatte, wie schon betont, bis dahin unter der Metropole Heraclea gestanden [1]). Bei dem massgebenden Einfluss, den die bürgerliche Provinzialeinteilung auf die Anordnung und den Ausbau der kirchlichen Diözesaneinteilung ausgeübt hat [2]), war es selbstverständlich, dass die veränderte bürgerliche Stellung von Konstantinopel auch eine Veränderung der hierarchischen Stellung dieser Stadt herbeiführte. Es war nicht die Aufstellung eines neuen Prinzips, sondern nur die Deklarierung eines alten Rechtsgrundsatzes der orientalischen Kirche, wenn der 9. Kanon der Synode zu Antiochien in encaeniis (341), gestützt auf den 4. Kanon von Nicaea [3]), erklärte, dass für den kirchlichen Rang eines Bischofstuhles die bürgerliche Stellung der Stadt massgebend sei [4]). Es war die Anwendung dieses Prinzips und die Anerkennung einer faktischen Entwicklung, die, wie schon gesagt, durch die Anwesenheit des Hofes, aber auch durch die Verhältnisse in den arianischen Wirren [5]) herbeigeführt ward, wenn das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 im 3. Kanon erklärte: τὸν μέντοι Κωνσταντινοπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν τὴν νέαν Ῥώμην [6]). Dieser Kanon eximierte Konstantinopel von der Abhängigkeit von Heraclea, stellte es in eine Reihe mit den Obermetropolitankirchen und weist ihm die erste Stelle dem Range nach in der gesamten orientalischen Kirche zu [7]). Interessant und wichtig ist in diesem Kanon vor allem die Begründung der Rangerhöhung: „weil Konstantinopel Neu-Rom ist;“ es ist dies die drastische Anwendung des politischen Kirchenverfassungsprinzips [8]). Der 3. Kanon von 381 erweiterte die jurisdiktionelle Gewalt des Bischofs von Konstantinopel nicht,

---

[1]) Vgl. auch Hergenröther, Photius I, 25; Le Quien, Oriens Christianus (Paris 1740) I, 9. [2]) Duchesne, Origines du culte chrétien. 3e édition revue et augmentée Paris 1903, 13 ff. Kattenbusch 81 ff, und Lübecks Monographie. [3]) Vgl. über diesen Lübeck 53 ff. [4]) Hefele, Konziliengeschichte I [2], 516; Kattenbusch 80 ff. Lübeck 60 ff. [5]) Lübeck 193; Hergenröther, Photius I, 25. [6]) Hefele, Konziliengeschichte II [2], 17 ff. [7]) Lübeck, S. 192 ff. besonders 211. Lübeck betont sehr richtig, dass dieser Kanon auch aus Opposition gegen die gewaltige Macht Alexandriens, die es im 4. Jahrhundert repräsentierte, erlassen wurde. Er unterschätzt aber, S. 203, den Einfluss der veränderten Stellung von Konstantinopel als Residenz und Reichshauptstadt auf die Rangerhöhung des dortigen Bistums. — [8]) Kattenbusch 84.

sondern erkannte ihm nur eine Rangerhöhung und besondere Ehrenstellung zu[1]). Doch die Entwicklung führte bald dazu, dass den πρεσβεῖα τῆς τιμῆς auch die weitere Macht- und Jurisdiktionsausstattung folgte; denn die vage Fassung des Kanons forderte dazu heraus[2]), und die Ehrenstellung z. B. auf Synoden führte leicht dazu, dass diese in einen wirklichen Vorsitz überging und der jurisdiktionelle Einfluss sich ausbreitete[3]).

Die Zeit von 381 bis zur Synode von Chalcedon (451) reichte hin, um dem Stuhl von Konstantinopel zur Ehrenstellung auch die reale Machtunterlage zu schaffen. Auf der Synode von Chalcedon wurde diese Entwicklung wiederum als rechtlich anerkannt und sanktioniert. Durch den 9. und 17. Kanon wurde dem Bischof von Neu-Rom die Gelegenheit geboten, sich in die Jurisdiktion aller Kirchen des Orients einzumischen, indem ihm die Entscheidung von Streitfällen der sämtlichen orientalischen Obermetropolitenverbände übertragen werden konnte[4]). Am wichtigsten aber ist der Kanon 28 dieser Synode. Schon 381 hatte man den Vorrang des Bischofstuhles von Byzanz damit motiviert, dass es Neu-Rom sei. Damit war auch — entgegen dem historischen Tatbestande — ausgesprochen, warum Rom seine hervorragende Stellung einnahm. Der Kanon 28 der 4. ökumenischen Synode[5]) geht nun noch weiter. Er behauptet ganz unhistorisch, dass die Väter des Nicaenums[6]) dem Stuhl von Rom wegen dessen Stellung als Kaiserstadt seine Vorrechte verliehen habe, und dass aus demselben Grunde die Väter der Synode von Konstantinopel auch die gleichen Vorrechte noch dem Stuhl von Alt-Rom zuerkannt haben[7]). Durch diesen Kanon wurde Konstantinopel zur Spitze der gesamten orientalischen Kirche erhoben, es nahm dieselbe Stellung rechtlich im Orient ein wie Rom im Occident. Im Jahre 395, mit dem Tode des grossen

[1]) Lübeck 211; ich pflichte in der Auffassung Lübeck bei gegenüber Kattenbusch 85, und Hefele, II[2], 18. Hergenröther, Photius I 32 ff. verwickelte sich in Widersprüche. — [2]) Hergenröther, Photius I, 33. — [3]) Kattenbusch 85; Lübeck 217. Einen eingehenden und ausführlichen Nachweis von derartigen Fakten, durch die sie ihre Macht ausdehnten, bietet Hefele II[2], 532 ff. — [4]) Hefele, II[2], 512 ff; Hergenröther, Photius I, 71. — [5]) Hefele II[2]. 527 f; vgl. auch II[2], 543 f; hier wird von dem Resumé berichtet, das die kaiserlichen Vertreter von den Verhandlungen über diesen Kanon gaben. — [6]) Norden, Papsttum und Byzanz, S. 2, Anm. 3, versteht unter dem πατέρες die Väter der Synode von Konstantinopel (381); das ist ein Irrtum: denn diese werden als οἱ ρν (150) bezeichnet; unter den πατέρες sind also die Väter des Nicaenums zu verstehen. — [7]) Vgl. Lübeck 207.

Theodosius, war die römische Weltmonarchie definitiv geteilt worden: es gab jetzt zwei Kaiser, zwei Hauptstädte und nun auch zwei dominierende Sitze der Christenheit. Vorläufig aber gab es noch eine einheitliche Kirche, doch die Beziehungen der beiden Hälften waren schon sehr gelockert. Die alte Vorsteherin des Liebesbundes hatte jetzt fast bloss noch einen Ehrenvorrang vor dem Bischof der neuen Roma [1]).

Da man fälschlich den Vorrang Roms nur auf die politische Stellung der Stadt basierend erklärt hatte, so lag es nahe, dass Konstantinopel Rom auch in kirchlicher Hinsicht zu überflügeln trachten würde, seitdem es nach Untergang des weströmischen Reiches aufgehört hatte, Kaiserstadt zu sein; denn damit fiel ja der Grund für den kirchlichen Vorrang nach byzantinischer Auffassung fort. Es ist daher ganz erklärlich, dass die Päpste, von Leo I. angefangen, fortdauernd Protest gegen diese Kanones erhoben.

Bis zur 4. ökumenischen Synode hatte man ganz allgemein in der Kirche den Vorrang Roms mit der Gründung der dortigen Christengemeinde durch den Apostelfürsten Petrus motiviert [2]). Auch die hervorragendsten Obermetropolitenkirchen des Orients, Antiochien und Alexandrien, welche Konstantinopel aus ihrer Stellung verdrängt hatte, konnten sich rühmen, durch Apostel oder doch wenigstens Apostelschüler gegründet zu sein. Konstantinopel fehlte das Merkmal der Apostolizität. Nur aus politischen Gründen hatte es seine kirchliche Stellung erlangt. Es ist begreiflich, dass es nun seinen Vorrang nicht bloss auf die politischen Verhältnisse, die sich leicht ändern konnten, gegründet wissen wollte. Daher machte man am Ende des 5. und im Anfang des 6. Jahrhunderts für Konstantinopel einen apostolischen Charakter ausfindig. Und zwar soll der Apostel Andreas, der, wie man betonte, der „erstberufene" Apostel [3]), sei, der Gründer der Kirche von Byzanz gewesen sein; er soll den Stachys, einen von den 72 Jüngern, zum ersten Bischof geweiht haben [4]). Als Papst Johann I. im Jahre 525

[1]) Hergenröther, Photius, I. 75. — [2]) Vgl. die Belegstellen bei Lübeck, 208 f. Dass Petrus wirklich in Rom war und wirkte — natürlich nicht 25 Jahre — steht fest; vgl. besonders das Zeugnis des Porphyrius bei Macarius Magnes III, 22, zum ersten Male angeführt bei Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten. Leipzig, 1902. S. 44. — [3]) Matth. 4,18; Marc. 1,16; Joh. 1,40. — [4]) Le Quien, Oriens Christianus I. 195ff; Pichler II, 646f, Hergenröther, Photius I, 5f; Kattenbusch111f.

in Konstantinopel weilte, berief man sich zum ersten Male auf die apostolische Gründung der Kirche. Nun stand Konstantinopel in gleicher Reihe mit den apostolischen Kirchen, seine Macht aber war grösser als die der übrigen ausser Rom. Es fehlte jetzt nur noch der Titel, welcher dieser prävalierenden Stellung einen Ausdruck verlieh. Dieser ward gefunden in dem Titel eines πατριάρχης οἰκουμενικός. Die Untersuchung von Gelzer[1]) hat gezeigt, dass diese Bezeichnung sich schon vor der Zeit Johannes des Fasters (588—595) findet, unter dem der Streit um dieselbe mit Gregor dem Grossen ausbrach[2]). Schon 518 kommt dieser Ausdruck vor, doch die Art seiner Anwendung zeigt, dass er noch früher entstanden war. Kattenbusch[3]) spricht die sehr glaubhafte Vermutung aus, Kaiser Anastasius I. (491—518) habe dem Bischof von Konstantinopel diesen Titel mit einer Spitze gegen Rom verliehen[4]). Gelzer hat ferner darauf aufmerksam gemacht, und Kattenbusch pflichtet ihm mit Recht bei, dass bei dieser Bezeichnung zu unterscheiden sei zwischen Titulatur und Amtsnamen oder Signatur. So hat auch Johann der Faster nicht sich selbst so genannt[5]), sondern er hat sich diesen damals schon üblichen Titel von anderen geben lassen; denn als Amtsbezeichnung ist er erst später nachweisbar. Wir haben jetzt nach dem Sinn dieses Titels zu fragen, und zu untersuchen, in welcher Weise durch diesen Titel die Eintracht der beiden Kirchen gestört werden konnte. Augenblicklich herrscht über den Sinn des Ausdruckes noch keine Einigkeit; es ist kontrovers, ob er die Bedeutung von „Reichspatriarch" oder von episcopus universalis hat[6]). Es ist schwer, bei der fliessenden Bedeutung

[1]) Der Streit um den Titel des ökumenischen Patriarchen. Jahrbücher („Zeitschrift" bei Norden, S. 3, ist ein Versehen!) für prot. Theologie XIII. Jahrgang, Leipzig 1887, S. 549—584. — [2]) Erst auf dem Konzil von Lyon (1274) erhob Rom keinen Einspruch mehr gegen diesen Titel. — [3]) Konfessionskunde, S. 117. — [4]) Damals war das durch das ἑνωτικόν herbeigeführte Schisma des Acacius (984—519), — [5]) Das einzige Aktenstück, wo dies geschieht — Brief des Pelagius, Mansi IX, 600 — ist pseudoisidorische Fälschung. Vgl. Gelzer, Historische Zeitschrift, Neue Folge Bd. 50. S. 574. — [6]) Die Ansichten von Gelzer, Jahrbücher für prot. Theologie Bd. 13, und Hist. Zeitschrift, Bd. 86. N. F. 50, S. 208 f. und von Kattenbusch, S. 113 ff. und im Anhang, S. 553 (hier auch die andere Literatur), stehen sich gegenüber. Vgl. auch Pichler II, 647 ff. — Die Auffassung Kattenbusch, dass der Titel „Reichspatriarch" bedeute, halte ich für wahrscheinlicher. Sie scheint mir besser zum Gedankenkreise des Orients in kirchlichen Dingen zu passen: „Die Griechen verbinden damit nur den Gedanken, einer spezifisch aner-

von οἰκουμενικός eine sichere Entscheidung zu fällen. Doch fasst man diese Bezeichnung auch nur in der Bedeutung von Reichspatriarch, so lag doch die Gefahr nahe, dass ein herrschgewaltiger Patriarch in der Erklärung des οἰκουμενικός sich die weitere universelle Deutung, wie sie Gregor der Grosse und das Abendland gab, zu nutze machte. So bot sich dadurch auf jeden Fall leicht Gelegenheit zu Zwistigkeiten, und die im Titel liegenden Herrschaftsprätensionen boten Rom Anlass zur Unruhe und zu der nicht grundlosen Furcht, dass seine Rechte dadurch beeinträchtigt würden[1]).

§ 3. Geschichte der Entwicklung des Schismas von Justinian bis Photius.

Im Vorausgehenden sind die Momente hervorgehoben, die einer Trennung der orientalischen und occidentalen Kirche förderlich waren. Um aber kein einseitiges Bild zu geben, muss jetzt ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass trotz alledem die Verbindung der beiden Kirchen noch eine rege war, dass die Gemeinsamkeit der politischen und religiösen Interessen gegenüber der Invasion der arianischen Germanen eine versöhnliche Haltung herbeiführte, dass trotz der Hindernisse, die man der Anerkennung der Päpste als obersten Hirten der Kirche entgegenstellte, diese doch noch Einfluss auf den Orient ausübten, in dem sie wenigstens in Glaubenssachen die Entscheidung gaben und so die griechische Kirche im katholischen Glauben erhielten.

Freilich gelang es oft erst nach Überwindung vieler Schwierigkeiten, dem orthodoxen Glauben die Anerkennung zu verschaffen. Und gerade im 6. Jahrhundert, in dem wir mit unserer Betrachtung stehen geblieben waren, hatten die Päpste schwere Kämpfe dieser-

kannten Autorität. Der Anerkennende aber ist der Kaiser und die »kaiserliche« d. h. die Reichskirche. Der ökumenische Patriarch ist der in seiner Stellung speziell als Vertreter der Reichskirche garantierte Patriarch." (Kattenbusch 116).

[1]) Gerade damals, im 6. Jahrhundert, kam Italien wieder unter byzantinische Herrschaft und wurde auch weiterhin als Teil des Reiches betrachtet. als man die Herrscherrechte nicht mehr zur Geltung bringen konnte. Bei dieser Sachlage ist auch die Bedeutung „Reichspatriarch" theoretisch eine Verkürzung der Rechte Roms, besonders wenn man alle Konsequenzen des ausgebildeten politischen Kirchenverfassungsprinzips zog. Aber praktische Bedeutung erlangte dies nicht. Überhaupt ist vor Überschätzung dieses Streites für die Entwicklung des Schismas zu warnen.

halb zu bestehen. Es sei bloss daran erinnert, was für Leiden Papst Vigilius anlässlich des Dreikapitelstreites in Konstantinopel zu erdulden hatte. Nicht mit Unrecht sagt Duchesne,[1]) nachdem er die Drangsale des Vigilius und Pelagius geschildert hat, dass in deren Person auch die römische Kirche eine Demütigung erfuhr.

In dieser Zeit war es auch, dass der Einfluss der römischen Kirche auf die griechische noch mehr gemindert ward, und so der Riss zwischen beiden Kirchen erweitert wurde. Denn die Mitte des 6. Jahrhunderts beherrscht die überragende Persönlichkeit Kaiser Justinians. Unter ihm gelangte der Byzantismus zur vollsten Ausbildung. Er war wirklich, wie er bezeichnet wird, der ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεύς; gegen den Willen des Kaisers dürfe in der Kirche nichts geschehen, erklärte damals der Patriarch Mennas.[2]) Justinian ist der leidenschaftliche Theologe auf dem Throne,[3]) er ist ein papa rè, die vollendete Verkörperung des Cäsaropapismus, der eigentliche Leiter und Gesetzgeber der Kirche seines Reiches.[4])

---

[1]) Vigile et Pélage Étude sur l'histoire de l'Eglise romaine au milieu du VIe siècle. Revue des questions historiques, tome 36. Paris 1884. p. 439. — [2]) Vergl. Gelzer, Hist. Zeitschrift. Bd. 86 (1901) S. 202 f. — [3]) Grisar, Geschichte Roms und der Päpste. Bd. I. 506. — [4]) Es ist nicht möglich, hier näher auf die Stellung und Bedeutung Justinians in religiöser Hinsicht einzugehen. Ich muss mich begnügen, hierfür hinzuweisen auf die Schrift von A. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians. Würzburg 1896, und auf das monumentale Werk des Inhabers des Pariser Lehrstuhls für byzantinische Geschichte, Charles Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle. Paris, Leroux 1901, besonders p. 26 f. und p. 315 - 366 (l'œuvre religieuse de Justinien).. — Es sei auch erwähnt, dass Justinian eine eifrige und gesegnete Missionstätigkeit ausserhalb. der Grenzen seines Reiches entfaltete, eine Tatsache, die bei einem Gesamturteil über seine religiöse Politik gehörige Berücksichtigung verdient. Mit Justinian und seiner Bedeutung nach der kirchlichen Seite befasst sich auch das formschöne Werk von William Holden Hutton, The Church of the sixth century. London, Longmans. 1897. Das Buch, das mit Verwertung der einschlägigen deutschen und englischen Literatur geschrieben ist, gibt im ganzen den Stand der Forschung wieder. Betreffs Justinians wird (S. 16 ff. besonders 27 f.) behauptet, dass, wenn er auch für den Staat viele Rechte in Anspruch nahm, er doch auch der Kirche viel Macht gab; zum Beweise werden die Privilegien, die Justinian der Kirche gab, angeführt; so soll er von dem Vorwurf des Cäsaropapismus möglichst gereinigt werden. Doch das geht nicht an; denn gerade die vom Verfasser angeführten Massnahmen zugunsten der Kirche, zeigen doch, dass von ihm die Entscheidung in kirchlichen Dingen ausging, dass er der summus episcopus der Reichskirche war. Das ist aber Cäsaropapismus. Freilich, an seiner guten Absicht soll nicht gezweifelt werden, und er hat dieses System

Es ist eine alte Erfahrung, dass die Überspannung eines Prinzips eine Gegenströmung zur Folge hat. So trat auch hier die Reaktion gegen den Cäsaropapismus bald ein. Von Afrika aus ward die neue Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat geltend gemacht: Bischof Facundus von Hermione tritt in einer dem Kaiser überreichten Schrift zur Verteidigung der drei Kapitel für die Trennung von Kirche und Staat, der geistlichen und politischen Angelegenheiten ein.[1]) Der Widerspruch ist anfangs vereinzelt, aber er hielt an. Zu betonen ist vor allem, dass in den monotheletischen Streitigkeiten gerade die Anhänger und Freunde des römischen Stuhles und der katholischen Lehre auch die neue Theorie der Kirchenfreiheit vertreten, allen voran der spiritus rector der antikaiserlichen und antimonotheletischen Bewegung, der heilige Maximus.[2]) Dafür traf sie freilich der Vorwurf des Mangels an vaterländischer Gesinnung; und ihre Romfreundlichkeit wirkte fördernd auf das Erwachen des griechischen Nationalgefühls. So erklärt es sich, dass, trotzdem die 6. allgemeine Synode von Konstantinopel (680/81) die kirchliche Einheit wiederhergestellt hatte, die Ergänzungssynode, die Quinisexta (692), eine tiefe Feindschaft gegen Rom verrät, die nur durch das Erwachen des byzantinischen Chauvinismus zu erklären ist. Denn in den (102) Kanones werden disziplinäre Fragen in schroffem Gegensatz und offener, ausdrücklicher Polemik gegen die Lateiner behandelt. An und für sich sind diese rituellen Differenzen ohne Bedeutung und es erscheint sogar kleinlich, sie hervorzuheben. Dass die griechische Kirche überhaupt solchen Wert auf sie legte, erklärt sich daraus, dass sie sich immer mehr als Staatskirche fühlte und daher im Gegensatz zu Rom die Uniformität in der Disziplin betonte. Der griechischen Kirche wurde ihr Ritus nunmehr zu einer magna charta libertatum.[3]) Nur dieser allein sollte Geltung haben. Man möchte sagen, dass die Griechen dadurch, dass sie die Alleinberechtigung ihrer Riten verlangten und die lateinischen bekämpften, sich dafür rächen wollten, dass die römische Kirche sie oft aus der Häresie zum römischen Glauben, dem katholischen, zurückgeführt hatte.

---

ja schon, wenn auch noch nicht ausgebildet, vorgefunden. Vergl. die Rezension von Louis Bréhier, die sich ähnlich über diese These ausspricht und das ganze Werk beurteilt, in der Revue historique. Tome 70. 1899, p. 134 f.)

[1]) Gelzer, Hist. Zeitschrift, 86, S. 204 ff. — [2]) Gelzer a. a. O., S. 215 ff. Zur ganzen Reaktionsbewegung vergl. Schwarzlose, Der Bilderstreit. Gotha, 1890, S. 245 ff. — [3]) Kattenbusch, Konfessionskunde S. 111.

Das neue Jahrhundert sah die Bewegung des Bildersturmes, eine eigenartige Bewegung, die auch in der Geschichte der Entstehung des Schismas eine wichtige Stelle einnimmt. Der Bildersturm[1]) war zunächst eine Reaktion gegen die Missbräuche, die unter dem vom Bild nicht abstrahierenden Volke allmählich eingerissen waren, in seiner tiefsten Wurzel aber ist er die letzte Konsequenz des Arianismus.[2]) — Seine Bedeutung aber erhielt der Bilderstreit erst durch die Verknüpfung mit den Interessen des Kaisers, der eine absolute Militärmonarchie gründen wollte, durch das Hinzutreten des politischen Elementes zum religiösen. Wiederum griff der Kaiser im Bilderstreit in die kirchlichen Angelegenheiten ein, er erklärte für falsch und sündhaft, was jeder Gläubige hochhielt, was die Kirche stets gelehrt. Es ist daher nichts erklärlicher, als dass die romfreundliche Opposition gegen den Cäsaropapismus, deren Spuren wir eben bemerkten, jetzt energischer auftritt und in weiteren Volkskreisen Anklang findet.[3]) So kann man mit Recht den Bilderstreit als einen Kampf der griechischen Kirche um ihre Freiheit bezeichnen. Doch die neue Theorie vom Verhältnis von Staat und Kirche hatte noch nicht tief genug Wurzel gefasst im Herzen des Volkes, die Geschichte, die von gottgeliebten Kaisern als Stützen der Rechtgläubigkeit und Schützern der Kirche zu berichten wusste, die Idee des Staatskirchentums wirkte noch zu mächtig, als dass unter dem Druck der augenblicklichen Lage die frühere Auffassung hätte entwurzelt werden können. — So kam es, dass sich zwar der Bilderkult siegreich behauptete: die Kaiserinnen Irene und dann wieder Theodora stellten denselben wieder her; dass aber der Kampf um die Freiheit missglückte. Denn durch die Hülfe des Staates, durch die Verdienste jener

[1]) Für den Bildersturm haben neue Gesichtspunkte aufgestellt, bezw. durchgeführt Harnack, Dogmengeschichte II[3], 42 ff. und 452 ff., und die Monographie von Schwarzlose, Der Bilderstreit, Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit. Gotha 1890. — Die Bezeichnung der Bilderlehre als Eigenart der griechischen Kirche trifft in der Ausschliesslichkeit nicht zu. Der Ursprung des Bilderstreites liegt tiefer. Dass der Bilderstreit ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Freiheit war, ist richtig. Dieser Gesichtspunkt kommt für uns hauptsächlich in Betracht. Schwarzloses Arbeit ist daher nicht ohne Widerspruch aufgenommen worden, namentlich bezüglich des Stichwortes „Eigenart". Vergl. z. B. F. X. Kraus in Gött. Gel. Anzeigen 1893, S. 422 ff. — [2]) Vergl. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 4. Aufl. 1896. S. 281. — [3]) Vergl. die Nachweise bei Gelzer a. a. O. 223 und Schwarzlose 253 ff.

beiden Kaiserinnen wurden die Wirren beigelegt. Konnte unter diesen Umständen jene Theorie durchgeführt werden, die eine Emanzipation der Kirche von der staatlichen Gewalt erstrebte? So blieb die Kirche abhängig von der Staatsgewalt, der Patriarch war auch weiterhin ein abhängiger Hofbischof. — Durch den missglückten Kampf um die Freiheit ward das Verhältnis zur römischen Kirche ungünstig beeinflusst. Denn gerade die eifrigsten Verfechter des Prinzips der Freiheit der Kirche, wie der grosse Abt Theodor von Studion,[1]) hatten sich aufs energischste für den Primat Petri ausgesprochen[2]) und für diese Auffassung gekämpft: nun waren sie mit ihrer Theorie nicht durchgedrungen. Es kommt noch hinzu, dass zu Beginn des Bilderstreites, als Gregor II. und Gregor III. sich dem Kaiser nicht gefügig gezeigt hatten, dieser nicht nur die einträglichsten Patrimonien des päpstlichen Stuhles in Calabrien und Sizilien konfizierte,[3]) sondern auch diese und die illyrischen Provinzen aus dem Verband des Patriarchats Rom riss und der Jurisdiktion der Patriarchen von Konstantinopel unterstellte. Vergebens waren die Proteste und Reklamationen der Päpste hiergegen.

Der Bildersturm hat noch in anderer Weise das Schisma befördert.[4]) — In den Kämpfen gegen die Häresien, welche die orientalische Kirche erschütterten, hatten die Päpste sich stets auf das Abendland stützen können. Hier hatte sich, besonders in Italien, in steigendem Masse eine Animosität gegen die so oft häretischen Kaiser von Byzanz geltend gemacht.[5]) Unter Philippicus Bardanes (711—13) beschloss das römische Volk, von einem häretischen Kaiser keine Münzen und keine Edikte anzunehmen,[6]) und im Bilderstreit wollte es sogar einen Gegenkaiser erheben und nach Konstantinopel führen.[7]) Wenn es schon so weit war, war dann

[1]) Vergl. über ihn: Schneider, der hl. Theodor von Studion. Sein Leben und sein Wirken. Kirchengeschichtliche Studien von Knöpfler, Schrörs, Sdralek V, 3. 1900. — [2]) Seit der Synode von 680 datiert der enge Bund der Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit in Byzanz mit Rom. Vergl. Gelzer a. a. O. 222. — [3]) Hergenröther, Photius I. 237. Schwarzlose, Die Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaates. Dissertation. Berlin 1881. S. 128. — [4]) Vergl. zum folgenden Hubert, Étude sur la formation des États de l'Eglise. Les papes Grégoire II., Grégoire III., Zacharie et Étienne et leurs relations avec les empereurs iconoclastes. Revue historique, tome 69 (1889) p. 1—40 et 241—272. — [5]) Vergl. die eingehenden Nachweise bei A. Kleinclausz, l'empire carolingien, ses origines et ses transformations. Paris, 1902. p. 90 ff. — [6]) Kleinclausz 106 nach dem liber Pontificatis. — [7]) Kleinclausz 107. — Kleinclausz 108 f. Hier besonders von dem freundschaftlichen Verhältnis Gregors des Grossen zu den Franken.

der Gedanke noch allzu fern, das Abendland, das doch nur noch nominell zum byzantinischen Kaiserreich gehörte, aus diesem Verband herauszulösen und das Kaisertum einem anderen Volk zu übertragen, das, selbst im Abendland wohnend, auch die Interessen desselben, seinen Schutz wirksam wahrzunehmen imstande war, das im Gegensatz zu dem häretisch dastehenden Byzanz treu und fest im Glauben hielt und dem obersten Hirten der abendländischen Kirche, dem Bischof von Rom, seine ihm gebührende Stellung beliess?

Es war ein Ereignis von immenser Tragweite, dass die Franken, als sie das Christentum annahmen, sich nicht wie die andern Germanen dem arianischen, sondern gleich dem römisch-katholischen zuwandten. Daher kommt es, dass die Päpste im ganzen in sehr guten Beziehungen mit den fränkischen Königen lebten. Aber andererseits hatten sich die Päpste immer noch treu gegenüber dem byzantinischen Kaiser gezeigt: als die Römer, wie eben erwähnt, nach dem Bilderverbot Leo des Isauriers einen anderen Kaiser nach Konstantinopel zu führen gedachten, hinderte Gregor II. die Ausführung dieses Entschlusses.[1]) Er hoffte noch immer auf eine Bekehrung des Fürsten. — Da war es bedeutungsvoll, dass zur selben Zeit, als der Bildersturm noch fortdauerte und der Gegensatz zwischen Rom und Byzanz sehr scharf geworden war, das Papsttum auch von den Lombarden bedrängt wurde. In dieser Kalamität, als Hilfe von Byzanz nicht zu erwarten war,[2]) knüpfte zuerst Gregor III. mit Karl Matell Unterhandlungen an, um von ihm Schutz von den Langobarden zu erlangen.[3]) Und wenn auch diese Verhandlungen aus Gründen, die in der Person und Politik Karl Matells lagen,[4]) nicht zum Ziele führten, so ward damals doch die Politik der Päpste inauguriert, die mit dem Akt vom Weihnachtsfeste des Jahres 800 ihre Vollendung erfuhr. Zunächst war, wie gesagt, es nur die Absicht Gregor III. gewesen, Hilfe gegen die Langobarden zu erhalten, und auch die Reise Stephan II. ins Frankenreich (754) hat nur diesen Zweck, ein Schutzverhältnis zwischen Rom und Frankreich herzustellen. Aber

[1]) Kleinclausz 114 nach dem liber Pontificatis. — [2]) Im Gegenteil: Leo III. gedachte Italien mit einer starken Flotte zu züchtigen; doch diese scheiterte Vgl. Hergenröther, Photius I. 236. — [3]) Kleinclausz 111. Der Verfasser betont mit Recht gegenüber anderen Historikern, dass es sich damals noch nicht um völlige Loslösung von Byzanz und Übertragung der kaiserlichen Würde auf die Franken handelte. — [4]) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, I² (1898) S. 495 ff.

das enge Band beider, das einen entscheidenden Einfluss auf die kirchliche und staatliche Entwicklung des Abendlandes ausüben und nicht ohne Rückwirkung auf den Orient bleiben sollte, war damit geknüpft. Zwischen der Scylla des Zornes der Griechenkaiser und der Charybdis der Begehrlichkeit der Langobardenkönige war das Schifflein Petri glücklich hindurchgesteuert: Die Freundschaft der Frankenherrscher ward für die Päpste der Nothafen, in dem sie Schutz gegen alle Stürme und Gefahren finden konnten. (R. Schwemer, Papsttum und Kaisertum. Universalhistorische Skizzen. [Stuttgart, Cotta 1899]. S. 34.) Infolge der engen Verbindung beider geschah es bald, dass der Frankenkönig Pipin Gebiete Italiens, die nominell zum byzantinischen Reiche gehörten, und auf die die byzantinischen Kaiser ihre Ansprüche nicht aufgegeben hatten, dem päpstlichen Stuhle als souveränen Besitz gab und selbst die Pflicht übernahm, die römische Kirche zu schützen.[1])

Trotzdem war das politische Schisma noch nicht vollendet: die päpstliche Kanzlei behielt noch die bisherigen Gepflogenheiten im Verkehr mit Byzanz bei, Konstantinopel galt noch als Hauptstadt, man zählte noch nach den Jahren der Kaiser[2]). Diese Tatsachen zeigen, dass die Lage noch nicht geklärt war und die weitere Entwicklung erst eine klare Auseinandersetzung herbeiführen musste. Diese hier im einzelnen zu verfolgen, ist, so interessant es wäre, nicht angängig[3]); bloss auf den Abschluss dieser Entwicklung müssen wir noch einen kurzen Blick werfen.

Karl der Grosse hatte schon nach kurzer Regierungszeit eine Machtstellung errungen, wie sie vorher kein Kaiser des weströmischen Reiches besessen hatte. Er war auch im Besitze Roms, das sein altes Ansehen bewahrt hatte, Roms, der Hauptstadt der Welt, des goldenen, kaiserlichen Roms[4]). Den Augen des Abendlandes erschien er als dominus terrae; einen neuen Constantin nannte ihn Hadrian[5]).

Im Orient sah zu gleicher Zeit die erstaunte Mitwelt zum ersten Male ein ungewohntes Schauspiel: eine Frau waltete in Byzanz des Kaiseramtes. Zwar hatten schon früher Frauen faktisch die Herrschaft in den Händen gehabt, aber niemals war das Frauenregiment so unverhüllt gewesen. Jetzt aber herrschte, nach

[1]) Kleinclausz 127 ff. — [2]) Vgl. die Belege bei Kleinclausz 133. — [3]) Es sei daher auf die ausführliche Darlegung bei Kleinclausz 139 ff. verwiesen. — [4]) Dies sind zeitgenössische Bezeichnungen, vgl. Kleinclausz 152. — [5]) Kleinclausz 168.

Beseitigung ihres Sohnes (794), Irene, ohne einen Gemahl, einen Bruder zur Seite zu haben: sie führte den Vorsitz im Rat und erschien allein im kaiserlichen Gewande[1]). Das erschien so ungeheuerlich, dass das Abendland meinte, das Kaisertum sei erledigt[2]). War aber dies der Fall, wer anders sollte nun die Kaiserkrone tragen als Carolus, rex Francorum, Gallias, Germaniam, Italiamque regens[3])? Alcuin ward nicht müde, immer wieder diesen Gedanken in deutlich erkennbarer Form auszusprechen, und andere taten das Gleiche.

Am Weihnachtsfeste des Jahres 800 setzte Leo III. Karl die Kaiserkrone aufs Haupt unter den jubelnden Zurufen der Römer. Nach den neuesten Forschungen[4]) erscheint dieser Akt nicht mehr als das von langer Hand vorbereitete Werk raffinierter päpstlicher Politik. Wir haben es vielmehr mit der Proklamation des Kaisers durch das nach altem, noch lebendigem Recht hierzu befugte römische Volk zu tun, zu der dann die Krönung durch den Papst kommt. Diese ist von geringerer Bedeutung. Sie fand statt, weil auch in Byzanz die Kaiser sich durch die Patriarchen krönen liessen, einmal (526) hatte sogar ein Papst, Johann I., den schon von dem Patriarchen gekrönten Kaiser Justin I. zum zweiten Male gekrönt[5]).

Durch die Kaiserkrönung wurde Karl Herr des gesamten alten römischen Reiches; denn daran, dass zwei Kaiserreiche neben einander existieren könnten, dachte niemand. Ihm blieb es also überlassen, sich mit Byzanz auseinanderzusetzen. Er tat das schliesslich[6]) in der Weise, dass er den Frieden mit Byzanz anstrebte, damit durch ein Bruderregiment die höhere Einheit der beiden selbständig regierten Reiche gewahrt werde.[7]) Ein Reich, zwei Kaiser, brüderlich gesinnt, das Papsttum als Mittler zwischen beiden, das sind die Elemente der politischen Konzeption Karls des Grossen.[8])

Es leuchtet ein, dass dieser Zustand nur solange bestehen konnte, als die Faktoren, auf denen er fundiert war, vorhanden

[1]) Kleinclausz 175. — [2]) Quia iam tunc cessabat de parte Graecorum nomen imperatoris, et femineum imperium apud se habebant. Ann. lauresham. M. G. SS. I, 38. — [3]) So im Anfang der libri Carolini; Migne, P. L. XCVIII col. 999. — [4]) Wilhelm Sickel die Kaiserwahl Karls des Grossen. Eine rechtsgeschichtliche Erörterung. MJÖG. XX (1899) S. 1 ff. und Kleinclausz 192 ff. — [5]) Kleinclausz 194. — [6]) Die anfangs geplante Heirat mit Irene kam nicht zustande, da diese 802 gestürzt wurde. — [7]) Gasquet 285 ff. und 297 ff. Kleinclausz 200 ff. — [8]) Gasquet 312.

waren, d. h. solange, als die seit kurzem bestehende kirchliche Einheit fortdauerte und die Furcht vor der Franken Macht die Byzantiner von einem Bruche mit diesen zurückhielt. Sehr bald schwanden nun diese Faktoren. Nicht lange, so durchbrauste ein neuer Bildersturm das byzantinische Reich und störte die kirchliche Eintracht. Und nur wenig später war das Kaiserreich im Westen zu einem geographischen Begriff herabgesunken. Sofort erwachten wieder die alten Prätensionen der byzantinischen Kaiser, sie dachten nicht mehr daran, den Kaiser des Westens als ebenbürtigen Bruder anzusehen.[1]) Fragen wir uns jetzt nach der Bedeutung dieser weltgeschichtlichen Ereignisse für die Entwicklung des Schismas, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Stellung der Päpste zu den Franken das Verhältnis zu Byzanz ungünstig beeinflusste. Dadurch, dass der Papst sich an Stelle des Kaisers von Byzanz einen anderen Schutzherrn erkor und sich vom byzantinischen Reichsverbande loslöste, wurden die Byzantiner aufs heftigste erbittert. Das politische Schisma schien tatsächlich eine Zeit lang auch das religiöse herbeiführen zu wollen. Bei dem Sturz der Kaiserin Irene kann man diese Tendenz deutlich erkennen. Denn der Anstifter ihrer Absetzung und ihr Nachfolger war ein Haupt der Ikonoklasten und Rom feindlich gesinnt. Dieser, Nikephorus mit Namen, erneuerte sofort den Bildersturm und verbot sofort jeden Verkehr mit Rom, weil es sich ganz von der orientalischen Kirche losgerissen habe.[2]) — Doch später besserte sich das Verhältnis wieder etwas, und Rom hatte die Genugtuung, bei der endgültigen Beilegung des erneuten Bilderstreites seinen Einfluss aufs neue auch in der orientalischen Kirche geltend machen zu können.

§ 4. Photius. — Die Entwicklung des Schismas im 9. und 10. Jahrhundert.

Der Konflikt der beiden Kirchen war, wie wir zuletzt sahen, wieder latent geworden. Aber der Gegensatz beider bestand mit unverminderter Schärfe fort. Ein geringer Anlass reichte daher hin, den Konflikt wieder offen ausbrechen zu lassen.

Der fromme Patriarch Ignatius war 857 von dem Kaiser Michael III. und dessen schändlichem Oheim Bardas gestürzt worden. Bardas erhob nun auf den Stuhl von Konstantinopel den hochbegabten, hochgebildeten, hochfahrenden Photius, der noch Laie war.[3])

[1]) Gasquet 313 f. — [2]) Hergenröther, Photius I 268 ff. Norden 5. — [3]) Vergl. hierfür und zum folgenden Hergenröther, Photius I 278 ff.

Sein Patriarchat sollte von epochemachender Bedeutung in der Geschichte der kirchlichen Trennung werden und den Riss zwischen beiden Kirchen verhängnisvoll erweitern.

Die Erhebung des Photius war völlig unkanonisch, denn einmal war der Patriarchenstuhl de iure nicht vakant, da Ignatius weder resigniert hatte, noch durch einen kanonischen Prozess entsetzt war; ferner ward sie ohne Innehaltung der vorgeschriebenen Interstitien vorgenommen, dazu noch von einem suspendierten und nicht zuständigen Bischof. Photius wandte sich nach Rom um Anerkennung, durch diese glaubte er den Widerspruch, den er teilweise fand, beseitigen zu können.

Es war nun bedeutungsvoll, dass damals Petri Stuhl der grosse Nikolaus I. (858—867) einnahm, der bedeutendste Papst zwischen Gregor I. und Gregor VII. In ihm erblickt man den charakteristischen Repräsentanten des Abendlandes, wie Photius den des Orients darstellt. Kein Wunder, dass sie, zumal unter den obwaltenden Umständen, an einander gerieten.

Nicolaus verweigerte dem Photius die Anerkennung und setzte ihn später sogar ab. Photius aber war weit entfernt, sich zu fügen, er befestigte sich vielmehr immer mehr in seiner Stellung.

866 kamen Gesandte der von Byzanz aus zum Christentum bekehrten Bulgaren nach Rom, um den Anschluss an die römische Kirche und die Organisation der bulgarischen Kirche zu erreichen. Dass dieses Land sich dem kirchlichen und politischen Einfluss von Byzanz entziehen wollte, erregte den höchsten Zorn des Photius. Jetzt bot sich ihm Gelegenheit, seine persönliche Angelegenheit zur Sache der gesamten orientalischen Kirche zu machen. Er tat dies in einer Enkyklika an die Patriarchen des Ostens[1]) mit einem Geschick, das seine Grösse verrät, und das zeigt, dass er, „in seinen kirchlichen Tendenzen das Kind seiner Zeit", „ein Spross der griechischen Selbstgefälligkeit", doch auch Herr über seine Zeit war.[2]) Er verstand es nämlich, den Zündstoff, der schon vorhanden war, in helle Flammen zu setzen. Darin liegt, abgesehen von seiner Gelehrsamkeit, die Grösse dieses Mannes, dass er die schlummernden Gegensätze zum Bewusstsein brachte und sie so zu geschichtlich wirksamen Faktoren machte, dass er denselben einen

[1]) Hergenröther, Photius I. 642 ff. — [2]) Vgl. hierzu und zur Charakteristik des Photius die vorzüglichen Ausführungen Ehrhards bei Krumbacher, Geschichte der byz. Literatur. 2. Aufl., S. 73 f.

begrifflichen Ausdruck gab und sie in Schlagworte fasste. Er warf dem „barbarischen“ Abendlande, wie er es mit dem herkömmlichen Griechenstolz nannte, Abweichungen vom griechischen Ritus vor. Vor allem aber bezichtigte er den Papst und mit ihm das Abendland der Häresie, indem sie durch Einfügung des filioque in das Symbol dieses und den Glauben verfälschten.[1]) Damit hat Photius dem Schisma die begriffliche und dogmatische Grundlage gegeben, indem er die Konsequenz aus der verschiedenen dogmengeschichtlichen Entwicklung des Morgen- und Abendlandes zog. Von nun an ist der Streit um das filioque für die ganze spätere Geschichte des Schismas und für die Unionsverhandlungen von grösster Bedeutung.

Hatte Photius so gezeigt, dass in Glaube und Sitte Orient und Occident getrennt seien, so ist es nicht auffällig, dass er auch den Primat Roms leugnete. Er begründete dies damit, dass die Verlegung des Kaisersitzes auch die Verlegung des Primates bedingt habe. Es war, wie Norden[2]) sagt, eine konstantinische Schenkung in byzantinischer Deutung. Wenn sich nun Photius ebenfalls den Titel eines ökumenischen Patriarchen beilegte, so kann hier kein Zweifel obwalten, wie dieses Prädikat gemeint war: er wollte der einzige Patriarch, der patriarcha universalis im Sinne des Abendlandes sein. Seine Stellung gab ihm den Mut, auf einer Pseudosynode Nicolaus I. abzusetzen. Zwar feierte Rom nochmals einen glänzenden Sieg über Konstantinopel. Auf der 8. ökumenischen Synode von 869/70 konnte der Papst, begünstigt durch den Sturz Michaels und den neuen romfreundlichen Kaiser Basilius I., Photius seiner Würde entsetzen und den gestürzten Ignatius wieder einsetzen. So ward die kirchliche Einheit wieder hergestellt. Wenn damals zuerst auch der Papst dem Patriarchen von Konstantinopel den Rang gleich nach Rom zugestand, so tat er klug daran; denn einmal gebührte ihm jetzt nach den faktischen Machtverhältnissen diese Stelle, dann aber kam er dadurch der Meinung des Orients entgegen und räumte diesen Streitpunkt aus dem Wege.

Nicht lange sollte der Triumph Roms dauern. Bald zeigte sich, dass der Riss zwischen beiden Kirchen tiefer war, als dass er so leicht hätte überbrückt werden können. Bald nach Beendi-

---

[1]) Wenn Norden (S. 8) sagt: man sang bereits das Symbol mit dem Zusatz des filioque, so ist dies in dieser allgemeinen Form nicht richtig: in Rom ward es erst unter Heinrich II. und Benedict VIII. gesungen. Vgl. Hergenröther Photius I. 705 ff. — [2]) S. 9.

gung der allgemeinen Synode ward gegen den Widerspruch der päpstlichen Legaten in einer Versammlung von Vertretern der Patriarchalstühle die Frage, ob Bulgarien in kirchlicher Hinsicht Rom oder Konstantinopel unterstellt sein sollte, zu Gunsten von letzterem entschieden. Massgebend war hierbei die im Orient herrschende, vom Occident aber stets bekämpfte Auffassung, dass die kirchliche Einteilung sich nach der politischen zu richten habe. Denn politisch hatte Bulgarien einst zum oströmischen Reich gehört, während Rom sich durch seine Stellung den Franken gegenüber der Herrschaft der griechischen Kaiser entzogen hatte. Es ist interessant, dass auch der Patriarch Ignatius, der eben erst durch Rom wieder eingesetzt worden war, diese Losreissung des Bulgarenlandes aus dem römischen Patriarchalverbande billigte.

So war der Sieg Roms, den es durch die Absetzung des Photius errungen, durch diese schwere Niederlage und den Verlust der Jurisdiktion über so weite Gebiete wieder wett gemacht. Dazu kommt noch, dass auch der Sieg nicht lange Bestand hatte; denn Photius bestieg bald danach von neuem den Patriarchenstuhl, er hielt nun 879 ebenfalls in Konstantinopel eine Synode ab, welche die 10 Jahre vorher gehaltene völlig beseitigte, und sogar im Orient teilweise an Stelle jener ökumenische Geltung erlangte.[1]) Alle Proteste der Päpste waren vergebens, und es war von geringer Bedeutung, dass Photius zum zweiten Male aus politischen Gründen bald nach dem Regierungsantritt Leo VI. (886) abgesetzt wurde.

Denn das Ansehen des Photius blieb in der griechischen Kirche ungebrochen, und seine Bedeutung für das Schisma ward dadurch nicht verringert: als dauerndes Werk des Photius blieb bestehen, dass die Erinnerung an den Kampf fortdauerte, und dass seine vielverbreiteten Schriften erstmalig die Formulierung der Angriffe auf die Lateiner in dogmatischer, ritueller und liturgischer Hinsicht enthielten. Das letztere hat umsomehr Bedeutung, als seit der Zeit des Photius die griechische Kirche fast keinen Fortschritt mehr gemacht hat. Auf dem Standpunkte der 7. allgemeinen Synode vom Jahre 680, der Quinisexta, des Jahres 842, in dem der Bilderstreit ein Ende fand, ist sie stehen geblieben bis auf den heutigen Tag. Zum Beweis dessen sei hingewiesen auf das Synodalschreiben des ökumenischen Patriarchen Anthimus,[2]) welches

[1]) Hergenröther, Photius 379 ff und 539 ff. — [2]) Es ist gedruckt in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια vom 29. September (11. Oktober) 1895. Vgl. Duchesne, Églises séparées p. 60.

dieser als Antwort auf die Bulle Praeclara Leos XIII. vom 20. Juni 1894 erliess: in diesem wird die orthodoxe Kirche als die Kirche der 7 ökumenischen Konzilien bezeichnet.

Das grosse Fest vom ersten Fastensonntag (19. Februar) 842, mit dem der Bilderkult definitiv und formell wieder hergestellt worden war, und das alljährlich als πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας weiterhin gefeiert wurde, dieses erste „Fest der Orthodoxie" ist also gleichsam der feierliche Gottesdienst, mit den die dogmengeschichtliche und kirchliche Fortbildung der griechischen Kirche abgeschlossen wurde.

In die Folgezeit fällt der Niedergang der christlichen Kultur des Abendlandes und eine der schattenreichsten und unerfreulichsten Perioden in der Geschichte des Papsttums. Wenn trotzdem und trotz der durch Photius geschaffenen Lage dem Papsttum noch eine Einmischung in die byzantinischen Verhältnisse und ein Einfluss auf die orientalische Kirche möglich war, so führt Norden[1]) dies mit Recht auf den Verfall der Kaisergewalt im Occident zurück. Denn die dadurch herbeigeführte Änderung in der Stellung des Papsttums betrachtete man als eine „Befreiung". „Was man bei einem von Kaisern des Occidents beherrschten römischen Priestertum vermieden hätte: seine Entscheidung anzurufen, das scheute man sich nicht zu tun bei einem Papsttum, das sich in den Händen des römischen Lokaladels befand.[2])"

Norden weist richtig darauf hin,[3]) dass diese Einmischung in Angelegenheiten bedenklicher Natur geschah. Aber er hat nicht betont, welcher Schaden daraus für die kirchliche Einheit erwuchs. Wir sahen, wie im Bilderstreit und während des Schismas des Photius der Papst sich auf eine mächtige religiöse Partei in Konstantinopel stützen konnte und mit deren Hilfe Erfolge erzielte. Durch die Rolle, welche die Päpste im 10. Jahrhundert bei dem Eingreifen in byzantinische Verhältnisse spielten, mussten sie notwendig in der Achtung dieser Partei sinken. Die Verbindung beider löste sich, die romfreundliche Partei in Ostrom schwand, und die Folge davon liegt im Schisma des Jahres 1054 zu Tage.

Kaiser Leo VI., der selbst die dritte Ehe durch ein Gesetz verboten hatte, hatte schon längst durch sein unmoralisches Leben Anstoss erregt; als er aber sogar aus dynastischen Gründen eine vierte Ehe einging, war die Aufregung in Konstantinopel gross,

---

[1]) S. 12. — [2]) Norden S. 12. — [3]) ebenda.

und besonders der fromme Patriarch Nicolaus Mysticus erhob dagegen Einspruch. Der Kaiser wandte sich nach Rom, und päpstliche Legaten, denen nur das in diesem Punkte mildere römische Eherecht bekannt war, gaben dem Kaiser recht. Durch diesen Entscheid wurden die kirchlichen Kreise natürlich sehr erbittert. So konnte auch der vom Kaiser dieserhalb entsetzte Patriarch nicht lange danach seinen Stuhl wieder besteigen, und Rom musste sich damit begnügen, dass er den absolut ablehnenden Standpunkt gegenüber einer vierten Ehe aufgab.[1])

Was sollten sich aber erst die kirchlichen Kreise des Orients denken, als 933 Legaten des Papstes Johann XI., der unter dem Einfluss seines mit Byzanz befreundeten Bruders Alberich, des damaligen Herrn von Rom, stand, den 16 jährigen Sohn des Kaisers, Theophylact, feierlich auf den Stuhl von Konstantinopel inthronisierten?[2]) Dass der Papst zu einer solchen dem Kirchenrecht Hohn sprechenden Erhebung die Hand bot, zumal zur Erhebung eines so elenden Menschen, wie es dieser Theophylact war, musste natürlich das Ansehen des Papsttums schädigen;[3]) es rief auch den Protest der byzantinischen Kanonisten hervor, welche nun das Recht des Papstes auf Einmischung in die Patriarchenwahl bestritten.[4])

Damals soll nach dem Bericht Liutprands von Cremona[5]) der Papst eingewilligt haben, dass der Patriarch von Konstantinopel auch ohne päpstliche Erlaubnis das Pallium tragen dürfe. Schon Hergenröther[6]) hielt diese Nachricht für einen Irrtum und Norden[7]) schliesst sich dem an. Aber beide stimmen darin überein, dass ein wahrer Kern dem Bericht zu Grunde liege.[8]) Norden sieht diesen in einer finanziellen Transaktion zwischen Kaiser Romanus und Alberich, eine Übertragung von päpstlichen Rechten auf die Patriarchen von Konstantinopel betreffend. Den Bericht des Liutprand erklärt er überzeugend dahin, dass dieser in Konstantinopel sah, wie der byzantinische Episkopat ohne weiteres das Pallium

[1]) Vgl. Hergenröther Photius III. 655 ff. und 693 f. — [2]) Der Patriarch musste erst durch schändliche Intriguen zur Resignation gebracht werden. — [3]) Hergenröther, Photius III. 705 f., Pichler 209 ff. — [4]) Duchesne, Églises séparées, p. 220 f. — [5]) M. G. SS. III, 361. — [6]) Photius III., 706. — [7]) S. 13. [8]) Dass der Papst gar nicht das Recht der Palliumverleihung im Orient hatte, zeigt Pertsch, tractatio canonica de origine, usu et auctoritate Pallii archiepiscopalis. Helmstadii 1754, p. 111 und 117 ff. Die Dissertation des Grafen von Hacke, Die Palliumverleihungen bis 1143, Göttingen, 1898, enthält für unsere Frage nichts.

trug und glaubte, diesen Gebrauch als usurpiert nachweisen zu müssen.

Doch sei dem, wie es wolle: jedenfalls hat diese Angelegenheit nur geringe Bedeutung bei dem Umschwung, der nun bald eintrat.

§ 5. Michael Kerularios. — Vorgeschichte und Geschichte des definitiven Schismas vom Jahre 1054.

Unsere Wanderung durch die Geschichte der Entwicklung des Schismas führt uns jetzt zum Schisma des Kerularios, das ein dauerndes werden sollte. Bis auf Norden hat man diese Kirchentrennung auf persönliche Motive des byzantinischen Patriarchen, seinen Hochmut und seine besondere Abneigung gegen die römischen Sitten zurückgeführt. Norden selbst sucht die Wurzeln dieses Ereignisses tief unter dem Boden persönlicher Antriebe. Er findet, dass die Trennung durch zwei Momente herbeigeführt wurde, durch die Wiedergeburt der abendländischen Kirche unter dem Impuls der Clunyschen Reformideen, und durch das endgültig siegreiche Vordringen occidentaler Gewalten im byzantinischen Unteritalien.[1] — Diese Aufstellung Nordens verdient unsere volle Beachtung, ist aber unseres Erachtens nicht völlig richtig. Es wird daher nicht überflüssig sein, etwas genauer auf dieses Schisma einzugehen. Hierbei wird neben der Ansicht Nordens vor allem die erste umfassende Monographie über dieses Schisma von Bréhier,[2] die Norden nicht verwertet hat, Berücksichtigung finden.

Wie gewöhnlich in der Welt so ging es auch bei diesem Schisma: die Zeitgenossen hatten kein Verständnis für dieses Ereignis. Die griechischen Quellen erwähnen es gar nicht, abgesehen von Michael Psellos, der in seiner Leichenrede auf Kerularios kurz auf dasselbe zu sprechen kommt; aber auch er führt den Bruch mit Rom nur als Beweis für die Orthodoxie des Dahingeschiedenen, nicht als bedeutendstes zeitgeschichtliches Ereignis an, ja er sagt sogar ausdrücklich, dass man dieser Sache keinen Wert beilegte.[3] Und wenn die abendländischen Berichte manches erzählen von Bruch, von der Abreise der päpstlichen Legaten usw., so geht doch auch ihnen jedes Verständnis für die Tragweite dieses Ereignisses ab. Sie meinen besten Falles, eine Trennung zu erleben, die,

[1]) Norden, Papsttum und Byzanz, S. 16. — [2]) Le schisme oriental du XIe siècle. Paris, Leroux. 1899. — [3]) Vgl. Bréhier, XVIII—XXII.

durch Kerularios verschuldet, auch mit ihm ein Ende nehmen würde, wie schon so oft vorher.[1]) — Die Nachwelt, die sah, dass das Schisma ein dauerndes geworden, dachte anders, sie erkannte seine Bedeutung und schrieb die Schuld an demselben Michael Kerularios zu. Dass aber Norden die Ansicht, welche das Schisma allein aus der persönlichen Veranlagung des Kerularios erklärte, als oberflächlich ablehnte, ist ein grosses Verdienst. Wir müssen tatsächlich tiefer hinabsteigen. Aus unserer bisherigen Betrachtung ergibt sich schon, dass wir in dem Schisma von 1054 das letzte Glied in der Kette einer langen Entwicklung zu sehen haben, die, wie Ehrhard[2]) richtig sagt, in letzter Linie nicht das Werk einzelner Personen, sondern einer Reihe von Kulturfaktoren war, deren Neutralisierung eine Summe von geistiger Kraft und einen Höhegrad wahren Verständnisses für die Bedürfnisse der Kirche erfordert hätte, die damals weder im Orient noch im Occident vorhanden war.

Es wäre ein Irrtum anzunehmen, dass in der Zeit vom Schisma des Photius bis 1054 — um einen Ausdruck des Unionspatriarchen Johannes Bekkos zu gebrauchen — tiefer Friede zwischen beiden Kirchen herrschte. Wir haben schon oben für die Zeit bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts dargetan, dass die Verhältnisse tatsächlich anders lagen.

Im Jahre 963 setzte der Papst dem deutschen König Otto die römische Kaiserkrone aufs Haupt, der Papst ging damit wiederum wie durch seine frühere Stellung zum Frankenreich, eine Verbindung mit einer abendländischen Macht ein, welche Byzanz als Rivalin erschien. Dass von der Feindschaft, welche die neuen Imperatoren traf, auch der Papst nicht verschont blieb, liegt auf der Hand. Die Feindseligkeiten gegen denselben äusserten sich jetzt wieder in ähnlicher Weise wie früher. 968 wurde in den griechischen Provinzen Apulien und Calabrien der lateinische Ritus verboten und der griechische eingeführt, der Bischof von Otranto wurde zum griechischen Erzbischof und Metropoliten von Apulien erhoben. Es war dies eine Massregel, zugleich gegen das Papsttum und das nach Unteritalien vordringende Kaisertum gerichtet.[3])

Dass auch von römischer Seite die Beziehungen zu Byzanz noch kühler geworden waren, ist sehr gut aus dem Umstand zu ersehen, dass die päpstliche Kanzlei eine Änderung in der Titula-

---

[1]) Bréhier XXIII ff. — [2]) Die orientalische Kirchenfrage, S. 19. — [3]) Norden 15; Bréhier 10 f.

tur des oströmischen Kaisers eintreten liess: Johann XIII. nannte den Nachfolger des Constantin und Theodosius auf dem Thron von Neu-Rom nicht mehr „römischer Kaiser" sondern „Kaiser der Griechen".[1]) Der Zorn der Griechen darüber war so gross, dass sie die Gesandten ins Gefängnis warfen.[2]) Wenn sich für die Folgezeit keine grösseren Differenzen nachweisen lassen,[3]) so war der Gegensatz doch nicht abgeschwächt worden. Das an Papst Johann XIX. gestellte Verlangen um Bewilligung des Titels eines ökumenischen Patriarchen zeigt uns, dass die Ansprüche Konstantinopels seit Photius sich nicht verringert hatten. Johann XIX. persönlich hätte nachgegeben, aber hier wirkte zum ersten Male die Reformbewegung, die von Cluny ausging, in die Beziehungen der orientalen und occidentalen Kirche ein. Die Männer der Reform, die den Gedanken einer universalen Stellung Roms in der Kirche aufs schärfste betonten,[4]) allen voran Abt Wilhelm von Dijon wusste diese Konzession zu hintertreiben.[5])

Norden schreibt mit Recht den Clunyschen Reformideen einen Teil an dem definitiven Bruch der beiden Kirchen zu, denn unter

---

[1]) Norden 15, Bréhier 10 f. — [2]) Bréhier 14; Hergenröther, Photius III, 715. — [3]) Dass es zu Anfang des 11. Jahrhunderts unter Benedict VIII. (1012–24) infolge der Aufnahme des filioque ins römische Symbol zu einem Schisma kam, ist nicht so sicher, wie Norden es (S. 16) hinstellt. Die meisten Quellen wissen nichts von ihm, oder sind verworren. Ferner schreibt der Patriarch Petrus von Antiochien im Jahre 1054, dass er selbst 1009 den Papst Sergius in den Diptychen der Kirche von Konstantinopel gefunden habe. (Will, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculi XI composita exstant. 1861. p. 192 f.) Demnach könnte das Schisma erst nach 1009 eingetreten sein; dann kann es aber nicht lange gedauert haben; denn des Patriarchen Sergius (997–1019) Nachfolger Eusthatius (1019–25) wandte sich nach Rom um Anerkennung des Titels eines ökumenischen Patriarchen. Der Umstand, dass Petrus von Antiochien, der mit den Verhältnissen in Konstantinopel durch persönliche Beziehungen gut vertraut ist, ausdrücklich a. a. O. sagt, er wisse nichts von einem Schisma, veranlasst Bréhier (S. 78) das Schisma unter Sergius als Legende zu bezeichnen. Er vermutet, dass diese Legende von Kerularios erfunden worden sei, um die anderen Patriarchen des Ostens glauben zu machen, die Päpste seien schon längst aus den Diptychen von Konstantinopel gestrichen. In dem ersten Briefe an Petrus sagt er ja, dass seit der 6. (!) allgemeinen Synode der Papst aus den Diptychen gestrichen sei. Bréhiers Ansicht dürfte richtig sein. Wenn aber damals doch ein Schisma eintrat, so hat es sicher keinerlei Bedeutung erlangt. — [4]) Ernst Sackur, die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit. Bd. II, 440 (Halle, 1894). — [5]) Sackur, die Cluniacenser II, 172 f.

deren Eindruck suchte das Papsttum, gestützt auf die durch die Privilegien der Kaiser erlangten Rechte, sich in Unteritalien festzusetzen. Die Päpste erlangten die Hilfe der Kaiser gegen die Normannen. Hand in Hand mit der politischen Lostrennung ging aber auch die Lösung von Ostrom in religiöser Hinsicht, die Ausbreitung des lateinischen Ritus, das Vordringen der „in Disziplin und Verfassung dem griechischen Kirchenwesen aufs schärfste entgegengesetzten Cluny-schen Reformideen". So wurde Unteritalien, das unter Leo dem Isaurier der Jurisdiktion Roms entzogen und unter Konstantinopel gestellt worden war, allmählich wieder für den römischen Metropolitanverband zurückgewonnen. Dafür aber ward durch Basilius II. im Jahre 1020 Bulgarien in noch grössere Abhängigkeit von Konstantinopel gebracht, indem der bulgarische Patriarch durch einen griechischen Metropoliten mit dem Sitze in Achrida ersetzt wurde. Wie eng dieser Bund mit Konstantinopel dadurch wurde, zeigt das Schisma des Kerularios.

Mit unveränderter Schärfe bestand der Gegensatz der beiden Kirchen fort.[1]) Die Kohle glühte unter der Asche weiter. Es bedurfte nur einer geschickten Hand, um den Brand hell auflodern zu lassen. Nicht lange mehr dauerte es, so fand sich im Patriarchen Michael Kerularios der Mann, der den Brand entfachte.

Ehe wir den Verlauf des Schismas, das unter diesem ausbrach, betrachten, müssen wir noch einen Blick auf seine Person und sein Vorleben, sowie auf die anderen Hauptbeteiligten, den Papst und den Kaiser, werfen, da wir so leichter zum Verständnis des Schismas gelangen können.[2])

---

[1]) Es soll natürlich nicht geleugnet werden, dass noch enge Beziehungen zwischen den beiden Kirchen obwalteten. Eine nähere Ausführung hierüber nebst den Belegen bietet Bréhier p. 16—34. Doch dieser überschätzt offenbar die Anzeichen einer „communion entre les deux Eglises pleine et entière" und die Bedeutung der einigenden Momente. Es ist ganz verdienstlich, dass er dem andern Extrem gegenüber nachdrücklich darauf hinwies, aber er geht zu weit. Z. B. überschätzt er die Bedeutung der zahlreichen abendländischen Pilgerfahrten nach den hl. Stätten in dieser Hinsicht. Dem gegenüber ist vor allem zu bemerken, dass es sich hauptsächlich um das Verhältnis vom Papsttum zu Byzanz handelt, und dass von der Stellung dieser beiden Vormächte auch die Stellung der beiden Kirchen abhängt. Die spätere Entwicklung zeigt, dass insbesondere im Orient, der Episkopat, der Klerus und das Volk sich nach dem Patriarchen von Konstantinopel richtete. Dem gegenüber hat dann die „bonne intelligence" der „masse de fidèles", selbst wenn sie in dem Masse, wie Bréhier irrig annimmt, vorhanden wäre, nur eine ganz untergeordnete Bedeutung. — [2]) Die folgende Darstellung stützt sich vor allem auf

Der damalige Kaiser Constantin Monomachus IX. verdankte den Purpur seinem Glücksstern. Er war ein Parvenu, zur kaiserlichen Würde erhoben durch die Heirat mit Zoë, der begabten Tochter des Basilius Macedo. Bei seiner Erhebung (1042) war er ein schöner, kraftvoller Mann mit regelmässigem Gesichte, seine Stimme war einschmeichelnd, bezaubernd sein Lächeln, sein Körper wohl proportioniert, die Haut von blendender Weisse; dabei besass er eine gewaltige Körperkraft, und als Reiter war er ausgezeichnet. Diese physischen Vorzüge hatten sein Glück begründet. Aber als er kaum den Thron bestiegen, ergriff ihn die Gicht, er konnte sich oft gar nicht bewegen. Kein Wunder, dass er keine tatkräftige Persönlichkeit war; schon seine ganze Anlage befähigte ihn wenig dazu; denn auf nichtiges Tändeln und auf Kindereien war sein Sinn gerichtet, den ein sittlich nicht einwandfreies Leben abgestumpft hatte. Sein einziges Bestreben war darauf gerichtet, die Krone, die ihm das Glück aufs Haupt gesetzt, sich möglichst lange zu erhalten.[1]

Dieser Schwächling auf dem Kaiserthron tritt ganz zurück hinter der Persönlichkeit des Patriarchen Michael Kerularios.[2] So begreift man die Stellung, die letzterer in Byzanz einnahm. Kerularios stammte aus einer sehr vornehmen Familie in Byzanz; seine Mutter, das Muster einer christlichen Hausfrau, liess ihm eine treffliche religiöse Erziehung angedeihen. Seine Ausbildung in der Wissenschaft war gut. Als im Jahre 1040 sich eine Verschwörung vornehmer Bürger gegen Michael IV., den Paphlagonier, erhob, um ihn zu stürzen, war Kerularios in dieselbe verwickelt. Er hatte damals, wie Michael Psellos von ihm sagt, „τὴν βασιλείας ἔρωτα ... τὴν ἐπὶ τούτου μελέτην," und war sogar einer der Führer der Verschworenen. Aber sein Streben nach der Kaiserkrone war nicht mit Erfolg gekrönt, die Verschwörung ward verraten; Kerularios wurde verbannt und eingekerkert. Auf den Befehl des Kaisers ward er in ein Mönchsgewand gesteckt, damit ihm so alle Hoffnung auf künftige Erhebung genommen werde. Doch da der Paphlagonier im nächsten Jahre starb, ward Kerularios begnadigt. Aber

Bréhier. p. 52 ff. Der Verfasser bietet manches wichtige Neue, vor allem weil er die noch unedierte πρὸς τὸν σύνοδον [1059 in Konstantinopel] κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως des Michael Psellos (Bibliothèque nationale, ms. gr. 1182 fol. 132—149) benützen konnte.

[1]) Alles nach Bréhier, dessen Darstellung auf den primären Quellen beruht, p. 35—52. — [2]) Zum folgenden vergl. Bréhier 52—81.

als der neue Kaiser seiner ansichtig wurde, so soll er, wie Psellos in bedeutsamer Weise erzählt, bedauert haben, dass er seine Lage geändert. — Kerularios war nun vorsichtig geworden: er hielt zurück. Bald gelang es ihm, die Gunst Constantins IX. zu erwerben. Er wurde dessen geheimer Ratgeber[1]) und durch dessen Willen, aber, wie es scheint,[2]) nicht ohne Widerstand der Bischöfe, ohne Innehaltung der kanonischen Interstitien[3]) zum Patriarchen erhoben.[4]) Bei der Schwäche des Kaisers ist es nicht verwunderlich, dass die Macht des bedeutenden Patriarchen gross wurde. Psellos sagt sogar von ihm, der Kaiser habe ihm die göttlichen und menschlichen Angelegenheiten anvertraut. Dazu kam, dass er ein Liebling des Volkes war. So war seine Stellung ganz anders, als sonst die der Patriarchen. Er war unabhängig vom Kaiser. Die Machtfülle, die er in der Hand hatte, der ungemessene Ehrgeiz, der ihn beseelte, liessen ihn nicht vergessen, dass er einst träumen konnte, die Kaiserkrone auf seinem Haupte zu sehen. Erscheint es da verwunderlich, dass er, um dieses Ziel zu erlangen, zunächst unumschränkter Herr in der Kirche sein wollte?

Ging aber dahin sein Streben, so war ein Konflikt mit dem Papste unvermeidlich. — Auf dem Stuhle Petri sass seit 1047 der aus vornehmer Familie stammende Leo IX. Er war vielleicht nicht Benediktinermönch, aber das steht fest, dass er ein Freund der Cluniacenser und ihrer Bestrebungen war. Er nimmt daher unter den sogenannten Reformpäpsten eine hervorragende Stelle ein. Sein Bestreben war zu reformieren, und er begann mit der Reformation des Hauptes, des Papsttums. Den Hauptwert musste er dabei auf die Erlangung der Unabhängigkeit des Papsttums legen. Das war das Ziel seiner Politik; in deren Dienst stellte er die reichen Anlagen seines Charakters, seine mönchische Begeisterung, seinen von den Vorfahren ererbten Kampfesmut. Die Macht seiner jugendfrischen, kraftbewussten und kraftfrohen Persönlichkeit, seinem unermüdlichen Eifer verdankte er es, dass es ihm gelang, das Papsttum zu einer unabhängigen und allenthalben geachteten Stellung zu erheben: er hat zuerst die Welt daran gewöhnt, dass der Papst regiere und die Kirche leite — bisher hatte ja der Kaiser in

[1]) δμωρόφιος καὶ δμοδίαιτος = Vertrauter und Tischgenosse, wie Psellos sagt. — [2]) Nach Psellos in der κατηγωρία. Vergl. Bréhier 69. — [3]) Will, Acta et scripta, 90 und 164. — [4]) Bréhier (S. 62 ff.) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass er schon vorher als σύγκελλος Leiter der Kirche von Konstantinopel war.

kirchlichen Angelegenheiten oft das entscheidende Wort gesprochen. Unter ihm wurde das Papsttum, das lange Zeit eine erhabene Idee gewesen war, eine greifbare Grösse.[1]) Daher haben in der Geschichte des Papsttums die Jahre des Pontifikates Leo IX. eine ähnliche Bedeutung wie die Nicolaus I.

In der äusseren Politik gegen die Normannen war Leo IX. nicht vom Glück begünstigt. 1047 hatte Heinrich III. die Normannen mit Apulien, das sie den Griechen abgenommen hatten, belehnt.[2]) Das bedeutete die Legitimation des Vordringens der Normannen gegen die byzantinischen Besitzungen in Unteritalien. Clemens II. hatte zur selben Zeit auch in die kirchlichen Verhältnisse daselbst eingegriffen, und Leo IX. fuhr systematisch auf diesem Wege fort, Unteritalien auch kirchlich dem Occident einzuverleiben und die Clunyschen Reformideen daselbst zur Durchführung zu bringen. Aber bald zeigte sich, dass die Normannen ein Hindernis der Reform seien, und als 1051 die Normannen Benevent angriffen, kam es zum Bruche, da dieses dem päpstlichen Stuhle gehörte.[3]) So wurde Leo IX. ein erbitterter Feind der Normannen. Wollte er aber gegen diese etwas ausrichten, so war ein Bündnis mit dem byzantinischen Statthalter eine politische Notwendigkeit. Aber Leo konnte sich nicht mit dem Byzantiner vereinigen; so war er dem Gegner nicht gewachsen; er geriet in Gefangenschaft der Normannen, welche ihn achtungsvoll behandelten und dann freiliessen.

Damals nun, als Leo IX. und Michael Kerularios auf den Hochsitzen der Christenheit sassen, kam es zum Schisma, das ein dauerndes sein sollte. Ist es Zufall, dass gerade jetzt wieder ein solches eintrat, wenn wir erwägen, dass ein gleiches geschah, als ein Nikolaus I. und ein Photius auf den Stühlen von Alt- und Neu-Rom sassen? Hieraus ergibt sich, dass eine friedliche Stellung der Bischofssitze zu einander unmöglich geworden, wenn die Inhaber derselben die Rechte, die in denselben lagen, rückhaltslos zur Durchführung brachten.

Unsere bisherige Untersuchung hat uns auch noch einige andere Anhaltspunkte geliefert, warum es damals zum Schisma kam. — Der kulturelle Gegensatz zwischen Orient und Occident wurde damals noch verschärft. Denn die Clunysche Reform be-

[1]) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, III, 600, 606, 615. — [2]) Heinemann, Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sizilien, 82 ff. und 107 f. Norden 19 f. — [3]) Heinemann 136 ff. Norden 20 f. Bréhier 85.

deutete für die abendländische Kirche die Zuführung eines neuen Kulturelementes von weittragendster Bedeutung. Und dieses ging für die Kirche des Morgenlandes verloren. Das frische Windeswehen, das mit belebendem Hauch die abendländische Kirche durchzog, wehte nicht herüber in die stockige Atmosphäre, die über der griechischen Kirche lagerte. Die Reform änderte die Stellung und Lage des Papsttums von Grund aus, und das konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Kirche des Ostens bleiben. Einen weiteren Grund dafür, dass das Schisma gerade damals eintrat, liegt in der Person des Kerularios. Wir sahen schon, welche Aussichten sich ihm einst eröffnet hatten, und wie er dieses nicht vergessen hatte. Kerularios scheint schon von Anfang an ein Feind der Lateiner gewesen zu sein. Besonders war der Azymenkult der Gegenstand seiner Angriffe.[1] Er belegte die Lateiner mit dem Schimpfnamen „Azymiten", und gegen die Freunde des lateinischen Ritus, wie gegen Argyros,[2] den byzantinischen Statthalter in Unteritalien, ging er mit Zensuren vor.[3]

Man sollte meinen, dass das politische Bündnis des Papsttums mit den Griechen in Unteritalien mindestens ein Ruhen der kirchlichen Differenzen bewirkt hätte; aber das war nicht der Fall. Der lateinerfeindliche Patriarch konnte seinem Charakter und seinen Tendenzen nach es nicht ruhig ansehen, dass die griechische Sitte und Kirchenordnung in Süditalien zurückgedrängt wurde. Dass er trotz des politischen Bündnisses es wagen konnte,[4] offen gegen die römische Kirche vorzugehen, zeigt seine Macht, hinter der der Kaiser völlig zurücktrat. Kerularios liess die Feindseligkeiten durch den Erzbischof Leo von Achrida eröffnen. Dieser richtete ein Sendschreiben an den Bischof Johann von Trani, das aber, wie es im Eingang heisst, auch für alle Bischöfe der „Franken" und den Papst bestimmt war. In diesem werden vor allem die Azymen und das Sabbatfasten angegriffen. Der Brief war der Fehdehand-

[1]) Vgl. Bréhier 92. — [2]) Will, Acta et scripta 177. — [3]) Ob dieser Lateinerhass erst durch das Eindringen des römischen Ritus in Unteritalien herbeigeführt wurde, ist nicht so sicher, wie Norden es S. 21 hinstellt. Der Hass erklärt sich ganz leicht aus dem Charakter und den Plänen des Kerularios. Gegen den Azymenkult ging er schon in der Zeit von 1046—1051 vor. — [4]) Der Umstand, dass gerade der lateinerfreundliche Argyros, sein Feind, byzantinischer Feldherr in Unteritalien war, hat ihn sicher auch gegen das Bündnis mit den Lateinern eingenommen und ihn mit dazu bestimmt, gegen diese vorzugehen. — Zuerst hat dies Heinemann erkannt und a. a. O. S. 145 erstmalig darauf hingewiesen. Vgl. auch Norden 22.

schuh, er war zugleich bestimmt, die Griechen Unteritaliens vor der Annahme des lateinischen Ritus zu warnen.[1]) Dass Kerularios den Bruch wollte, zeigte er auch dadurch, dass er nunmehr die lateinischen Kirchen und Klöster in Konstantinopel schliessen liess. — Leo IX. war sogleich auf die Beilegung des kirchlichen Zwistes bedacht. Er schickte dieserhalb ein langes, von aufrichtiger Friedensliebe diktiertes Schreiben[2]) an den Patriarchen, das allerdings seine Wirkung verfehlen musste, da der Stolz desselben durch die Lobpreisung des römischen Stuhles und das Erinnern an die Häresien, welche in Konstantinopel ihre Heimat hatten, empfindlich gekränkt wurde.

Besonders schwer erzürnt hat es offenbar den Patriarchen, dass der Papst ihn tadelt, weil er sich ohne die kanonischen Interstitien habe aus dem Laienstande zum Patriarchen erheben lassen.[3]) Unter dem Druck der politischen Verhältnisse, und besonders vom Kaiser veranlasst, antwortete Kerularios in ganz versöhnlicher Weise auf den Brief des Papstes, und auch Kaiser Konstantin IX. wandte sich an den Papst, der bald richtig erkannte, dass dem Kaiser das Verdienst der Bemühung um den kirchlichen Frieden zukomme.[4]) Der Brief des Kerularios konnte den Papst unmöglich befriedigen, denn von einer Anerkennung des päpstlichen Primates war in demselben keine Rede: nur unter der Voraussetzung der Gleichberechtigung war Kerularios zu einer Verständigung bereit.

Leo IX. wollte jetzt durch Legaten die Angelegenheit zum Austrag bringen. An die Spitze der feierlichen Gesandtschaft, der

---

[1]) Abgedruckt bei Will, Acta et scripta 56 ff. Norden (S. 23) meint, dass diese Warnung hinderlich auf das Zusammengehen der Griechen und der Päpstlichen gewirkt habe. Bréhier neigt dahin, dass das Sendschreiben zwischen dem Tage der Niederlage des Papstes (17. Juni) und dem aus dem September datierten Antwortschreiben Leos erflossen sei. Ich möchte es mit Norden vor die Niederlage setzen. Dabei bleibt bestehen, was schon Norden sagte, dass die Niederlage dadurch nicht verschuldet wurde. — Am Ende dieses Briefes stellt Leo von Achrida „μείζω καὶ πλατύτες“ zum Nachweis des wahren Glaubens in Aussicht. Nach Bréhier (S. 94) ist dieses Schriftstück noch vorhanden. Er gibt nach dem Werk von Paulov, Kritische Untersuchungen über die Geschichte der alten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner, St. Petersburg 1878 (russisch), p. 332, eine Übersicht über den Inhalt, der sich als weitere Ausführung des ersten Schreibens charakterisiert. — [2]) Will 65 ff. — [3]) Will 81. — [4]) Diese beiden Schreiben sind nicht erhalten; sie lassen sich aber ihrem Inhalt nach rekonstruieren aus den Antwortschreiben Leos IX. an beide (Will 85 ff., 89 ff.) und dem ersten Schreiben des Kerularios an Petrus von Antiochien (Will 172).

er Briefe an den Kaiser und an den Patriarchen mitgab, stellte er zwei der hervorragendsten Männer an der Kurie: den Kanzler Friedrich von Lothringen und den Führer der Reformpartei, den Kardinal Humbert. Die Absicht Leos ergibt sich daraus, dass er die Legaten beim Kaiser beglaubigte, und dass in dem Brief an Kerularios von der Reise der Legaten gar nicht einmal die Rede war: er wollte den Kaiser gewinnen, um mit dessen Hilfe die Unterwerfung des Patriarchen zu erreichen. Daher war auch der Ton in den beiden Briefen sehr verschieden. Nach einer konzilianten Einleitung enthält der Brief an den Patriarchen eine neue Anzweiflung der Rechtmässigkeit seiner Patriarchenwürde,[1]) was diesen natürlich sehr erbitterte, wenn auch der Zweifel gerechtfertigt war; ferner enthält er einen scharfen Tadel der Angriffe auf die lateinische Kirche und deren Riten. Der Brief an den Kaiser dagegen war sehr freundlich gehalten; seine Frömmigkeit und die Bemühungen um die Einheit der Kirche werden in den wärmsten Ausdrücken gepriesen. Dann kommt der Papst auf das Bündnis mit den Normannen zu sprechen, er hofft, der griechische und der deutsche Kaiser würden gleichsam als die beiden Arme der römischen Kirche die Normannen bekämpfen.[2]) Der Brief schliesst mit einem Tadel des Patriarchen, der schon „multa et intolerabilia" begangen habe. Die Anordnung der Punkte in dem Schreiben zeigt, was Leo bezweckte: der Kaiser sollte den Patriarchen zum religiösen Frieden zwingen, damit die politische Entente nicht gestört werde.

Analog dem Ton der Briefe war das Verhalten der Legaten gegen beide. Der Kaiser bereitete ihnen einen grossartigen Empfang,[3]) aber das Verhältnis zu Kerularios war schlecht. Bitter beklagte sich dieser später[4]) über das stolze und anmassende Benehmen der Legaten gegen ihn. Die Klage entspricht sicher den Tatsachen, denn für die Legaten war Kerularios eben nicht rechtmässiger Patriarch; sie, die Häupter der Reform, dachten natürlich auch nicht daran, ihn als dem römischen Bischof ebenbürtig anzusehen, sie kamen nicht als Unterhändler, sondern als Schiedsrichter, die auf den Kaiser gestützt, zu Gericht sitzen wollten über ihn; gerade das aber dünkte Kerularios, wie er selbst sagt, das schlimmste und unerträglichste zu sein, dass sie erklärten,

[1]) Will 90. — [2]) Will 81. — [3]) Bréhier 106. — [4]) In dem Briefe an Petrus von Antiochien, Will 177.

nicht gekommen zu sein, um sich belehren zu lassen, sondern um zu belehren. Einen guten Teil der Klagen versteht man auch, wenn man den Charakter der Legaten, besonders des heftigen, aufbrausenden Humbert in Betracht zieht.[1])

Schon nach dem bisher Gesagten lässt sich schliessen, dass auf eine gütliche Beilegung des Streites nicht mehr zu rechnen war. Der einzige Weg hierzu wäre gewesen, mit Hilfe des Kaisers die Wirren beizulegen. Diesen Weg schlugen die Legaten auch anfangs ein. Ein Mönch des Klosters Studion, Niketas Stethatus, hatte eine Streitschrift gegen die lateinischen Riten verfasst.[2]) Humbert antwortete auf diese „feine polemische Schrift"[3]) mit einer Streitschrift, deren grober, leidenschaftlicher und polternder Ton sehr unvorteilhaft von der Schrift des Mönches absticht. Zieht man auch ab, was auf die Eigenart der Person Humberts, der durch die Angriffe auf den Cölibat aufs höchste gereizt werden musste, zu setzen ist, es bleibt noch genug der Verschiedenheit zwischen den beiden Schriften; und diese erklärt sich aus dem Unterschied in der Kultur. Man kann es demnach den Griechen nicht verübeln, dass sie voll Verachtung und Herablassung auf die Barbaren im Westen schauten; denn bis in diese Zeit entbehrt ihre Meinung, dass sie geistig überlegen seien, nicht des guten Grundes.

Als ein Triumph der Gesandten des Papstes erscheint es, dass sie beim Kaiser durchsetzten, dass der Mönch seine Schrift verwerfen musste, die nun sofort feierlich verbrannt wurde, und dass er das Anathem schleudern musste gegen alle Feinde der römischen Kirche.[4]) In Wirklichkeit war das nur ein äusserlicher Erfolg, und der Umschlag erfolgte bald. Der Patriarch hielt sich jetzt vollständig zurück, verweigerte die Unterhandlung; vielleicht gab er vor, die Legaten seien nicht genügend bevollmächtigt, denn es war ihm bekannt, dass Leo IX. am 19. April gestorben war.[5])

Daher legten die päpstlichen Legaten am 15. Juli 1054, einem Sonnabend, als gerade ein feierlicher Gottesdienst in der Hagia Sophia gehalten ward, die Exkommunikationsbulle gegen den Patriarchen und seine Anhänger auf dem Altare nieder, und, den Staub von den Füssen schüttelnd, verliessen sie die Kirche. Die Bulle spricht das Anathem über Kerularios aus, den „abusivus

[1]) Vgl. hierüber Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, III, 669 ff. — [2]) Will 121 ff. — [3]) Ehrhard, Die orientalische Kirchenfrage, S. 18. — [4]) Will 150 ff. — [5]) τοῦ νῦν τελευτήσαντος πάπα, Will 174.

patriarcha neophytus", der nur aus Menschenfurcht das Mönchskleid genommen.[1]) Als Grund für das Anathem wird angeführt, dass der Patriarch den processus des hl. Geistes auch aus dem Sohne leugne. Dass aber das filioque damals als Streitpunkt eine Rolle gespielt hätte, kann man nicht behaupten.[2]) Diese dogmatische Frage, die später in den Unionsverhandlungen und Disputationen eine so hohe Bedeutung hatte, wirkte also damals nicht als konstituierender Faktor mit, dass das Schisma definitiv wurde.

Die Legaten reisten am folgenden Tage von Konstantinopel ab. Der Kaiser, der ihnen Geschenke für den hl. Petrus und die Abtei Monte Cassino mitgegeben hatte, rief sie aber bald wieder zurück, da der Patriarch noch eine Zusammenkunft mit ihnen wünschte. Aber Kerularios hatte es nur — wenigstens glaubte dies Humbert[3]) — auf einen Hinterhalt und die Ermordung der Legaten abgesehen. Es sei dem, wie es wolle:[4]) jedenfalls war seine Friedenssehnsucht nicht aufrichtig, er hatte es zum mindesten auf eine Demütigung der Legaten abgesehen. Die Legaten kehrten daher nicht mehr nach Konstantinopel zurück.

Dieser Ausgang war keineswegs ein Sieg, wie sich das Ereignis in den zeitgenössischen Quellen des Abendlandes spiegelte.[5]) Denn es war weder zu einer Absetzung noch zu einer Versöhnung mit dem Patriarchen gekommen. Kerularios war es, der triumphierte; er hielt eine feierliche Synode ab, die ein Synodalschreiben erliess, welches die Encykliken des Photius reproduziert und das Anathem über die Lateiner ausspricht. Schon vorher hatte er sich bemüht, die andern Patriarchate des Ostens auf seine Seite zu ziehen, besonders hatte er sich an Petrus von Antiochien gewandt. Dieser ruhig denkende Mann wies die grossenteils lächerlichen Vorwürfe, die Kerularios in ritueller Hinsicht den Lateinern machte, zurück;[6])

[1]) Will 154. — [2]) Bloss einigemal wird beiläufig erwähnt, dass die Lehre der Lateiner und der Griechen in diesem Punkte verschieden sei. Kerularios schob andern gegenüber diesen Punkt vor, um sein Vorgehen zu motivieren. Vgl. Will 181 (1. Brief des Kerularios an Petrus von Antiochien), Will 158 f. (Edikt der Synode des Kerularios), Will 196 (Brief des Petrus an Kerularios). — [3]) Will 152. — [4]) Unwahrscheinlich ist eine derartige Absicht nicht: denn es sollte eine Versammlung in der Sophienkirche abgehalten werden; als Bedingung hatte der Kaiser seine persönliche Anwesenheit gesetzt. Dass Kerularios dagegen Widerspruch erhob, macht die Vermutung einer bösen Absicht wahrscheinlich. — Aber sicher ist die Sache nicht festzustellen, da wir hierüber nur den Bericht Humberts haben, der hier Partei und ein erbitterter Gegner jenes ist. — [5]) Bréhier XXIII f. — [6]) Will 193 ff.

als das einzige und das schlimmste Übel bezeichnete er nur die dogmatische Differenz in betreff des Ausganges des hl. Geistes.[1]) Freilich, die Begründung, die er für seine milde Beurteilung der lateinischen Riten gibt, ist für die Lateiner nicht gerade schmeichelhaft: er meint, man könne nicht eine solche Genauigkeit in den Riten von den Barbaren verlangen wegen ihrer Rustizität und ihres Bildungsmangels.[2]) — Wiederum finden wir hier einen Hinweis auf die Kulturverschiedenheit im Orient und Occident, der von so grosser Bedeutung in der Geschichte des Schismas ist.

Mit dem Jahre 1054 wurde so die Kirchenspaltung definitiv. Sie war unausbleiblich geworden. Aber dass sie gerade damals eintrat, erklärt sich aus den zeitgeschichtlichen Umständen. Vor allem ist festzuhalten, dass sie von Kerularios beabsichtigt war. Wir haben schon gesehen, dass er einst nach der Kaiserkrone gestrebt und seine Hoffnungen nicht aufgegeben hatte. Um dieses Ziel zu erreichen, musste er sich zunächst vom Kaiser unabhängig machen. Das Schisma bot ihm die Gelegenheit dazu. Indem er gegen das Vordringen der Lateiner in Unteritalien protestierte und religiöse Fragen, wie der Azymen, welche die religiös disponierte Menge interessierten, aufrollte, bewirkte er, dass sich ihm als dem Vorkämpfer des orthodoxen Glaubens die Sympathien und die Gunst des Volkes zuwandten. Der Kaiser dagegen, der aus politischen Gründen zum Papst hielt, büsste die traditionelle Stellung der Kaiser als Schirmherren der Orthodoxie ein.[3])

1054 erreichte er dieses Ziel: er war unumschränkter Herr der orientalischen Kirche. Sein Streben ging jetzt weiter. Er bewies nun, dass das Schisma ihm nur als Etappe galt, nicht als Endziel. Dieses war, den Platz des gedemütigten Kaisers und Papstes einzunehmen als Papstkaiser in Neu-Rom.

Auf die unbedingte Ergebenheit des zahlreichen höheren und niederen Klerus seines weiten Patriarchates gestützt,[4]) durch das Einvernehmen mit dem Patriarchen von Antiochien gestärkt, von der Volksgunst getragen, war Kerularios mächtiger als Konstantin IX. Da nach dessen Tode (11. Januar 1055) die Regierung der ihm nicht gerade freundlichen Theodora rasch vorüberging, so blieb seine Machtstellung unerschüttert, sie steigerte sich noch unter Michael VI., als dessen Protektor er erschien.[5]) An seinem Sturze,

[1]) Will 196. — [2]) ἀγροικία ἢ ἀμαθία, Will 198. — [3]) Vgl. Bréhier 212 ff. — [4]) Nachweise siehe bei Bréhier 220 ff. — [5]) Bréhier 252 ff.

der schon nach wenigen Monaten erfolgte, war Kerularios in hervorragender Weise beteiligt. Als es sich jetzt um die Neuvergebung der Krone handelte, war er tatsächlich der Kaiser, bloss der Titel fehlte ihm. Ihm vor allem hatte Isaak Comnenos die Krone zu verdanken; er war ein Herrscher von des Patriarchen Gnade. Der neue Kaiser war aber anders geartet als seine Vorgänger. Er wollte die Stellung einnehmen, wie sie dem Kaiser gebührt, und wie sie auch die früheren Kaiser gehabt hatten. Ein Konflikt mit dem Patriarchen war daher unausbleiblich. Die Lage des Kaisers war derartig prekär geworden, dass er sich zu einem grossen Schlag aufraffen musste, um sich zu retten. 1059 führte er denselben. Er gelang. Der Patriarch wurde gefangen genommen und auf der Insel Imbros ins Gefängnis geworfen, wo er sehr schlecht behandelt wurde. Um ihn für immer unschädlich zu machen, hielt es der Comnene für notwendig, ihn seiner Würde förmlich entsetzen zu lassen. Eine Synode sollte ihn aburteilen. Michael Psellos wird beauftragt, die Anklage zu übernehmen. Er entledigte sich seines Amtes, indem er die κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως πρὸς τὸν σύνοδον schrieb. Kerularios wurde vorgeladen, doch vor der letzten Demütigung bewahrte ihn der Tod: er starb schon auf der Reise zur Synode.

Kerularios erreichte das letzte Ziel seiner Wünsche nicht. Mit seinem Namen aber wird sich immer die beklagenswerte Erinnerung verbinden, dass, als er Patriarch war, nicht ohne seine persönliche Schuld das Schisma vollendet wurde. Denn bis auf den heutigen Tag ist es noch nie zu einer völligen Union der Kirche des Orients mit der des Occidents gekommen. Wer weiss es, ob Gott in Zukunft die Kirche erhören wird, wenn sie betet: Super populum christianum tuae unionis gratiam clementer infunde, ut, divisione reiecta, vero pastori Ecclesia tuae se uniens, tibi digne valeat famulari!

II. Teil.
Geschichte des griechischen Schismas von Kerularios bis zum Fall von Konstantinopel (1054—1453.)

I. Hauptabschnitt.
Die Aussicht auf eine Union zwischen dem Papsttum und Byzanz im 11. und 12. Jahrhundert.

1. Abteilung.
Papsttum und Byzanz bis zum ersten Kreuzzug.

§ 6. Gregor VII. in seinem Verhältnis zu Byzanz.

Mit dem Eintreten des Schismas des Kerularios waren nicht alle Beziehungen des Papsttums zu Byzanz abgebrochen: schon Alexander II. schickte einen Nuntius nach Konstantinopel.[1]) Aber diese Legation kann man noch keinen Unionsversuch nennen.

Erst in dem in jeglicher Beziehnng epochemachenden Pontifikate Gregors VII. begegnen wir den ersten wirklichen Unionsbestrebungen.[2]) Auf zweifache Weise, durch die Politik des griechischen Kaisers und durch die griechenfeindlichen Tendenzen der Normannen, bot sich Gregor VII. die Aussicht auf eine Union.

Der griechische Kaiser Michael VII. Dukas wandte sich um Waffenhilfe an den Papst, da er von den Türken hart bedrängt wurde, und bot, wie sich mit ziemlicher Sicherheit feststellen lässt, als Gegenleistung hierfür die Union der beiden Kirchen an. Gregor ergriff mit der ganzen Begeisterung seiner machtvollen Persönlichkeit diesen Antrag: persönlich wollte er, an der Spitze von 50000

---

[1]) Pichler, Geschichte dsr kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident, I, 270 f. — [2]) Zum folgenden vergl. Norden, Das Papsttum und Byzanz, S. 38–46. Norden hat zuerst die Bedeutung des Pontifikates Gregors für die Beziehungen von Papsttum zu Byzanz richtig erkannt und dargestellt.

Christen, zur Befreiung der Glaubensgenossen im Orient ausziehen. Ihm war es dabei ein Hauptwunsch, die Kirche von Konstantinopel zur Einheit mit dem apostolischen Stuhle zurückzuführen und besonders in der Lehre vom Ausgang des hl. Geistes die kirchliche Einheit wieder herzustellen. Da brach der Investiturstreit aus, und damit war der Weiterverfolgung dieser Pläne ein Ziel gesetzt.

Nun griff der Normannenherzog Robert Guiskard in die byzantinischen Verhältnisse ein. Den Vorwand bot die Entthronung des Kaisers Michael VII. Dukas durch den General Botoniates. Auch der Papst schleuderte alsbald (November 1078) den Bann auf den Thronräuber. Aus diesem Grunde und auch deshalb, weil Gregor in dem inzwischen heftig entbrannten Investiturstreit der Hilfe des Normannen bedurfte, war er gern bereit, dessen Unternehmen gegen Byzanz gutzuheissen und zu seiner Unterstützung aufzufordern.[1]) Obwohl aber schon im Jahre 1081 der Thronräuber gestürzt wurde, und der neue Kaiser Alexios Comnenus sich mit den Dukas aussöhnte, also der dynastische Grund für Roberts Vorgehen wegfiel, so ging der Normannenherzog doch an die Durchführung seiner Pläne. Vergebens war es, dass der hartbedrängte Gregor ihn um Hilfe gegen Heinrich IV. bat;[2]) Robert liess sich in seinem Vordringen nicht aufhalten und brachte den Alexius in eine so üble Lage, dass dieser in seiner Not ihm durch Intriguen Schwierigkeiten zu machen suchte. Er tat dies mit viel Glück und Geschick. Er schloss auch mit Heinrich IV. ein Bündnis.[3]) Beachtet man diesen Umstand,[4]) so versteht man recht wohl, dass Gregor den Normannenherzog zu seinem siegreichen Vordringen beglückwünschte und seine Erfolge dem Schutze und der Gunst des hl. Petrus zuschrieb.

Fassen wir das bisherige Resultat der Ausführung zusammen, so lautet dieses, dass sich Gregor zunächst durch Ausnützung der durch die bedrängte Reichslage veranlassten Unionspolitik des griechischen Kaisers, dann durch die kriegerische Unternehmung des ihm verbündeten Normannenherzogs gegen Byzanz Hoffnung

---

[1]) Vergl. ausser Norden, 42 noch Chalandon, Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (Paris, 1900) p. 63 f. — [2]) Heinemann, Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sizilien, S. 309; Chalandon 65. — [3]) Heinemann 314 f., 496 ff., Chalandon 69 f. — [4]) Norden verwendet dieses Moment, dass Alexios mit Heinrich IV. verbündet war und ihn mit Geld unterstützte, nicht dazu, Gregors Stellung zum Orientunternehmen Roberts zu erklären. Dies muss aber geschehen; der Umstand, dass Gregor von Robert, seinem Verbündeten, Hilfe in der dringenden Not erwartete, reicht zur Erklärung nicht aus.

auf eine Union bot. Diese beiden Wege zu einer kirchlichen Einigung sind es gewesen, die auch weiterhin im Mittelalter betreten wurden. Die byzantinische Politik Gregors VII. ist also gleichsam der Wegweiser für die weitere Orientpolitik der römischen Kurie geworden.

§ 7. Die Orientpolitik Urbans II.

Als nach Gregors Tode das Pontifikat Viktors III. rasch vorübergegangen war, bestieg Urban II. den päpstlichen Stuhl. Er nahm sofort die von Gregor inaugurierte Politik eines friedlichen Ausgleiches mit Byzanz wieder auf. Durch eine Gesandtschaft bat er den Kaiser, den Lateinern seiner Hauptstadt nicht den Gebrauch der Azymen zu verbieten. Alexius antwortete durch die Einladung, der Papst möge mit abendländischen Theologen zu einer Beratung über den Abendmahlsritus nach Konstantinopel kommen. Von hohem Interesse ist es, zu erfahren, dass der Papst seine den Griechen entgegenkommende Haltung nicht ohne Vorwissen und Billigung der unteritalischen Normannen einnahm — ein Beweis für die Kontinuität der päpstlichen Politik und die Macht der Normannen. Die geplante Reise Urbans kam aber nicht zustande.[1])

Als dann im Jahre 1095 Urban II. die Synode von Piacenza abhielt, waren auch Gesandte des Kaisers Alexius anwesend. Die bisherige Annahme ging dahin, dass diese um Hilfe gegen die Türken gebeten hätten.[2]) Eine neuere Untersuchung hat aber mit ziemlicher Gewissheit dargetan,[3]) dass die Gesandten nicht dieserhalb erschienen, sondern kamen, um auf diesem Konzil Unionsverhandlungen anzuknüpfen. — Steht dieses Faktum fest, dann muss das Urteil über die Orientpolitik Urbans II. anders lauten, als es bisher die Geschichtswissenschaft fällte. Bislang herrschte die Auffassung, dass es die Begeisterung für das hl. Grab war, welche Urban hinderte, das — fälschlich angenommene — Hilfegesuch des Alexius in der Weise auszunützen, dass er vor der Hilfeleistung die Union, die Unterwerfung unter das Papsttum verlangte.[4]) Norden

---

[1]) Norden 46 f. — [2]) Sie stützte sich auf den Bericht Bernolds, MG. SS. V, 461 f. Auch Norden, S. 47 f., trägt noch diese Ansicht vor. — [3]) Chalandon 156 ff., der diese Auffassung eingehend begründet. Ein Hauptmoment der Beweisführung ist, dass die damalige Lage des byzantinischen Reiches einen Hilferuf nicht rechtfertigen würde. — Die viel umstrittene Frage nach der Echtheit und Entstehungszeit des Briefes des Alexius an den Grafen von Flandern braucht hier nicht erörtert zu werden. — [4]) Zuletzt vertrat diese Auffassung Röhricht, Geschichte des ersten Kreuzzuges (Innsbruck, Wagner, 1901) S. 19 f.

brach mit dieser Ansicht, und bot dafür eine richtigere Antwort: er habe nicht die Union als Preis für die abendländische Waffenhilfe verlangt, weil er den Griechen die Unterstützung uneigennützig vom allgemein-christlichen Standpunkte aus leisten wollte. Dem Nordenschen Werke verdanken wir weiterhin die Erkenntnis, dass der Papst, unbeirrt durch die kurzsichtige Begeisterung der Massen, nicht nur die Befreiung des hl. Grabes erstrebte, sondern, erfüllt von staatsmännischem Scharfblick und hohem Idealismus, die Befreiung des ganzen Orients ins Auge fasste; Norden rühmt daher den Papst, dass er das Schisma ignorierte und mit grossem selbstlosen Interesse den Brüdern im Orient zu helfen beschloss.[1])

Ziehen wir nun in Betracht, dass Alexius in Wirklichkeit damals gar keinen Hilferuf ergehen liess, und dass er andererseits die Union anbot, so wird unser Urteil über das Verhalten des Papstes noch günstiger ausfallen; noch mehr werden wir seine staatsmännische Klugheit und seinen Weitblick rühmen, dass er, trotzdem die augenblickliche Lage des Orients nicht bedrohlich war, doch dessen Befreiung und Sicherstellung ins Auge fasste; noch mehr werden wir seine Selbstlosigkeit bewundern, dass er die angebotene Union der Griechen aufschob, um nur die einmal entfachte Begeisterung des Abendlandes nicht verrauchen zu lassen, sondern ihr bald den Weg und das Ziel zu weisen.[2]) — Das grosse Programm Urbans, die Befreiung des Orientes, nicht bloss Jerusalems, von der Türkengefahr, wurde auch durchgeführt, obwohl der Masse der Gläubigen nur die Befreiung des hl. Grabes als Ziel vor Augen schwebte. Der Papst hatte auch die Freude, im Gefolge des ersten Kreuzzuges das lateinische, Rom untergebene Kirchentum in weiten Gebieten des Ostens, besonders in den Patriarchaten Antiochien und Jerusalem, wieder zur Herrschaft gelangen zu sehen.

Betrachten wir jetzt die Orientpolitik Urbans II. vom realpolitischen und universalhistorischen Standpunkt im Lichte der späteren Entwicklung, so kann unser Urteil über dieselbe nicht günstig ausfallen. Dass sich der Papst damals nicht auf die angebotenen Unionsverhandlungen einliess, und dass er es versäumte, nur für den Fall des Entgegenkommens der Griechen die Hilfe des

[1]) Vergl. Norden, 49 ff. Zum Beweis zieht N. vor allem den Brief des Papstes an die Flandrer heran, gedruckt bei Hagenmeyer, Epistolae et Chartae ad Historiam primi belli sacri spectantes (Innsbruck 1901) p. 136. — [2]) Die Herbeiführung der Union hätte längere Verhandlungen nötig gemacht und viel Zeit gekostet.

Abendlandes zur Konsolidierung des byzantinischen Staates gegenüber den Türken in Aussicht zu stellen,[1] war politisch verfehlt; denn ohne sich einer Gegenleistung vorher zu versichern, bot er dadurch die Hand zur „Aufrichtung des griechischen Kaisertums in seiner alten, kirchlich-politischen Unabhängigkeit.[2]) — Da ferner der religiöse Gegensatz und die religiösen Zwistigkeiten zwischen den Griechen und den Kreuzfahrern dieserhalb bestehen blieben, ward der Grund auch zu politischen Misshelligkeiten gelegt, die eine schwere Schädigung der christlichen Besitzungen im Orient herbeiführten. „Statt zur festen Basis der abendländischen Expansion im Orient wurde so das byzantinische Reich ihr hauptsächlichstes Hindernis.“[3]

2. Abteilung.

Papsttum und Byzanz während der Kreuzzüge.

1. Kapitel.

Die Stellung der Kurie zu dem aggressiven Vorgehen des Abendlandes gegen Byzanz.

§ 8. Boemund und Urban II.

Der erste Kreuzzug hatte die Spannung zwischen dem Orient und Occident nicht beseitigt, sondern noch verstärkt. Der Ausgleich, die Auseinandersetzung wurde daher ein Problem, das die Zukunft zu lösen hatte, sie wurde das „Problem der Kreuzzüge“.[4]

Die Auseinandersetzung wurde zunächst vom Occident erstrebt. Boemund, ein Sohn Robert Guiskards, der schon in des Vaters Heere gegen die Griechen gekämpft hatte, hat diese Orientpolitik inauguriert; sie ist die traditionelle Politik der Normannen seit Robert, verbunden mit der Kreuzzugsidee.

Wenn Kugler recht hat, die Kreuzfahrer in zwei Gruppen, die Frommen und die Politiker einzuteilen, dann ist es nicht zweifelhaft, in welche Gruppe Boemund gehört. Er, für dessen Ehrgeiz und Tatendrang Italien zu klein war, fasste zugleich mit der Absicht, das Kreuz zu nehmen, den Gedanken, sich eine Herrschaft im Orient zu erwerben. Anfangs war es seine Absicht, im

---

[1]) Dass das byzantinische Reich damals nicht von den Türken bedrängt wurde, war nur eine rasch vorübergehende Erscheinung. — [2]) Norden, 56. — [3]) Norden, 57. — [4]) Norden, 48.

Einvernehmen mit den Griechen eine solche zu erlangen. Aber da er bald das Vergebliche dieser Erwartung erkannte,[1]) schuf er sich mit eigener Hand einen unabhängigen Staat mit Antiochien als Zentrum, ohne seines Eides zu achten, den er den Griechen geschworen, und trotz des Bewusstseins, dass nun ein Konflikt unausbleiblich sei. Er zögerte sogar nicht, diesen bald herbeizuführen und eine Lösung desselben zu ersinnen. — Schon im Jahre 1098 fasste er den kühnen Gedanken, Byzanz sich zu unterwerfen. Er spricht denselben aus in einem Briefe an Urban II.:[2]) dieser soll mit neuen Kreuzfahrern nach Antiochien kommen, hier soll er als vicarius Petri auf dessen Kathedra sitzen und alle Häresien — an erster Stelle ist von der der Griechen die Rede, — welche die Kreuzfahrer bisher nicht überwunden haben, ausrotten.[3]) Schon damals also, noch während des ersten Kreuzzuges, ist die Stimmung der Occidentalen derart, dass sie gegen die christlichen Brüder im Orient, die Byzantiner, mit Waffengewalt vorgehen wollen und dazu die Hilfe des Papstes erbitten. Das Schreiben ist der Ausdruck des klaffenden Gegensatzes zwischen Orient und Occident, es ist, „der Notschrei des inmitten der orientalischen Christenheit sich isoliert fühlenden Lateinertums“, es ist zugleich „die schärfste Kritik von Urbans II. Orientpolitik“.[4])

Offenbar hat der Brief auf den Papst einen grossen Eindruck gemacht. Er selbst wollte nach Syrien aufbrechen, wie er auf dem Konzil von Bari (1098) kundgab. Wenn der Papst hier über die Griechenunion verhandelte,[5]) wenn er selbst und Anselm von Canterbury mit den Griechen — unteritalischen sowohl wie byzantinischen — de processione spiritus sancti diskutierten,[6]) so zeigt uns dies, wie schmerzlich der Papst den Gegensatz zwischen den beiden Kirchen empfand; es beweist uns aber auch, dass der Papst

[1]) Chalandon 183 ff. Er verlegt im Gegensatz zu Norden (S. 60 f.) die Änderung der Politik Boemunds erst in die Zeit, als er vor Antiochien lag. — [2]) Hagenmeyer a. a. O. S. 161 ff. Norden S. 62 f., hat die hohe Wichtigkeit dieses Schriftstückes erstmalig voll erkannt. — [3]) Ob man das an dieses Dokument angehängte Aktenstück, in dem nur eine Person redet, verwenden kann, erscheint mir zweifelhaft; denn es fehlt — vgl. Chalandon 205 — in den meisten Handschriften, so in allen von Fulcher von Chartres u. a.; nur die von Baluze eingesehene Handschrift hat den Passus. — Doch es genügte das Dokument, um die Nordensche Auffassung zu stützen. — [4]) Norden 64. — [5]) Ich möchte annehmen, dass für dieses Konzil die Unionsverhandlungen, welche Alexius schon in Piacenza gewünscht hatte, zurückgestellt worden waren. — [6]) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte, V², 523 f.

sich durch die Kreuzfahrer nicht von seiner bisherigen auf eine wahre kirchliche Union hinzielenden Politik abbringen liess.

Die Unionsverhandlungen verliefen resultatlos.[1]) Wie wäre das auch zu verwundern! Die alten Gegensätze bestanden ja in unveränderter Schärfe fort; die neuerlichen Ereignisse hatten sie vielleicht noch erhöht. Dazu kommt, dass damals keinerlei politische Gründe die Union den Griechen wünschenswert machten; im Gegenteil, ihr Reich war gerade durch die Kreuzfahrer für die nächste Zeit vor den Türken gesichert.

§ 9. Boemund und Paschalis II.

Boemund hatte richtig erkannt, dass es nach der Besetzung Antiochiens zum Kampfe mit den Griechen kommen musste. Gar bald entbrannte er, und auch im Osten wurde sein Reich bedroht von den Türken, in deren Gefangenschaft er sogar für einige Jahre geriet.[2]) Als im Jahre 1104 die Existenz seines Staates durch gleichzeitige glückliche Angriffe beider Feinde aufs schwerste gefährdet wurde, verliess er denselben und ging ins Abendland. Von hier wollte er Hilfe herbeiholen, aber nicht, um mit ihr gegen die griechischen Truppen in Syrien zu kämpfen: er wollte den byzantinischen Kaiser an der Wurzel seiner Macht treffen, seine Hauptstadt wollte er angreifen.[3])

Boemund fand im Abendland leichten Glauben mit seinen Anklagen gegen den griechischen Kaiser. Seitdem der von Alexius mit seiner Verteidigung betraute Bischof von Barcelona zu seinem Ankläger geworden, ward jener das Ziel der heftigsten Angriffe seitens der Occidentalen; man behauptete, er hindere die Kreuzzüge und verderbe die Kreuzfahrer. Dies aber die öffentliche Meinung, die „massenpsychische Empfindung" des Abendlandes.[4]) Boemund war der Held, der ihr eine bestimmte Gestalt gab.

[1]) Die Akten dieser Synode sind leider verloren gegangen, ebenso die der Synode von Rom im April 1099, auf der ebenfalls die Unionsfrage zur Beratung stand. Der Discursus Anselms findet sich bei Migne, P. S. tom. 158. p. 285 sq. — [2]) Chalandon 221 und 233. — [3]) Dass Boemund schon bei seiner Abreise von Antiochien diese Absicht verfolgte, erkannte zuerst Chalandon, 226. Unabhängig von diesem vertritt dieselbe Auffassung Norden 67 f., der hier und schon in seiner älteren Arbeit über den vierten Kreuzzug Boemunds Unternehmung zum ersten Male ins richtige Licht setzt. Die neue Auffassung stützt sich auf die Rede, welche B. in der Peterskirche zu Antiochien vor der Abreise hielt; sie ist mitgeteilt von Radulf, cap. CLII in Hist. Occ. des Crois. t. III p. 713 f, Vgl. Norden 67 f. — [4]) Norden 69.

Grosser Erfolg war seinem Hilferuf beschieden, nicht zum mindesten, weil ein Legat des Papstes Paschalis II., der schon durch jenen Bischof gegen Alexius eingenommen worden war, ihn begleitete.[1]) Im Oktober 1104 begann Boemund sein Orientunternehmen. Mit 34000 Mann brach er von Durazzo aus auf; wie im Jahre 1081 wollte er über Thessalonich nach Konstantinopel vordringen.[2]) Aber der Comnene hatte sich trefflich gerüstet; daher scheiterte Boemunds Unternehmen schon in seinen Anfängen. Boemund musste Friedenverhandlungen anknüpfen. Er wurde der Lehnsmann des Alexius; all sein früher zu Byzanz gehörendes Gebiet ausser Antiochien und Umgegend sollte er herausgeben, in Antiochien sollte wieder ein griechischer Patriarch eingesetzt werden.[3]) Der Vertrag bedeutete den endgültigen Triumph des Alexius über Boemund. Aber von praktischer Bedeutung war er nicht; denn Boemund kehrte nicht nach Antiochien zurück, und sein Neffe und Nachfolger, Tankred, dachte nicht daran, sich dem Alexius zu unterwerfen.

§ 10. Eugen III. und die Aggressivpolitik des Occidents gegen Byzanz.

Des Alexius Sohn und Nachfolger, Johannes, schlug in seiner Politik gegenüber den Kreuzfahrerstaaten, besonders gegenüber Boemunds Nachfolger, Raimund, die Wege seines Vaters ein. Daher kam es zu wiederholten Kämpfen beider, die auch noch fortdauerten, als im Jahre 1143 Manuel den Thron von Byzanz bestieg.[4])

Diese Kämpfe verschuldeten es auch zum Teil, dass Edessa im Jahre 1144 in die Hände der Ungläubigen fiel. Dieses traurige Ereignis gab den Anlass zum zweiten Kreuzzuge. Auch jetzt war es wieder ein Normanne, Roger II., ein Vetter Boemunds, der — allerdings vergebens — dem neuen Kreuzzug die Richtung gegen Konstantinopel zu geben sich bemühte. Denn Ludwig VII. von

[1]) Norden 71. — [2]) Chalandon 243. — [3]) Über die Bestimmungen des Friedens s. das nähere bei Chalandon 245 ff. und Norden 73 f.; in Kleinigkeiten gehen ihre Ansichten auseinander. Auf Fulcher von Chartres (Hist. Occ. des Crois. tome III, p. 418) gestützt, behauptet Norden l. c. und vierter Kreuzzug S. 17[2], Alexius seinerseits habe sich verpflichtet, den künftig durch sein Reich ziehenden Kreuzfahrern keine Schwierigkeit in den Weg zu legen. Chalandon 249 glaubt, wohl mit Recht, nicht an ein spezielles Versprechen in dieser Hinsicht und legt auf diese Klausel nicht viel Wert, da sie bei jedem Vertrage mit Alexius erwähnt werde. — [4]) Norden 74-76.

Frankreich und Konrad III. von Deutschland, welche auf dem Landwege durch das griechische Reich zogen, erlangten von Manuel das Versprechen freien Durchzuges.

Da setzte Roger auf eigene Faust eine kriegerische Unternehmung gegen Byzanz ins Werk und drang siegreich vor. Jetzt fehlte nicht viel, dass die Partei im grossen französischen Kreuzfahrerheer, welche ein kombiniertes Vorgehen mit Roger gegen Byzanz verlangte, mit ihrer Ansicht durchgedrungen wäre.[1]) Dass dies nicht geschah, erklärt sich grossenteils daraus, dass Papst Eugen III. allen Angriffsplänen auf Byzanz feindlich gegenüber stand. Der Grund hierfür war vor allem der, dass Roger sie vertrat, denn zwischen beiden bestand ein sehr gespanntes, ja feindseliges Verhältnis. Eugen wollte vielmehr eine gütliche Einigung auf dem Wege der Vermittlung, die Konrad III., ein Freund beider Parteien, übernehmen sollte. Dem Bischof von Olmütz vertraute der Papst diese Angelegenheit an, aber als dieser ins Land der Slaven zog anstatt nach Jerusalem, stand der Papst von allem ab.[2])

Dagegen zeigte er sich im Jahre 1149, als sein Verhältnis zu Roger besser geworden war, nicht abgeneigt, ein Projekt Rogers und einer französischen Partei, das die Bekämpfung Manuels zum Ziele hatte, zu billigen. Aber da Konrad III. fest an seinem Bündnis mit dem Griechenherrscher hielt, und Eugen III. einen Bruch mit dem deutschen Kaiser nicht wollte, kam die Expedition nicht zur Durchführung.[3])

2. Kapitel.

§ 11. Das Papsttum in seiner Stellung zu der Unionspolitik der Comnenen.

Wir sahen bisher, wie durch die Kreuzzüge die normannische Offensive gegen Byzanz eine neue Anregung empfing, wie beim Durchzug der Kreuzfahrer durch die Reibungen mit den Griechen die Spannung zwischen Orient und Occident erhöht wurde, wie die Festsetzung der Abendländer in Syrien das byzantinische Reich an seiner Ostgrenze beengte und einschnürte. In der Politik der Normannenfürsten, besonders Boemunds und Rogers erkannten wir den Versuch von abendländischer Seite, einen Ausgleich der Spannung herbeizuführen. Wir haben jetzt auf die gleichen Bemühungen von orientalischer Seite, die im Gefolge des ersten Kreuzzuges gemacht wurden, unsere Aufmerksamkeit zu richten.

[1]) Norden 77—81. — [2]) Norden 81 ff. Pichler 289 f. — [3]) Norden 84—86.

Neben den bisher angedeuteten Folgen, welche für unsere Zwecke in Betracht kommen, hatte der erste Kreuzzug auch bewirkt, dass die Türkengefahr vom byzantinischen Reiche abgewendet wurde. Er hatte also eine konsolidierende Wirkung ausgeübt: Konstantinopel, das zur Grenzfestung gegen die Türken herabgesunken war, wurde wieder der Reichsmittelpunkt.[1]) Da auch sonst, z. B. in den Kämpfen gegen die Petschenegen den Comnenenkaisern das Glück günstig war, so erscheint es nicht wunderbar, dass diese jetzt von der Aufrichtung des Romäerreiches in alter Pracht und Herrlichkeit träumten, dass sie die römische Kaiserkrone vom Papst begehrten, dass sie die Zeiten Justinians wieder herbeiführen wollten. Als Gegenleistung versprachen sie den Päpsten die Union und, da in jene Zeiten fortwährende Konflikte zwischen imperium und sacerdotium fallen, Hilfe gegen die deutschen Kaiser.

Als Alexius im Jahre 1112 sich an den Papst mit derartigen Anerbietungen wandte, antwortete ihm dieser alsbald:[2]) er wünschte zur Anbahnung der von ihm herbeigesehnten Union zunächst vom Patriarchen von Konstantinopel die Anerkennung des Primates des apostolischen Stuhles und schlug die Berufung eines allgemeinen Konzils vor, von dem Projekt des Comnenen hinsichtlich der Kaiserkrone spricht der Papst nicht:[3]) die Union war für ihn die Hauptsache. Aber weder damals noch später kam diese zustande.[4])

Fragen wir uns nach den Gründen hierfür, so findet Norden[5]) mit Recht einen solchen darin, dass die Päpste nicht gesonnen waren, den Aspirationen der Comnenen auf die römische Kaiserkrone entgegen zu kommen. Rom wäre dann wieder wie ehedem vom Kaiser von Byzanz abhängig geworden. Diese strebten nach der Universalherrschaft, dasselbe Ziel aber verfolgten in gewisser Hinsicht auch die Päpste, und da die Ziele sich deckten, waren sie unvereinbar.[6]) Es war ja auch vor allem nur der gemeinsame Gegensatz gegen eine dritte Macht, das deutsche Kaisertum, welches diese beiden Gewalten einander näher gebracht hatte. Als nun seit dem Frieden von Venedig (1177) dieser Gegensatz, insoweit er das Papsttum betraf, schwand, und als bald darauf (1180) Manuel starb, fand diese Politik der byzantinischen Kaiser ein Ende, zumal da auch die Griechen eine Annäherung und An-

[1]) Norden 88. — [2]) Jaffé, Reg. no 6334. — [3]) Vgl. Pichler 284 f.; Chalandon 260—263. — [4]) Pichler 291 ff. — [5]) Norden 93 ff. — [6]) Norden 100.

passung an das Abendland nicht wollten, wie der grosse Lateinermord des Jahres 1182 in Byzanz deutlich zeigte.[1]) Neben diesem weltlich-politischen Moment boten aber auch noch andere Umstände Hindernisse für eine Union. Norden[2]) führt als einen solchen den Widerwillen der griechischen Geistlichkeit gegen die Unterwerfung unter Rom an. Aber er legt auch ganz richtig dem keine entscheidende Bedeutung bei; denn bei der Stellung der byzantinischen Kirche als Staatskirche wäre es den Kaisern nicht allzu schwer geworden, sich den Klerus gefügig zu machen und ihm ihren und des Papstes Willen aufzuzwingen.

Man kann nun die Frage stellen, ob eine Union zustande gekommen wäre, wenn die Kurie den imperialistischen Plänen der Comnenen entgegengekommen wäre. Wenn man einen Blick auf die religiöse Stellung der Kaiser wirft, so wird man dies für sehr unwahrscheinlich halten. Die Comnenen waren, wie auch sonst die Inhaber des byzantinischen Kaiserthrones, theologisch sehr interessiert und ein Hort der Orthodoxie. Schwerlich hätten sie sich je in der Frage des filioque der römischen Lehre anbequemt. War es doch z. B. gerade Manuel, der den Andronikos Kamateros anregte, die ἱερὰ ὁπλοθήκη zu schreiben, gleichsam ein Arsenal mit Angriffswaffen gegen die Lateiner und Verteidigungswaffen für das griechische Dogma.

3. Kapitel.

§ 12. Das Papsttum und die Katastrophe des byzantinischen Reiches.

Bald nach dem Aussterben des Hauses der Comnenen setzen die Bemühungen des Abendlandes wieder ein, das byzantinische Reich zu erobern. Träger dieser Bewegung ist nunmehr das deutsche Kaisertum. Dieses nimmt jetzt die imperialistische Politik der Comnenen auf und überträgt sie auf den Orient. Friedrich Barbarossa forderte die Griechen auf, ihm und dem Papste zu huldigen.[3]) Doch diese Idee ging nur von Friedrich aus, die Kurie dachte nicht an derartige Pläne: wurden sie realisiert, so wäre ja das deutsche Kaisertum noch mächtiger geworden und die Stellung der Kurie ihm gegenüber hätte sich noch schwieriger gestaltet.[4])

[1]) Norden 102 ff. — [2]) Norden 100. — [3]) Dies ergibt ein Brief Friedrichs, den Kap-Herr, Die abendländische Politik Manuels, Strassburg 1881, S. 156 f. edierte. Vgl. Norden 111. — [4]) Vgl. Norden 108—14.

Einige Jahre nach jenem Schreiben Friedrichs machte der letzte Normannenkönig, dem ein Staufer, Barbarossas Sohn, Heinrich, nachfolgen sollte, wiederum einen Angriff auf Konstantinopel. Aber wieder wurde er nach einem glücklichen Beginnen zurückgeschlagen. Doch gelang es den Normannen, die jonischen Inseln und einen Strich an der illyrischen Küste um Durazzo zu behaupten: so war der Beginn einer Okkupation des byzantinischen Reiches durch die Occidentalen gemacht.[1])

Mochte Barbarossa auch früher einmal den Plan, das „Königreich Griechenland" seinem imperium zu unterwerfen, gehegt haben, als er das Kreuz nahm, lag ihm der Gedanke fern. Ihn hatte der Idealismus und die Begeisterung der ersten Kreuzfahrer ergriffen, und nur die Treulosigkeit des Kaisers Isaak Angelos, die eine Fortsetzung der Kreuzfahrt unmöglich zu machen schien, brachte ihn dazu, einen Augenblick die Okkupation von Byzanz zu planen. Sobald jedoch der griechische Kaiser einlenkte, gab Barbarossa alle Angriffsgedanken auf.[2]) Dagegen eroberte Richard Löwenherz auf derselben Kreuzfahrt die Insel Cypern, wo ein von Byzanz unabhängiges griechisches Reich bestand, zum grossen Nutzen des hl. Landes. So erscheint der dritte Kreuzzug in verschiedener Hinsicht als Vorläufer des vierten Kreuzzuges, der mit der Okkupation von Byzanz endete.

Verschiedene Teile waren jetzt schon vom alten Romäerreiche losgerissen.[3]) Den Hauptschlag gegen dasselbe schien aber Heinrich VI. führen zu sollen, der Erbe der deutschen Kaiserkrone und der Krone der Normannenkönige. Kaum hatte er sich nach Überwindung mancher Schwierigkeiten in seiner unteritalischen Herrschaft befestigt, so rüstete er sich zu der grossen Orientexpedition. Wer weiss, ob das byzantinische Reich nicht dem gewaltigen Ansturm erlegen wäre! In unvergleichlicher Grösse hätte dann die Macht der Staufer dagestanden. Wie wäre aber die Lage der Kurie gewesen? Man versteht es, dass Coelestin III. sehr entschieden erklärte, einen Angriff auf das christliche Bruderreich nicht dulden zu wollen. Nicht auf Byzanz, sondern auf Jerusalem wies er Heinrich als Ziel seiner Kreuzfahrt. Heinrich stand auch tatsächlich von seinem Vorhaben ab; er begnügte sich, Drohmanifeste gegen Isaak Angelos und Alexius III., einen Usur-

---

[1]) Vgl. Norden 114—117. — [2]) Vgl. Norden 117—120 und neuerdings Zimmert, Der deutsch-byzantinische Konflikt vom Juli 1189 bis Februar 1190, Byz. Zeitschrift XII, Heft 1, 2. (1903). — [3]) Norden 120—122.

pator, der 1195 Isaak gestürzt hatte, zu erlassen. Beide, besonders aber Alexius, der zu fürchten hatte, dass der mit Isaak verschwägerte Heinrich VI. als Rächer desselben auftreten werde, beeilten sich, dem Kaiser zu willen zu sein und ihm Zins zu zahlen. Ausserdem setzten sie sich mit dem Papst in Verbindung: Der Gegensatz gegen das deutsche Kaisertum war ja beiden gemeinsam. Vielleicht aber hätte trotzdem Heinrich VI. seine Aggressivpläne gegen Byzanz noch durchgeführt — die Aufnahme der Königreiche Armenien und Cypern in den deutschen Lehensverband war ein vorbereitender Schritt — da starb er, und mit ihm wurde der Gedanke einer Eingliederung des byzantinischen Reiches in das abendländische Kaisertum endgiltig zu Grabe getragen.[1])

Mit Heinrichs Tode war die grösste Gefahr für das Papsttum beseitigt. Ja, für dieses nahten jetzt sogar die Tage seiner höchsten Macht. Gegen den Erben der Kaiserkrone, Philipp von Schwaben, erhob sich bald das Gegenkönigtum Ottos von Braunschweig. Und da zur selben Zeit, als die von Seiten der Staufer dem Papsttum drohende Gefahr schwand, ein Herrschergenie wie Innocenz III. auf dem päpstlichen Stuhle sass, so ist es nicht auffällig, dass die Kurie jetzt gegen Byzanz ganz anders auftrat als zur Zeit Coelestins. Innocenz führte nun gegen dasselbe die Sprache eines Heinrich VI. Als ihm Alexius ein Bündnis gegen das deutsche Kaisertum anbot, forderte er die Unterwerfung unter die römische Kirche und das Versprechen einer Kreuzfahrt. Im Falle der Weigerung drohte er ihm, einen Angriff Philipps von Schwaben, des Schwiegersohnes des entthronten Isaak, gegen das byzantinische Reich unterstützen zu wollen.[2]) Doch Alexius liess sich nicht ohne weiteres einschüchtern; er wusste wohl, dass durch einen Feldzug gegen Byzanz die Macht Philipps eine gewaltige Stärkung erfahren würde, dass aber dies dem Interesse der Kurie entgegen war. Trotzdem fand er es vorteilhaft, die Verhandlungen mit dem Papste fortzusetzen; und es gelang ihm, durch dieselben den Papst hinzuhalten.[3])

Da flüchtete im Jahre 1201 des Kaisers Neffe, der Sohn seines entthronten Bruders Isaak, den er bis dahin gefangen gehalten hatte, ins Abendland, bat den Papst um Hilfe und bot ihm dafür die Union der griechischen Kirche an. Innocenz III. aber

[1]) Norden 122—132. — [2]) Dies folgert Norden 138, mit Recht aus einem Briefe Innocenzens vom 16. November 1202. Vgl. zur ganzen Angelegenheit Norden 136 ff. — [3]) Norden 133—143.

wies ihn ab, der junge Alexius wandte sich nun an Philipp und Bonifaz von Montferrat, welcher im Jahre 1202 an der Spitze eines Kreuzheeres nach Palästina aufbrechen wollte. Es gelang Philipp und Alexius, die Führer der Kreuzfahrer zu bewegen, dass sie den letzteren nach Konstantinopel zurückführen wollten. Innocenz III., dem dieser Plan vorgelegt wurde, verbot den Angriff auf Konstantinopel; er behielt seine Beziehungen zu Alexius III. bei, ermahnte ihn aber, die Union endlich zu realisieren.

Fragen wir uns nun nach den Gründen, weshalb Innocenz III. den Feldzug gegen Konstantinopel verbot, óbwohl der Prätendent die Union versprochen hatte![1]) Der Papst misstraute zunächst den Versprechungen des jungen Alexius, er sträubte sich ferner dagegen, dass die Kreuzfahrer sich zu Soldknechten des Griechenprinzen herabwürdigten und, wenn auch nur für kurze Zeit, ihrem hehren Ziele zu Gunsten einer so unsicheren Sache untreu würden.[2]) Schliesslich war der Prätendent der Schwager Philipps, mit dem der Papst seit 1201 in erbitterter Feindschaft stand. Eine Förderung des Prätendenten hätte also auch eine Förderung des Staufers involviert. So überwog beim Papste die Besorgnis, Konstantinopel in politischer Abhängigkeit von den Staufern zu sehen, die Hoffnung, es in die Kirchengemeinschaft Roms zurückzuführen; schliesslich wurde die Stellungnahme des Papstes dadurch beeinflusst, dass auch der regierende byzantinische Kaiser die Union angeboten hatte.

Trotz des päpstlichen Verbotes richtete sich der Kreuzzug nach Konstantinopel. Diese Wendung trat, wie Norden schon in seinem Werke über den Vierten Kreuzzug darlegte, ein als Folge des Zusammentreffens zufälliger Umstände, und zwar der Flucht des Alexius zu einer Zeit, als ein Kreuzheer von Venedig aus aufbrechen wollte, mit „eingewurzelten historischen Bestrebungen“, als deren Vertreter uns Philipp von Schwaben, als Fortsetzer der Orientpolitik Heinrichs VI., Venedig, das sich das Handelsmonopol in Byzanz wieder verschaffen wollte, und die Führer des Kreuzzuges, welche dadurch die Förderung der Kreuzfahrt und die Kirchenunion herbeizuführen hofften, entgegentreten. Der Plan des

[1]) Zum folgenden vgl. Norden 148 f. — [2]) Besonders energisch wandte sich Innocenz gegen die Wendung des Kreuzzuges nach Byzanz, als die Kreuzfahrer auf Veranlassung Venedigs eine Operation gegen das dem Ungarnkönige gehörende Zara unternommen hatten. Vgl. Norden 149 und Vierter Kreuzzug 95–97.

Vierten Kreuzzuges ist also der: die Aggressivpolitik des Abendlandes und die Unionspolitik der griechischen Kaiser derart zu vereinen, dass die Aggressive zu Gunsten eines griechischen Kaisers erfolgt, der die Unionspolitik der Comnenen aufnehmen, sein Reich occidentalisieren, besonders kirchlich dem Occident eingliedern will.[1])

Es gelang den Kreuzfahrern, Alexius IV. auf den Thron zu erheben. Aber der neue Kaiser sah sich ausser stande, die Erwartungen der Kreuzfahrer zu erfüllen, da seine griechischen Untertanen nichts von einer Anpassung an den Occident, noch weniger von einem Entgegenkommen in kirchlichen Angelegenheiten wissen wollten. Er ward daher bald gestürzt. Unter einem neuen Herrscher begannen erbitterte Kämpfe gegen die Kreuzfahrer. Diese nahmen nun die Hauptstadt im Sturm und machten dem byzantinischen Reich ein Ende. Die Grossen des Kreuzzuges teilten sich in das Reichsgebiet. Die Kaiserwürde erhielt Graf Balduin von Flandern.[2])

---

2. Hauptabschnitt.

Das Papsttum und das lateinische Kaisertum von Byzanz.

1. Kapitel.

§ 13. Innocenz III. und das lateinische Kaiserreich.

Die Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer erweckte in Innocenz die stolzesten Hoffnungen; er erwartete die Wiederherstellung der Glaubenseinheit, er hoffte jetzt, in Verbindung mit der Kirche von Konstantinopel die Patriarchate Antiochien und Jerusalem von der drückenden Knechtschaft der Muhammedaner befreien zu können.[3]) — Aber wie weit war es entfernt, dass diese Hoffnungen in Erfüllung gingen! Die Eroberung Konstantinopels bedeutete den Anfang, nicht das Ende der Okkupation des byzantinischen Reiches. Die Lage der Eroberer brachte es daher bald mit sich, dass der Gedanke an die Weiterführung des Kreuzzuges, an dem man noch längere Zeit festgehalten hatte, endgültig fallen gelassen wurde; denn alle Kräfte mussten angespannt werden, um die eroberte Position zu halten. Das war eine schwere Enttäuschung für den Papst, der noch im Jahre 1207 in den Lateinern Romaniens

[1]) Norden 152—155. — [2]) Norden 155—159. — [3]) Vgl. Norden 163—168.

Kreuzfahrer sieht, deren Pilgerfahrt er die Erreichung des ersehnten Zieles wünscht.[1])

Mit der Okkupation grösserer Teile des byzantinischen Reiches war ferner die Union derselben mit Rom keineswegs hergestellt. Nach diesem Ziele strebte nun Innocenz[2]) mit weiser Mässigung und grossem Geschick. In rituellen Fragen, auch in der Azymenfrage zeigten er und sein Legat, Kardinal Benedict (1205—07) grosses Entgegenkommen und weitgehende Toleranz, in der Frage des filioque aber blieben sie natürlich fest. Ferner verlangte der Papst von der griechischen Geistlichkeit die Leistung des Obödienzeides, damit auf diese Weise das Schisma beseitigt und die jurisdiktionelle Unterstellung der griechischen Kirche unter Rom durchgeführt würde.[3]) Es gelang auch, namentlich infolge der Bemühungen des Kardinals Benedict, von einem Teil des höheren und niederen griechischen Klerus die Leistung des Gehorsamseides zu erreichen. Aber die Mehrzahl wollte doch nichts von der Unterwerfung unter Rom und einer Union wissen.[4]) — Wir werden uns darüber nicht wundern: es war ja nichts geschehen, um die Kulturverschiedenheiten auszugleichen, ja diese waren den Griechen infolge der seit den Kreuzzügen erfolgten Berührung mit den Lateinern um so mehr zum Bewusstsein gekommen. Dazu stiess die damalige Stellung des Papsttums, wie sie sich besonders seit

[1]) Vgl. Norden 168—180. — [2]) Das folgende nach Norden 181 ff.; Norden behandelt zum erstenmal ausführlich und korrekt, teilweise auf Grund neuer Quellen, diese Partie, besonders die Legation Benedicts. — [3]) Norden 187—197. Der Satz bei Norden S. 187: „Je grössere Nachsicht nun aber Innocenz in Sachen des Glaubens und des Ritus hat walten lassen, ...", ist missverständlich. Denn in Sachen des Glaubens, d. h. in der Frage des filioque, hat Innocenz nicht nachgegeben und konnte es auch nicht. Die Abendmahlsfrage, in der er entgegen kam, ist nur ritueller Art, Norden spricht auch auf derselben Seite richtig von Abendmahls„ritus". — Seite 196 heisst es mit Bezug auf die Forderung des Obödienzeides: „Die Verwandlung der bisher ausserhalb des römischen Organismus stehenden griechischen Priester in gefügige Werkzeuge der römischen Herrschaft, in Reichsbeamte gleichsam, war die Hauptsorge der Kurie im latinisierten Byzanz." Dazu ist zu bemerken: Für den Papst waren die Griechen scismatici. Das Schisma aber wurde beseitigt durch Anerkennung des Papstes als Oberhaupt der Kirche. War dies geschehen, so musste es offenbar leichter erscheinen, die Griechen dann auch zur Annahme des römischen Glaubens zu bewegen. Die Kurie betrachtete also die Bekehrung der Griechen zum römischen Glauben nicht als „eine minder dringende Angelegenheit zweiten Ranges" (Norden l. c.). Ihr Vorgehen hatte nicht bloss „ein politisches Ziel", zu herrschen und Einfluss auszuüben. — [4]) Norden 197—202.

Gregor VII. ausgebildet hatte, die Griechen ab, welche hinter der kirchlichen Entwicklung des Abendlandes schon damals um Jahrhunderte zurückgeblieben waren. Nicht zuletzt hatte schliesslich die lateinische Okkupation die gegenseitige Abneigung bedenklich erhöht. Nach dem, was uns die Quellen von dem Treiben der lateinischen Eroberer berichten, ist die Erbitterung der Griechen gegen alles Lateinertum erklärlich. Zwar tadelt der Papst, der die nachteilige Rückwirkung von Schandtaten der Lateiner auf die Unionssache vollauf erkannte, diese aufs entschiedenste, aber er entzog doch den Lateinern seinen Schutz nicht. — Es wäre auch irrig, anzunehmen, dass jetzt, durch das Zusammenwohnen von Lateinern und Griechen, die Kluft der Kulturverschiedenheit sich geschlossen hätte: Die Lateiner waren ohne Verständnis für die Kultur der Romäer, sie verachteten sie, dafür wollten sie ihre Kultur den Griechen aufdrängen. Die Griechen dagegen waren stolz auf ihre Kultur, die sie in ununterbrochener Tradition von dem griechischen und christlichen Altertum überkommen hatten.[1]) Mit welcher Verachtung sie auf die geistige Qualität der Lateiner schauten, zeigt drastisch das Wort des Michael Akominatus, eines Metropoliten von Athen: „Eher werden Esel des Wohlklanges der Leier, Mistkäfer des Wohlgeruches der Myrte gewahr werden, als die Lateiner des Wohllautes und der Anmut der Rede!“[2])

Die Mehrzahl des griechischen Klerus, die aus diesen Gründen gegen die Unterwerfung unter Rom war, und die auf baldigen Zusammenbruch der Lateinerherrschaft hoffte, fand einen Zufluchtsort in den noch bestehenden unabhängigen Griechenstaaten, besonders in dem Reich des Theodor Laskaris zu Nikaea. Ausserdem fand der griechische Klerus eine feste Stütze gegen die Ansprüche des Papstes und der lateinischen Prälaten an den lateinischen Fürsten Romaniens, da diese lieber die an die kirchlichen Oberen zu zahlenden Abgaben in ihre Taschen fliessen liessen.[3])

Um die Union wirklich in vollem Umfange durchzuführen, schickte Innocenz III. im Jahre 1213 einen neuen Legaten nach dem Osten. Aber diesem war infolge seines undiplomatischen, schroffen Auftretens kein Erfolg beschieden. Erst die Stellungnahme des lateinischen Kaisers Heinrich und die Rücksichtnahme auf die Unionsverhandlungen, die er mit Theodor Laskaris angeknüpft

[1]) Vgl. Norden 202—208. — [2]) Nach einem Briefe des Akominatus angeführt bei Norden 208. — [3]) Vgl. Norden 208—211.

hatte, bestimmten ihn zu versöhnlicherem Vorgehen. Über diese Unionsverhandlungen hat uns Norden[1]) zum erstenmal dankenswerte Aufschlüsse geboten an der Hand einer Schrift des damaligen Metropoliten von Ephesus,[2]) die nach einer in Moskau befindlichen Handschrift von Bischof Arsenij ediert wurde.[3]) Wir erfahren, dass es sich bei den Verhandlungen um die kirchliche Union und den weltlichen Frieden zwischen dem lateinischen Kaisertum von Konstantinopel und dem von Nikaea handelte. Zu einem Resultat führten die Unionsbesprechungen nicht, vor allem deshalb nicht, weil Innocenz III. nicht die Konzessionen des Nikaeners mit der Abtretung des lateinischen Kleinasiens, wie sie dieser begehrte, erkaufen wollte, sondern an der Integrität des lateinischen Kaiserreiches unbedingt festhielt.[4])

Damals machten auch die Griechen den Vorschlag, eine Generalsynode abzuhalten, da dies der einzige Weg sei, eine wahre geistliche Union herbeizuführen. Innocenz räumte aber auf der Lateransynode vom Jahre 1215 den Griechen nicht die gewünschte Sondervertretung durch den griechischen Patriarchen ein, auch die dogmatische Frage ward nicht, wie jene begehrten, verhandelt. Dagegen erklärte man, die Gebräuche der zum Gehorsam gegen das Papsttum zurückgekehrten Griechen tunlichst aufrecht erhalten zu wollen.[5])

Im Jahre 1204 war Innocenz auch geglückt, was im 9. Jahrhundert Nikolaus I. vergeblich erstrebt hatte: die bulgarische Kirche an die römische anzuschliessen. Der Bulgarenzar Kalojohannes wurde von einem päpstlichen Legaten gekrönt. Aber ein friedliches Verhältnis oder ein Bündnis zwischen den Bulgaren und dem lateinischen Kaisertum bahnte sich nicht an; im Gegenteil: die Lateiner von Konstantinopel provozierten einen Krieg, sie wurden aber bei Adrianopel vernichtend geschlagen. Innocenz, von der hohen Warte des universalen Standpunktes den Konflikt betrachtend, beglückwünschte den Zar zu seinem Siege, da die Lateiner im Unrecht waren, ermahnte ihn aber, Frieden zu schliessen.[6]) Mit dem Dankschreiben des Zaren für den Glückwunsch des Papstes sind die engen Beziehungen der bulgarischen zur römischen Kirche

[1]) Norden 225 ff. — [2]) Dieser führte griechischerseits die Unionsverhandlungen. — [3]) Vgl. Norden 216. — [4]) Bezüglich verschiedener sehr interessanter Details bei den Verhandlungen verweise ich auf Norden 215—26. — [5]) Norden 226-230. — [6]) Norden unterlässt es (S. 234), diese Mahnung zu erwähnen.

zu Ende. Die Union löste sich wieder.[1]) — Und auch die Unierung Russlands, derenthalben Innocenz im Jahre 1207 einen Kardinal abgeschickt hatte, kam infolge des üblen Eindruckes der Schandtaten der Lateiner bei der Eroberung Konstantinopels nicht zu stande.[2])

Doch der Enttäuschungen Innocenz' III. sind noch nicht genug! Die lateinischen Herren waren keineswegs gehorsame Söhne der Kirche. Sie trieben eine eigenwillige Kirchenpolitik, die ihre Basis hatte in einem Teilungsvertrage, der schon vor der Eroberung Konstantinopels von den Franzosen und Venetianern geschlossen worden war. Nach diesen sollte der Klerus der Nation, aus welcher der Kaiser des zu gründenden Reiches nicht hervorginge, den Patriarchen von Konstaninopel wählen, ausserdem sollte das gesamte Kirchengut säkularisiert werden. Innocenz hatte diese Artikel für ungültig erklärt. Aber trotzdem wählten die Venetianer den Thomas Morosini zum Patriarchen und hielten auch weiterhin an diesem Artikel fest, und die französischen und lombardischen Fürsten säkularisierten nach Herzenslust.[3])

Aber unser Bild der Sache darf nicht einseitig werden. Innocenz hatte auch grosse Erfolge. Er konnte mit Recht davon sprechen, dass die griechische Kirche des lateinischen Kaiserreiches unter die päpstliche Herrschaft zurückgekehrt sei, insofern als die Hierarchie fast sämtlich aus lateinischen Prälaten bestand. — Freilich, Union kann man das nicht gut nennen, es ist eher eine Latinisierung der griechischen Kirche. — Nicht nur die illyrischen Provinzen, die der Isaurier aus dem Patriarchalverbande Roms gerissen hatte, gewann der Papst jetzt zurück, nein! noch mehr: auch Konstantinopel, die alte Nebenbuhlerin beugte sich vor ihm. Er verlieh jetzt dem dortigen Patriarchen das Pallium, und meinte, das Papsttum habe die Kirche von Neu-Rom über die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem erhöht — fürwahr, eine

[1]) Vgl. Norden 231—234. Seine Darstellung wird ergänzt durch Edouard Sayous, Études sur la religion romaine et le moyen âge oriental (Paris, Leroux 1899) in dem Kapitel: Les Bulgares, les croisés français de Constantinople et Innocent III, p. 251—273. — [2]) Norden 235 f. — [3]) Norden 238—241. Als Ergänzug der Ausführungen Nordens führe ich an, dass sich bei Belin, Histoire de latinité de Constantinople. 2e édition par Arsène de Chatel (Paris, Picard, 1894), p. 67 der Wortlaut des Eides findet, durch den sich die Kanoniker der Hagia Sophia verpflichteten, an dieser Kirche nur Venetianer in die Prälaturen des Kapitels und auf den Patriarchenstuhl zu wählen. Der Eid wurde in San Marco in Gegenwart des Dogen geleistet am 8. Mai 1205.

kühne historische Fiktion! — Und nicht bloss das geistliche Schwert konnte Innocenz im lateinischen Kaiserreich führen, sondern auch das weltliche: denn da das neue Reich an Schwäche und Hilflosigkeit litt und keinen Rückhalt an einer weltlichen Grossmacht des Abendlandes fand, so wurde der Papst dessen Schutzherr, ja dem Herzog von Athen gebot er sogar als Lehensherr.[1])

2. Kapitel.

§ 14. Die Nachfolger Innocenz' III. und das lateinische Kaiserreich bis zu seinem Untergange.

Als Innocenz III. und Kaiser Heinrich von Konstantinopel im Jahre 1216 starben, begann der schnelle Verfall der Lateinerherrschaft in Romanien. Der Lehensverband lockerte sich, die äusseren Feinde bedrängten das Reich. Und mit demselben schwand auch die auf seinem Boden begründete mit Rom unierte Kirche immer mehr.[2])

Nur infolge der Bemühungen des Abendlandes gelang es, die Existenz des lateinischen Kaiserreiches noch einige Zeit zu erhalten. Das lateinisch gewordene Griechenland, welches den Schwerpunkt des vom Occident eroberten Romaniens darstellte, liess nur in den Fällen äusserster Not Konstantinopel, das man als Grenzfestung, als Aussenposten betrachtete, Schutz angedeihen. Im übrigen scheuten sich die Lateiner nicht, gelegentlich auch auf griechischer Seite gegen ihre eigenen Landsleute zu kämpfen.[3])

Dagegen unterstützten die Venetianer, für deren kommerzielle Interessen Konstantinopel als bedeutendes Handelszentrum grosse Bedeutung hatte,[4]) das lateinische Kaiserreich eifrig, namentlich durch Entsendung von Hilfsflotten und durch kostenlose Beförderung lateinischer Hilfsheere. Letztere kamen meist aus Frankreich, da ja auch die erobernden Kreuzritter meistens Franzosen gewesen waren, und da mannigfache verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den französischen Adelsfamilien und den Fürsten Romaniens bestanden.[5])

Aber viel bedeutender und beständiger als alle Hilfsaktionen der weltlichen Mächte waren die Bemühungen der Päpste um

[1]) Vgl. Norden 242—258. — [2]) Vgl. Norden 259—262. — [3]) Vgl. Norden 263—266. — [4]) Diese ergibt sich recht deutlich daraus, dass im Jahre 1224 der Gedanke auftauchte, den Sitz der Republik nach Konstantinopel zu verlegen; vgl. Norden 267. — [5]) Vgl. Norden 266—273 (nach teilweise noch ungedruckten Quellen).

Erhaltung des lateinischen Kaiserreiches, die sie auch trotz aller Misserfolge nicht aufgaben. Da die unierte Kirche Romaniens sich fast nur aus lateinischen Prälaten zusammensetzte, und deren Stellung mit der Herrschaft der Lateiner stand und fiel, und schliesslich beim Fall Konstantinopels die Metropole der orientalischen Kirchen wiederum ins Schisma zurückfallen musste, haben die Päpste sich aufs eifrigste bemüht, das lateinische Reich vor dem Untergang zu bewahren. — Wie seit Innocenz III. schon das Kirchengut zu gunsten der Kreuzzüge besteuert wurde, so ward bald der Klerus auch für die Sache des lateinischen Kaisertums mit Steuern belegt, und zwar der Klerus Romaniens zuerst unter Honorius III., der Klerus des Abendlandes zuerst von Gregor IX. im Jahre 1238. Ferner riefen die Päpste die Mächte, besonders Frankreich zur Hilfe auf. — Da sie aber nur ein geringes Interesse für die Erhaltung Konstantinopels fanden, wussten sie ein solches neu zu wecken und zu beleben, indem sie auf die Verknüpfung der Schicksale des lateinischen Kaiserreiches mit denen des hl. Landes hinwiesen und betonten, dass das Bestehen der Lateinerherrschaft die ungehinderte Überfahrt nach Syrien gestatte. Daher begreift man auch, dass die Päpste, von Honorius III. angefangen, eine Vertauschung der Kreuzzugsgelübde für das hl. Land in solche für Konstantinopel zuliessen und vornahmen, anfangs nur ausnahmsweise, von Gregor IX. ab aber konsequent.[1])

Was nun die Bemühungen der einzelnen Päpste anbetrifft, so wandte sich Honorius III. vor allem gegen den Fürsten Theodor von Epirus. Dieser hatte den neuen lateinischen Kaiser Peter und einen päpstlichen Legaten gefangen genommen. Der Papst erlangte die Freilassung des letzteren. Er liess dann, als Theodor das Königreich Thessalonich im Jahre 1223 eroberte, gegen ihn das Kreuz predigen, doch da Wilhelm von Montferat, der Führer des Kreuzheeres vorzeitig starb, hatte der Zug keinen Erfolg.[2])

Gregor IX. förderte zunächst die Fahrt des Johannes von Brienne, der die Regentschaft und den Kaisertitel für seinen unmündigen Bruder führen sollte. Er verschaffte ihm Hilfe und Entsatz, als er durch den kombinierten Angriff des Bulgarenzaren und des Kaisers von Nikaea auf seine Hauptstadt beschränkt und in die äusserste Not geraten war. Gregor unterstützte auch den

[1]) Vgl. Norden 273—297 (mit Benutzung ungedruckter Papstbriefe). —
[2]) Vgl. Norden 297—305 (nach teilweise handschriftlichen Quellen).

jungen Kaiser Balduin II. aufs tatkräftigste, so dass dieser an der Spitze eines starken Heeres siegreich in seine Hauptstadt einziehen konnte.[1])

Nicht geringere Fürsorge als Gregor IX. wandte Innocenz IV. der Erhaltung des lateinischen Kaiserreiches zu; nachdrücklich wies er auf das Interesse der Gesamtkirche hieran hin. Aber das gilt nur von den ersten Jahren seines Pontifikates, bald erlahmte seine Tätigkeit: der grosse Kampf der Kurie mit den Staufern absorbierte die Aufmerksamkeit und die Hilfskräfte der Kurie fast völlig.[2])

Von unermesslichem Schaden für das lateinische Kaiserreich war es ferner, dass das sizilische Königreich, welches seiner Lage nach zunächst zu dessen Schutze geeignet war, und welches damals ein so mächtiger Herrscher wie Kaiser Friedrich II. regierte, keinerlei Hilfsaktionen für dasselbe unternahm. Friedrich II. hielt sich vielmehr passiv, ja seit dem Tode seines Schwiegervaters, Johanns von Brienne (1237) nahm er sogar infolge des Konfliktes mit der Kurie eine feindselige Stellung gegen die Lateinerherrschaft ein. Er schloss sogar ein Bündnis mit dem Kaiser Vatatzes von Nikaea, dem gefährlichsten und mächtigsten Gegner der Lateiner. Griechische Truppen fochten in des Kaisers Heer, und dieser tat nach Kräften der Kreuzfahrt Balduins II. Abbruch und gab seine Tochter dem Despoten von Nikaea zur Gattin. Die guten Beziehungen beider dauerten bis zum Tode Friedrichs fort; erst unter Konrad IV. trat eine Erkaltung derselben ein;[3]) und unter der Herrschaft Manfreds löste sich der Bund völlig. Denn kaum hatte dieser im glücklichen Kampfe gegen Alexander IV. das sizilische Königreich sich zurückerobert, so begann er in Erneuerung der Orientpolitik der Normannenkönige, seine Herrschaft auf die griechischen Inseln und das griechische Festland auszudehnen und nahm eine äusserst feindselige Haltung gegen den mächtigen Kaiser von Nikaea ein. Doch auch aus dieser Schwenkung der Orientpolitik der Staufer erwuchs dem lateinischen Kaiserreich kein Vorteil.[4])

Schliesslich war es verhängnisvoll für die Lateinerherrschaft in Romanien, dass Jerusalem und die hl. Stätten eine stärkere Anziehungskraft auf die Gläubigen, die das Kreuz nehmen wollten, ausübten als die Konstantinsstadt. Trotz aller Bemühungen der Päpste weigerten sich die meisten Kreuzfahrer, ihre Gelübde zu

[1]) Vgl. Norden 305 - 313 (mit Heranziehung ungedruckten Materials der Vaticana). — [2]) Vgl. Norden 313—315. — [3]) Vgl. Norden 316—329. — [4]) Vgl. Norden 329—335.

vertauschen. So versuchte namentlich Gregor IX. vergebens, den König von Navarra, Richard von Cornwallis und französische Barone zur Teilnahme am Zuge Balduins nach Konstantinopel (1238/39) zu bewegen. Die Begeisterung für die Befreiung des hl. Grabes bewog auch Ludwig den Heiligen, seine Kreuzfahrt nach Ägypten zu richten, obwohl damals die Lage Romaniens dringend Hilfe erheischt hätte.[1]) Hätte sich Ludwig zur Fahrt nach Konstantinopel entschlossen, vielleicht wäre das Schicksal der Lateinerherrschaft ein anderes geworden, sicher aber hätte sie nicht schon im Jahre 1261 durch Michael Palaeologus ein ruhmloses Ende gefunden.

3. Kapitel.

§ 15. Die Unionsverhandlungen der Nachfolger Innocenz' III. mit den Kaisern von Nikaea.

Durch die lateinische Okkupation waren nicht einmal die Griechen im okkupierten Gebiet vollständig uniert worden, und die Griechen in den selbständigen Griechenherrschaften waren sämtlich im Schisma verblieben. Nun hatte sich schon Innocenz III. um die Union — allerdings vergebens — bemüht. Da nahm gegen Ende seines Pontifikates Kaiser Theodor von Nikaea den Gedanken einer Union wieder auf. Von diesem Unionsversuch gibt uns Norden zum erstenmal Kunde nach einer Korrespondenz des Metropoliten Johannes von Naupaktos mit dem Patriarchen von Nikaea, die in einer russisch-byzantinischen Zeitschrift publiziert wurde.[2]) Theodor knüpfte die Unterhandlungen mit Rom an, als er mit dem lateinischen Kaiserhause in verwandtschaftliche Beziehungen getreten war (1219 und 1221/22), offenbar, um sich dynastische Vorteile, Erlangung des Kaiserthrones von Konstantinopel, und die Besserung der Lage der Griechen in den lateinischen Gebieten zu erlangen. Aber zu wirklichen Unionsverhandlungen scheint es nicht gekommen zu sein.[3])

Dagegen knüpfte des Theodor Laskaris Nachfolger, Johannes Vatatzes, durch seinen Patriarchen neue Unionsverhandlungen an im Jahre 1232. Er tat dies aus Furcht, der kriegslustige Reichsverweser, Johann von Brienne, der damals nach Konstantinopel kam, werde ihn in seiner Herrschaft bedrohen. Gregor IX. schickte auch Legaten nach Nikaea; aber man braucht nur die Schreiben zu lesen,

---

[1]) Vgl. Norden 335—340. — [2]) Vgl. Norden 342 und 301. — [3]) Vgl. die grundlegende Darstellung bei Norden 341—347.

mit denen der Patriarch die Kurie zu den Verhandlungen eingeladen hatte, um zu erkennen, dass diese mit Unfruchtbarkeit geschlagen sein würden. Der Kaiser bemühte sich zwar eifrig um die Union, da ihm aus politischen Gründen die Freundschaft der Kurie erwünscht war, aber die Geistlichkeit, auf das Volk gestützt, wich in den dogmatischen und rituellen Fragen nicht von ihrem Standpunkt ab. Wie aus einem von Norden publizierten Schreiben Gregors IX. hervorgeht,[1]) mahnte ihn dieser später, als er sich mit den Bulgaren gegen die Lateiner verband, von den Feindseligkeiten gegen das lateinische Kaiserreich abzulassen und in den Schoss der katholischen Kirche zurückzukehren. Im Weigerungsfalle bedrohte er ihn mit Bestrafung durch das Kreuzheer, das sich gerade im Abendland sammelte. Aber dieser liess sich jetzt trotzdem nicht auf Verhandlungen mit dem Papste ein.[2])

In ein neues Stadium traten die Unionsverhandlungen unter dem Pontifikat Innocenz' IV. Nachdem dieser anfangs die Politik Gregors IX. fortgesetzt und seine Sorge der Erhaltung der Lateinerherrschaft zugewandt hatte, gab er der Orientpolitik der Kurie eine andere Richtung. Er musste nämlich zu seinem Schmerze sehen, dass mit dem Rückgang und der Verkleinerung des lateinischen Kaiserreiches das Schisma im Orient wieder grössere Ausdehnung annahm. Für eine Unierung der Griechen war aber die Lateinerherrschaft das grösste Hindernis. Innocenz sah ferner auch ein, dass er infolge des Ringens mit Friedrich II. nicht weiterhin das lateinische Konstantinopel würde unterstützen und halten können, da alle Hilfskräfte der Kurie durch den Kampf mit den Staufern gebunden waren. So kam er zu dem Gedanken, die Lateinerherrschaft dem Kaiser von Nikaea preiszugeben, diesen dadurch zur Aufgabe des Bundes mit Friedrich II. und zur Herstellung der Union zu gewinnen. — Innocenz schickte im Jahre 1249 den Minoritengeneral Johann von Parma an Vatatzes. Dieser war auch zu kirchlichen Unterhandlungen bereit, aber Friedrich II. hintertrieb die Annäherung beider, er hielt die Gesandten des Nikaeners in Unteritalien fest und liess sie nicht zum Papst gelangen. Erst Manfred gab ihnen nach $1^1/_2$jährigem Aufenthalt die Erlaubnis zur Weiterreise. Aber die Verhandlungen waren resultatlos, erst im Jahre 1253 nahm sie Vatatzes wieder auf, indem er eine neue Gesandtschaft an den Papst schickte. Es waren sehr weitgehende

[1]) Aus dem vatikanischen Archiv, abgedruckt im Anhang No. 7, S. 751 f. — [2]) Vgl. Norden 348—358.

Konzessionen, welche der Kaiser und sein Patriarch Manuel anboten, so z. B. die Leistung des Obödienzeides an den Papst; auch in der Frage des filioque zeigten sie Entgegenkommen.[1]) Dafür verlangte Vatatzes die Auslieferung von Konstantinopel an sein Reich und die Übergabe des Patriarchenstuhles an einen griechischen Prälaten. Auch Innocenz, dem die Verständigung auch aus politischen Gründen sehr erwünscht war, kam weit entgegen. Er wollte nach Abschluss der Union einen Vergleich zwischen den Lateinern und dem Nikaener herbeiführen oder einen Schiedsspruch fällen, bei dem er sich dem Vatatzes günstig erweisen zu wollen versprach. Auch den Wünschen der Griechen hinsichtlich des Patriarchenstuhles zeigte er sich geneigt; er nahm nämlich die neue Auffassung der Kirchenprovinz als einer Personaldiözese an und konnte daher die Errichtung eines Doppelpatriarchates, eines griechischen und lateinischen, in Konstantinopel ins Auge fassen. Sogar in der Frage des filioque gab er etwas nach: er gestattete den Griechen, das Symbolum auch ferner ohne Zusatz des filioque zu singen, verlangte aber die Übereinstimmung mit der römischen Kirche im Trinitätsglauben.

Da starben in demselben Jahre 1254 der Papst und der Kaiser, und des letzteren Sohn und Nachfolger ging nicht auf die päpstlichen Anerbietungen ein. Des Innocenz unbedeutenderer Nachfolger Alexander IV. griff daher wieder auf die frühere Politik der Päpste zurück, die Sache der Lateiner im Orient aufrecht zu erhalten. Doch später nahm er die Politik seines Vorgängers auf und machte dem Theodor II. Laskaris dieselben Anerbietungen, wie Innocenz IV., die dieser jedoch abwies. Theodor II. unternahm dann selbst Schritte hinsichtlich einer Union; er wünschte Verhandlungen zwischen dem Papst und den griechischen Patriarchen auf einem allgemeinen Konzil, welches er berufen, auf dem er den Vorsitz führen und als Richter die Entscheidung fällen wollte. Doch Theodor starb schon nach kurzer Regierung im Jahre 1258.

[1]) Zur Erklärung dessen, dass Vatatzes die griechische Geistlichkeit zu solchen Zugeständnissen bewegen konnte, was Norden (S. 372) das erstaunlichste nennt, sei darauf verwiesen, dass nach Albert Ehrhard (bei Krumbacher, Geschichte der byzant. Literatur, 2. Aufl., S. 94 f.) sich damals eine Reaktion gegen die romfeindliche Theologenpartei geltend machte; Ehrhard datiert die Anfänge derselben in die Regierung Theodor II., jetzt muss man sie schon einige Jahre früher ansetzen. Nach Ehrhard ist die Reaktion ein Werk des Nikephorus Blemmydes.

Mit dessen Nachfolger, Michael Palaeologus knüpfte Alexander keine Verhandlungen an, obwohl diese damals infolge der politischen Lage des Paläologen vielmehr Aussicht auf Erfolg geboten hätten als die früheren. Alexander starb 1261; er hatte in den letzten Jahren seiner Regierung die Dinge im Osten ihren Lauf nehmen lassen. Kaum hatte er die Augen geschlossen — da fiel der letzte Rest des lateinischen Kaiserreiches, die Hauptstadt, in die Hände der Griechen zurück.[1])

III. Hauptabschnitt.

Die Griechenunion auf dem Konzil von Lyon.

1. Kapitel.

Die Vorbereitung der Union.

§ 16. Urban IV. und seine byzantinische Politik.

Im Jahre 1261 erreichten die Restaurationsbestrebungen der griechischen Kaiser von Nikaea mit der Eroberung von Konstantinopel ihr Ziel: die kümmerlichen Reste der Lateinerstaaten hatten nach dem Falle der Hauptstadt keine Bedeutung mehr. Schwer war der Schlag für das Papsttum: die Hauptstadt des Ostens war wieder in die Hände der Schismatiker gefallen. Für die Päpste ergab sich daher die Notwendigkeit, auf eine Änderung dieser neu geschaffenen Lage ihre Bemühungen zu richten. Zwei Wege standen offen zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, entweder durch eine erneute lateinische Okkupation oder aber durch Unionsverhandlungen mit den griechischen Kaisern. Die folgende Darstellung soll zeigen, welchen Weg die Päpste einschlugen.

Urban IV. war eben zur Regierung gelangt, als ihm die Schreckenskunde vom Fall Konstantinopels wurde; seine Bestürzung

[1]) Norden (S. 359—383) behandelt zum erstenmal ausführlich diesen wichtigen Abschnitt der Unionsgeschichte. Er zieht erstmalig die griechischen Briefe Friedrichs II. (bei Miklosich und Müller, acta et diplomata graeca) die vita Inn. IV. von Nikolaus de Carbio und die wichtigen Nachrichten und Urkunden bei Raynald, Ann. ecclesiastici heran, die sonderbarer Weise bisher nie Verwertung fanden; er ediert und verwendet auch einen sehr interessanten Brief des Patriarchen Manuel an Innocenz IV. aus einer Handschrift in der Bodleiana. — Es sei bemerkt, dass eine Monographie über Alexander IV. mir Gelegenheit geben wird, ausführlich über die Orientpolitik Alexanders IV. und Innocenz' IV. zu handeln.

und sein Schmerz waren gross. Er rief sofort zur Hilfe auf, zunächst zur Erhaltung der noch bestehenden Lateinerstaaten, dann zur Rekuperation des lateinischen Imperiums. Sein Ruf war an das ganze Abendland gerichtet ausser an Manfred, den Beherrscher Unteritaliens. Dieser war zwar ebenfalls ein Feind der Griechen, da er selbst sein Reich an den griechischen Küsten ausdehnte. Er war auch bereit, im Verein mit dem Papst Konstantinopel für den vertriebenen lateinischen Kaiser zurückzuerobern, aber als Gegenleistung verlangte er vom Papste Anerkennung in Unteritalien. Damals war nun das Verhältnis des Papstes zu den Staufern derart zugespitzt, dass Urban alle derartigen Anerbietungen von der Hand wies. Fehlte aber das unteritalische Reich im Bunde gegen die Griechen, so war an eine erfolgreiche lateinische Okkupation nicht zu denken.

Da bot sich Urban die Aussicht, durch Unionsverhandlungen mit dem griechischen Kaiser das Schisma zu beseitigen. — Michael Palaeologus war bemüht, das Romäerreich im alten Umfang wiederherzustellen; daher führte er fortwährend Kämpfe gegen die noch bestehenden lateinischen Besitzungen. Zugleich aber verliess ihn nicht die Furcht vor einem Angriff des Abendlandes, vor einem Unternehmen im Stile des Vierten Kreuzzuges. Aus dieser Furcht erklärt es sich, dass der Kaiser durch eine Gesandtschaft Unionsverhandlungen mit Urban IV. beginnen liess. Mit meisterhafter Diplomatie war das Schreiben abgefasst, welches die Gesandten überbrachten. Urban IV., hoch erfreut über diesen unerwarteten, viel verheissenden Schritt des Paläologen, gab eine sehr entgegenkommende Antwort. Aber eine Gesandtschaft schickte der Papst nicht nach Konstantinopel ab, es kam im Gegenteil zu einem weniger freundlichen Verhältnis, da Michael seine Aggressivpolitik gegen die lateinischen Besitzungen energisch fortsetzte. Eine kriegerische Unternehmung des Abendlandes gegen ihn vermochte der Papst nicht zustande zu bringen; denn von einer Beteiligung Siziliens an derselben wollte er nichts wissen, und die Hilfsquellen Frankreichs hatte er selbst durch die Übertragung Siziliens an Karl von Anjou vom lateinischen Osten abgelenkt. Mit Freude erfüllte ihn daher die erneute Annäherung des Paläologen. Denn dem Papst war unter den obwaltenden Umständen eine Union der Griechen sehr erwünscht. Vor allem war sie geeignet, die Position des Papsttums gegenüber Manfred zu stärken und jenem einen festen Rückhalt zu verleihen. Urban schickte Legaten an den Kaiser, er war

bereit, ihn in seiner Herrschaft zu bestätigen, d. h. auf die Restauration des lateinischen Kaiserreiches zu verzichten. Dass der Papst diesen Schritt tat, erklärt sich daraus, dass der damalige lateinische Prätendent Balduin, den der Papst bisher gefördert hatte, ein Parteigänger, ein „fautor Manfredi“ war, des erbitterten Feindes der Päpste. Urban wünschte ferner einen Waffenstillstand zwischen dem Kaiser und den lateinischen Fürsten Romaniens. Da der Paläologe schon seine Bereitwilligkeit, sich dem Schiedsspruche des Papstes zu unterwerfen, bekundet hatte, versicherte ihm der Papst schliesslich, dass dieser väterlich sein und für ihn und sein Reich günstig ausfallen werde. Aus unbekannten Gründen kam die aus Minoriten bestehende päpstliche Gesandtschaft, die im August 1263 abgesandt wurde, nicht vor dem Sommer des Jahres 1264 in Konstantinopel an. Daher fuhr der Kaiser fort, die Lateiner zu bekämpfen, und der Papst liess sogar das Kreuz gegen den Paläologen predigen, den er wortbrüchig glaubte. Erst als infolge der siegreichen Kämpfe des Fürsten von Achaia der griechische Kaiser für seine Herrschaft bangte, knüpfte er neue Unterhandlungen mit dem Papste an. Im Frühjahr 1264 bot er diesem die kirchliche Union an; er erkannte von vornherein den römischen Primat an, bekannte sich als Verehrer der römischen Sakramente und versicherte, dass die römische Lehre mit der altgriechischen ziemlich übereinstimme; schliesslich erklärte er seine Bereitwilligkeit, einen Kreuzzug zu unternehmen. Durch dieses Schreiben, besonders durch letzteres Angebot, versetzte der Paläologe den Papst, dem die Sorge ums hl. Land sehr am Herzen lag, in helle Freude. Nicht bloss vom geistlichen Standpunkt sondern auch aus politischen Rücksichten war ihm diese entgegenkommende Haltung des Kaisers willkommen. Denn gerade damals machte Manfred den — allerdings vergeblichen — Versuch, sich Byzanz' zu bemächtigen, und auch in Italien war seine Machtstellung derart, dass er Rom selbst bedrohte. Urban schickte nun sofort eine neue Gesandtschaft an den Kaiser. Inzwischen war auch die erste Gesandtschaft Urbans in Konstantinopel angekommen. In den Verhandlungen ward Einigkeit über verschiedene Punkte erzielt, ein Konzil sollte die noch übrigen Streitfragen endgiltig beilegen. So schien die Union in die Nähe gerückt — da starb Urban IV. und damit kamen die Unionsverhandlungen vorläufig zum Stillstand.[1])

[1]) Vergleicht man die Darstellung Nordens (S. 387—433) mit den kärglichen Mitteilungen, die Pichler I, 337—340 hierüber zu machen weiss, so

§ 17. Die Unionspolitik Clemens' IV.

In dem ersten Jahre seines Pontifikates (1264—68) war Clemens IV. so sehr durch die Verhältnisse des Abendlandes in Anspruch genommen, dass die Unionsverhandlungen stockten. Damals gerade vollzog sich die von Urban IV. ins Werk gesetzte Okkupation Unteritaliens durch Karl von Anjou. Der Paläologe setzte unterdes seine Kämpfe gegen die Lateinerbesitzungen fort und stellte ein freundschaftliches Verhältnis mit dem ihm bisher feindlichen Venedig her.

Da veränderte der entscheidende Sieg Karls von Anjou über Manfred bei Benevent (1266) die Lage völlig. Karl, in Italien durch niemand mehr behindert, nahm sofort die Orientpolitik Manfreds auf; er bemächtigte sich eines Teiles der staufischen Besitzungen in Epirus und verbündete sich mit dem lateinischen Fürsten Achaias. Ja, er ging noch weiter, er schloss mit dem Prätendenten Balduin den Vertrag von Viterbo, der ihm für den Fall der Unterstützung bei der Wiedereroberung des lateinischen Kaiserreiches grosse Ländergebiete in Romanien zusicherte. Da diese Projekte auch die Billigung des Papstes hatten, so musste die Lage des Griechenkaisers bei einem Angriff eine verzweifelte werden. Dieser liess es aber nicht soweit kommen. Er hatte schon im Frühjahr 1266 eine Gesandschaft an Clemens geschickt. Der Papst ging auf die Verhandlungen ein. Aus rein geistlichen Gründen wie aus Gründen der päpstlichen Politik, der ein König von Sicilien unbequem werden konnte, falls er auch Romanien beherrschte, zog der Papst die kirchliche Union der Okkupation durch die Lateiner vor. Bedenkt man, dass der Papst damit die Orientpläne Karls durchkreuzte, desselben Karl, von dem er im Occident bei der immer noch drohenden Staufergefahr abhängig war, so bewundert man die Kühnheit seiner Politik. Noch staunenswerter erscheint sie deshalb, weil Clemens gerade die Pläne Karls verwandte, um die Union durchzusetzen.

---

tritt der grosse Fortschritt bei Norden offen zu Tage. Er hat, fussend auf den schon bekannten und längst edierten, aber noch nicht ausgebeuteten Quellen, die byz. Politik Urbans erstmalig aus seiner abendländischen Politik heraus erklärt und deren Zusammenhänge mit der des Paläologen und Manfreds nachgewiesen. — Eine Monographie über das Pontifikat Urbans IV. wird es mir ermöglichen, auch diese Seite seines Pontifikates noch einmal ausführlich zu behandeln.

Der Paläologe bot durch seine Gesandten die Union an, die zugleich mit der Frage des weltlichen Friedens auf einem Konzil verhandelt werden sollte. Clemens formulierte in seiner Antwort die Bedingungen präcis, unter denen er die Union abschliessen wollte: Er verlangte die Annahme des römischen Dogmas und die Anerkennung des päpstlichen Primates, und zwar nicht bloss eines Ehrenprimates, sondern des vollen Jurisdiktionsprimates. Erst nach Annahme dieser Bedingungen wollte sich der Papst für den Frieden zwischen den Griechen und Lateinern bemühen. Für den Fall, dass Michael nicht sofort zur Union bereit sei, drohte ihm der Papst unverhüllt, den Okkupationsbestrebungen der Abendländer, besonders Karls von Anjou, freien Lauf zu lassen.

Diese Drohung erschreckte den Paläologen. Da er aber nicht, zumal mit Rücksicht auf die lateinerfeindliche Stimmung des griechischen Klerus, eine schlichte Unterwerfung unter Rom wagen konnte und wollte, so suchte er auf andere Weise, sich den Papst geneigt zu machen. Zu diesem Zweck bot er seine Teilnahme an dem von Clemens vorbereiteten Kreuzzuge an. Dafür verlangte er die Garantie seines Landes gegenüber den Lateinern. Clemens war über diese Botschaft erfreut, verlangte aber nichtsdestoweniger die Union. Um einen Druck auf ihn auszuüben, genehmigte er zur selben Zeit, als er die Legaten zum Abschluss der Union abschickte, die Angriffspläne Karls von Anjou gegen Michael Palaeologus. So schien sich dem Papste auf jeden Fall, sei es auf friedliche Weise, sei es durch Eroberung, nahe Aussicht auf die Katholisierung des Ostens zu bieten. Aber der Ghibellinenaufstand in Italien und der Zug Konradins machten all diese Hoffnungen vorläufig zu schanden.[1])

§ 18. Die Orientpolitik des Abendlandes während der Vakanz des päpstlichen Stuhles (1278—81).

Nach dem Tode Clemens' IV. im November 1268 trat eine fast dreijährige Vakanz des päpstlichen Stuhles ein. Karl von Anjou, der kurz vorher dem letzten Staufer ein tragisches Ende bereitet hatte, hatte jetzt die Hand frei, um seine weitschauenden Pläne auszuführen. Er begann sofort die Vorbereitungen zum Kampfe gegen den Griechenkaiser und bemühte sich nicht ohne Erfolg, durch diplomatische Verhandlungen Bundesgenossen zu ge-

[1]) Vgl. die grundlegenden Ausführungen von Norden S. 434—457.

winnen. Venedig freilich vermochte er nicht auf seine Seite zu ziehen, obwohl dessen Beziehungen zu Byzanz ebenfalls nicht freundliche waren. Venedig wollte nämlich keine weitere Machterhöhung des Anjou, da er sonst der Republik leicht hätte gefährlich werden können. Im Jahre 1270 war Karl zum Losschlagen bereit; aber wieder kamen seine Pläne nicht zur Durchführung. Schon die Rüstungen Karls hatten nämlich in dem Paläologen die Furcht für seinen Thron geweckt. Da es nun keinen Papst gab, bei dem er hätte Schutz suchen können, wandte er sich an den allseitig verehrten König Ludwig von Frankreich und drückte diesem seine Bereitwilligkeit, die Union herbeizuführen, aus. Ludwig, der, begeistert für die Befreiung des hl. Grabes, den Aggressivplänen seines Bruders gegen Byzanz abgeneigt war, war über das Anerbieten hoch erfreut. Auf seine Veranlassung begann das Kardinalskollegium Unionsverhandlungen. Trotzdem hätte wohl Karl, dessen Rüstungen unter grossen Kosten schon zum Abschluss gekommen waren, sich kaum von seinen Plänen abbringen lassen, da bewirkte die, wie jetzt nachgewiesen ist,[1]) von Ludwig selbst gewollte Wendung des Kreuzzuges nach Tunis, dass Karl hierhin seine Aufmerksamkeit konzentrieren musste. Er führte dann auch nach Ludwigs Tode die Expedition zu einem glücklichen Ende. Nun gedachte er endlich den Kampf gegen Byzanz zu beginnen. Da ward durch einen grossen Sturm seine Flotte schwer beschädigt, so dass er vorläufig von seinem Unternehmen abstehen musste.[2])

2. Kapitel.

Die Herstellung der Union.

§ 19. Gregor X. und Byzanz bis zum Konzil von Lyon.

Nach dreijähriger Vakanz des päpstlichen Stuhles wählten die Kardinäle endlich im September 1272 durch Kompromiss einen Papst, der sich Gregor X. nannte. Dieser ist eine äusserst sympathische Erscheinung auf dem Stuhle Petri. In ihm lebte die religiöse Glut und die Begeisterung der ersten Kreuzfahrer wieder auf. Die hl. Stätten zu befreien und dieserhalb einen grossen Kreuzzug zustande zu bringen, war das Hauptbemühen seines Pontifikates. Aus diesem Grunde, nicht aus naheliegenden politischen

[1]) Richard Sternfeld, Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis 1270 und die Politik Karls I. von Sizilien. Berlin, 1896. — [2]) Vgl. die erste ausführliche Behandlung bei Norden 457—469.

Motiven, erstrebte er auch die friedliche Union der Griechen, und verwarf er die Aggressivpläne Karls: ihm schien die Griechenunion eine Etappe zu bedeuten bei dem grossen Werke der Befreiung der hl. Stätten.

Es könnte auffällig erscheinen, dass gerade diesem, sozusagen, unpolitischen und religiösen Papste die Herbeiführung der Union gelang; denn wir sahen, dass diese griechischerseits nur dann erstrebt wurde, wenn politische Gründe sie ihnen vorteilhaft erscheinen liessen. Gregor X. lag es fern, durch diplomatische Künste die politische Lage des Griechenreiches zu gefährden, um die Griechen dadurch zur kirchlichen Union zu bewegen. — Doch was Gregor nicht tat, das bewirkten von selbst die damaligen Verhältnisse, besonders die Angriffsstellung Karls von Anjou. Norden hat uns in seinem Werk zum ersten Male ausführlich die Orientpolitik desselben unter Gregors Pontifikat dargestellt.[1]) — Schon kurze Zeit nach der Expedition Ludwigs gegen Tunis setzte Karl seine alte Griechenpolitik wieder fort. Er vermählte seinen Sohn mit der Erbtochter des Fürsten von Achaia, so dass dieses Land an ihn fallen musste. Er setzte ferner im Jahre 1272 und in den folgenden Jahren starke Truppenkontingente nach Achaia, Morea, Eubœa und die illyrisch-epirotische, von Albanesen bewohnte Küstenlandschaft über. Besonders letzteres Gebiet, das als Einfallstor in die Balkanhalbinsel grosse Wichtigkeit hatte, kam vollständig in seine Hand, so dass sich Karl rex Sicilie et Albanie nannte.[2])

Noch mehr wusste der Anjou seine Position dadurch zu stärken, dass er an verschiedenen Fürsten der Balkanhalbinsel, besonders an dem Bulgarenzaren und dem Serbenkönige, Freunde und Bundesgenossen gegen den Paläologen gewann. Dem gegenüber hatte es wenig zu bedeuten, dass diesen mit Spanien, Genua und den unzufriedenen Elementen Oberitaliens, eine Interessengemeinschaft, die gemeinsame Feindschaft gegen den Anjou, verband. Denn wenn sie letzteren auch befehdeten, so hatte der Paläologe doch wenig Vorteil davon. Dieser sah in der schwierigen Situation

---

[1]) Vgl. Norden 474—489. Benutzt sind zum ersten Male die Regesten Karls von Anjou bei Riccio, Il regno di Carlo I. di Angiò dal 2. gennaio 1273 al. 7 gennaio 1285. Dieses Werk ist auch im Archivio storico Italiano III. Serie, Bd. 22—26, IV. Serie, Bd. 1—7 erschienen. Auch das Werk Riccios, Il regno di Carlo I. di Angio negli anni 1271—1272, Napoli 1875, kommt hier noch in Betracht. — [2]) Vgl. Norden 479.

keine andere Rettung als die, durch Anbieten der Union den Papst für sich zu gewinnen.

Gregor hatte schon bald nach seiner Thronbesteigung den Griechen in einem Schreiben seine Sehnsucht nach der Union ausgedrückt. Dass Gregor seinerseits noch mehr Schritte in dieser Hinsicht unternahm, verhinderten Karl und seine Partei im Kardinalskolleg. Diese Hemmung war gegen die Union gerichtet, sie erwies sich aber doch in der Folge als segensreich für dieselbe. Denn Gregor musste nun bedachtsamer und vorsichtiger zu Werke gehen, und dadurch minderte sich für ihn die Gefahr, von den durchtriebenen Griechen überlistet zu werden.

Als Michael im Jahre 1272 dem Papste seine Bereitwilligkeit zur Union ausgedrückt hatte, schickte Gregor eine Gesandtschaft nach Konstantinopel. Die Legaten versprachen, dass, im Falle einer Union in der von Clemens IV. verlangten Form, der Papst auf dem Konzil von Lyon, auf dem auch der griechische Kaiser erscheinen solle, den weltlichen Frieden zwischen Griechen und Lateinern in einer den ersteren günstigen Weise herstellen würde. Ja, Gregor kam den Griechen noch mehr entgegen. Er stellte ihnen frei, dass, falls ihnen dieser bessere Modus nicht gefalle, die kirchliche Union auch erst nach Abschluss des weltlichen Friedens vollzogen werden könne, nur müssten sie vorher versprechen, die Union dann auch wirklich vollziehen zu wollen.[1] Schliesslich mahnte Gregor den Paläologen, durch Herstellung der Union sich und seinem Volke Ruhe zu verschaffen, damit er, der Papst, nicht gezwungen werde, diese Sache auf einem anderen Wege zu betreiben. Durch diese Wendung wies Gregor nicht undeutlich auf die Pläne Karls von Anjou hin, deren Durchführung er dann kaum hätte verhindern können. Gregor konnte Karl auch nicht zum Abschluss des weltlichen Friedens mit den Griechen vor Vollzug der Union bewegen. Er musste sich damit begnügen, dass der Anjou zu einem Waffenstillstand bereit war, während dessen er seine Truppen in Romanien belassen dürfte. Der Einfluss Karls bewirkte es auch, dass Gregor der Republik Venedig eine Erneuerung des bestehenden Waffenstillstandes mit dem Paläologen, welche dieser wünschte, verbot.[2]

[1]) Von diesem Anerbieten Gregors war bisher nichts bekannt. Norden S. 494 ff. stellt dessen Tatsächlichkeit fest durch sorgfältige Analyse der einschlägigen Briefe Gregors in den von Guiraud publizierten Registerbänden. — [2]) Zu dieser interessanten Tatsache vgl. Norden 501, der sich hierbei auf handschriftliche Briefe der Bibl. nat. (ms. lat. no 4311 Fol. 28 v ff. — auszugsweise mitgeteilt l. c.) stützt.

Der Paläologe meinte es dieses Mal mit dem Wunsche nach der Union wirklich ernst. Um sie zustande zu bringen, musste er zunächst die starke Opposition des griechischen Klerus überwinden. Er bemühte sich deshalb, die Union einerseits als politische Notwendigkeit hinzustellen und andererseits die Geringfügigkeit und Unverfänglichkeit der geistlichen Koncessionen nachzuweisen. Der griechische Klerus aber sträubte sich aufs heftigste, und eine reiche polemische Literatur gegen die Union sprosste empor; das Volk stand auf der Seite des Klerus. So stellten sich den Unionsbemühungen des Papstes sowohl wie des Paläologen ernste Schwierigkeiten entgegen. Der Griechenkaiser, den die Furcht vor dem Angriff des Anjou unablässig ängstigte, sandte schon im Mai 1273 zwei der päpstlichen Legaten zurück, welche von der Aufrichtigkeit der Absicht des Kaisers und von den Schwierigkeiten bei deren Durchführung berichten sollten. Mit den päpstlichen Gesandten schickte er eine aus Hofbeamten bestehende Gesandtschaft mit.

Diese kam an der Kurie an, als sich gerade Karl von Anjou und der von diesem protegierte Prätendent von Konstantinopel dort aufhielten. Kein Wunder, dass sie und ihre Freunde unter den Kardinälen jetzt gegen die Union tätig waren. Gregor liess sich aber dadurch nicht von der Richtlinie seiner bisherigen Politik abbringen; nur bewirkte der Druck des Anjou, dass der Papst zur Beschleunigung der Herstellung der Union mahnte. Der Papst musste jetzt aber auch zeigen, dass er die Versprechungen, welche er für den Fall der Union gegeben hatte, erfüllen wolle und könne. Zunächst handelte es sich darum, dass er von Karl von Anjou freies Geleit für die griechische Konzilsgesandtschaft erwirkte. Nur mit Widerwillen willfahrte dieser dem Verlangen des Papstes, weil er es nicht zum Bruch mit der Kurie, der er seine Herrschaft verdankte, kommen lassen wollte. Ferner erreichte der Papst, dass der Vertrag von Viterbo, den Karl mit Kaiser Balduin zur Eroberung Konstantinopels geschlossen hatte, auf ein Jahr verlängert, dass also diese Expedition aufgeschoben wurde.[1])

§ 20. Der Abschluss der Union auf dem Konzil von Lyon.

Dem Kaiser Michael gelang es mit vieler Mühe, die Orthodoxen zum Entgegenkommen gegenüber der Union zu bewegen. Zum grossen Teil hatte er diesen Erfolg dem Umstand zu ver-

[1]) Vgl. zu diesem Paragraphen Norden 470—520.

danken, dass er in dem hervorragenden Chartophylax Johannes Bekkos einen Vorkämpfer der Union fand. Aber viele konnten doch nur durch rohe Gewalt zum Einstellen ihrer Opposition gezwungen werden. Da der Kaiser versicherte, niemanden zu einer Erweiterung des Symbols zu zwingen, erklärte die gesamte Geistlichkeit schriftlich ihre Zustimmung, den Primat des Papstes und die Appellation nach Rom anzuerkennen und die Kommemoration des Papstes vorzunehmen.

Glücklich kam die griechische Gesandtschaft auf dem Konzil von Lyon an. Die Gesandten verzichteten auf das schon vorher ihnen zugestandene Recht, vor Abschluss der Union die weltliche Friedensfrage zu erledigen. Ja, sie unterliessen auch eine erneute dogmatische Diskussion und gaben am 24. Juni 1274 eine Unionserklärung ab, welche den römischen Glauben auch in der Frage der processio spiritus sancti und der Azymenfrage sowie den Primat anerkannte. Gegenüber diesen Konzessionen bat Michael Palaeologus seinerseits um Beibehaltung des Symbols beim Gottesdienst und Duldung der abweichenden Riten. Der griechische Klerus kam nicht soweit entgegen wie der Kaiser, er machte in einem Schreiben an den Papst nur die drei schon erwähnten Konzessionen betreffs Primat, Appellation und Kommemoration, schliesslich bat er, die alten Gewohnheiten, „die der Frömmigkeit keinen Eintrag tun," beibehalten zu dürfen. Die griechischen Gesandten konnten dem Papste auch Unionserklärungen der Kirchen Serbiens und Bulgariens vorlegen. Diese wünschten aber ihre Autonomie zu behalten und direkt unter dem Papst zu stehen, während der Paläologe sie aufs neue Byzanz unterstellt wissen wollte. Für die Patriarchate von Antiochien und Jerusalem wünschte der Kaiser die Einsetzung von je zwei Patriarchen, eines für die lateinischen und eines für die griechischen Kirchen, was ebenfalls ein Entgegenkommen gegen die Lateiner bedeutete. — Was die weltliche Frage anbetrifft, so erklärte der Paläologe seine Bereitwilligkeit, die Befreiung des hl. Grabes zu fördern, wenn zuvor der Friede mit den Lateinern hergestellt sei.

In der 3. Konzilssitzung vom 28. Juni ward beim Gottesdienst Epistel und Evangelium griechisch und lateinisch gelesen, die Griechen sangen das Symbolum mit dem Zusatz des filioque. In der 4. Konzilssitzung vom 6. Juli 1274 verkündete Gregor in einer Rede, dass die Griechen zur römischen Kirche zurückgekehrt seien. Dann folgte auf Gregors Wunsch die feierliche Bekräftigung der

Unionsversprechen durch die Gesandten: zuerst beschwor der Grosslogothet Georgios Akropolita im Namen des Kaisers den römischen Glauben und den päpstlichen Primat, die anderen Gesandten traten der kaiserlichen Erklärung bei. Damit war das denkwürdige Ereignis der Griechenunion vollzogen. Ein grösserer Erfolg als dem dritten Innocenz ward dadurch Gregor X. zu teil.[1])

§ 21. Die Griechenunion bis zum Tode Gregors X.

Durch die eben geschilderten bedeutsamen Akte auf dem Lyoner Konzil ward die Union formell abgeschlossen, aber es fehlte noch viel, dass die Masse des Volkes derselben beitrat. Doch kann man immerhin mit vollem Recht von einer Union der beiden Kirchen reden. Um Zeugnis von derselben abzulegen, ward nach Rückkehr der griechischen Gesandten beim Gottesdienst in der Palastkirche die Epistel und das Evangelium lateinisch und griechisch gesungen, und der Papst kommemoriert. Ferner wurde nach Abdankung des unionsfeindlichen Patriarchen der romfreundliche Johannes Bekkos auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben.

Jetzt war es die Aufgabe Gregors, als Gegenleistung für den Abschluss der Union den weltlichen Frieden zwischen den Griechen und Lateinern herzustellen. Es war dies keineswegs eine leichte Aufgabe; denn Karl von Anjou und der lateinische Prätendent der byzantinischen Kaiserkrone waren auch jetzt nicht gewillt, ihre Ansprüche auf das Romäerreich aufzugeben, wenn ihnen auch die augenblicklichen abendländischen Verhältnisse — die Angriffe Spaniens, der oberitalienischen Ghibellinnen und Genuas — deren Geltendmachung nicht gestatteten. Diese Lage des Anjou nützte der vor einem feindlichen Angriff sichere Paläologe aus, um seinen alten Plan, das Romäerreich im früheren Umfang und der alten Pracht zu erneuern, wieder aufzunehmen. Mit Aufbietung gewaltiger Streitkräfte unternahm er in den Jahren 1274 und besonders 1275 kriegerische Operationen gegen die Besitzungen Karls und seiner Freunde, bei denen er vom Glück begünstigt war.[2])

---

[1]) Vgl. Norden 520—535, der die Darstellung Knöpflers in Hefele, Konziliengeschichte VI[2] 134 ff. weit überholt, besonders durch Verwertung der bisher unbenutzten Aktenpublikationen des Pariser Oberbibliothekars Delisle „Notices et Extraits de Manuscrits, tome XXVII p. 150 sq.“ — [2]) Vgl. Norden 537—548, dessen Darstellung namentlich infolge der Benutzung der angiovinischen Regesten viele neue Aufschlüsse bietet.

So herrschte offener Krieg zwischen den Griechen und Lateinern, und erstere hatten die Hoffnung, die Lateiner ganz aus Griechenland zu vertreiben. Unterdes hatte sich Gregor schon um den Frieden bemüht; und der Erfolg blieb ihm nicht versagt. Zunächst erreichte er von Karl und Philipp, dem Sohne Balduins, eine nochmalige Prolongation des Vertrages von Viterbo auf ein Jahr, dann gelang es den päpstlichen Legaten auch, im Mai 1275 einen einjährigen Waffenstillstand zwischen dem Paläologen und dem Anjou durchzusetzen. Damit schien der Weg zu einem friedlichen Verhältnis der beiden Gegner angebahnt, wenn der Paläologe auch noch in seinen kriegerischen Unternehmungen fortfuhr. — Gregor konnte immerhin mit dem Ergebnis seiner Bemühungen zufrieden sein. Mit besonderer Freude wird es ihn auf seinem Sterbebette erfüllt haben, dass eine griechische Gesandtschaft der Kreuzzugsangelegenheit wegen in Rom erschien. So mag ihm, als er die Augen schloss, die Ausführung des grossen Kreuzzuges in die nächste Nähe gerückt erschienen sein; er mag auch in Sachen der Union und des weltlichen Friedens zwischen den Griechen und Lateinern die besten Hoffnungen gehegt haben.[1])

In Wirklichkeit standen die Verhältnisse bei seinem Tode nicht so günstig. Was die Union anbetrifft, so umfasste dieselbe bei weitem nicht alle Griechen; die Mehrzahl wollte von einer Union mit den Lateinern nichts wissen: es trat jetzt ein Schisma in der griechischen Kirche ein, da die Unierten und Nichtunierten sich mit wütendem Hass verfolgten. Und die Union selbst ruhte doch, abgesehen von den wenigen aufrichtigen Lateinerfreunden mit Johannes Bekkos an der Spitze, fast nur auf der leicht verschiebbaren Basis politischer Interessen und Konstellationen. — Auch bezüglich des weltlichen Friedens waren Gregors grosse Hoffnungen verfehlt, da die Prätensionen des Anjou und des Paläologen einander diametral entgegengesetzt waren. Nur der Umstand, dass die beiden Gegner einander ebenbürtig waren, machte es nicht gerade unmöglich, dass ein höher stehender Schiedsrichter wie der Papst einen Ausgleich zwischen beiden herstellte. Was schliesslich die Kreuzzugshoffnung Gregors betrifft, so täuschte er sich hierin völlig. Denn der Paläologe fürchtete von jedem Kreuzzuge eine Wiederholung des Ereignisses von 1204, und wenn er seine Teilnahme an einem solchen in Aussicht stellte, so tat er es nur, um

[1]) Vgl. Norden 548—553.

sich den Papst geneigt zu erhalten, um eine Wendung des Kreuzzuges nach Konstantinopel zu verhindern, und um über den Stand dieser Angelegenheit immer unterrichtet zu sein. Und das Abendland hätte damals auch nicht zu einer gemeinsamen Aktion, wie sie der Kreuzzug nötig gemacht hätte, zusammengefasst werden können, da allenthalben Feindschaft und Hader zwischen den Staaten herrschte.[1])

Fassen wir nun unser Urteil über die Unionspolitik Gregors X. zusammen, so ist zu betonen, dass vom Standpunkt Gregors aus, bei dem die Kreuzzugsidee eine zentrale Stellung im Pontifikat einnimmt, seine Tätigkeit als Stückwerk erscheint; denn der Kreuzzug kam nicht zustande; die Union der Griechen, als Basis desselben gedacht, war von diesem Gesichtspunkte aus ohne Wert, die Ausführung des Kreuzzuges würde sie sogar aufs schwerste gefährdet haben. — Nimmt man aber die Griechenunion aus dem „phantastischen, entstellenden Rahmen der Kreuzzugsidee“,[2]) so ist das Bild ein anderes. Denn dann bedeutet die Union die Beseitigung des Schismas; ferner stellt sie ein „völkerverbindendes Moment“ dar, und ist daher ein kosmopolitisches Ereignis: Verschiedene Völker mit verschiedener Kultur fanden sich hier einträchtig in der katholischen Kirche zusammen. — Betrachten wir die Union schliesslich noch von dem Gregor fernliegenden Gesichtspunkt der päpstlichen Weltpolitik, so erscheint das Werk Gregors X. noch bedeutender. Denn unter seinem Pontifikate war das Papsttum in noch höherem Masse als unter Innocenz III. unbestritten der weltliche und geistliche Herrscher des Morgen- und Abendlandes, der ganzen Christenheit.[3])

3. Kapitel.

Die Griechenunion unter Innocenz V., Johann XXI. und Nikolaus III.

§ 22. Innocenz V. und Johann XXI. und die Griechenunion.

Nach dem Tode Gregors gestalteten sich die italienischen Verhältnisse für Karl von Anjou günstiger. Mit Hilfe des neuen Papstes, Innocenz V., schloss er mit seinen Feinden Frieden. Um so ungestümer war daher der Druck, den er auf den Papst ausübte, um die Sanktion seines grossen Orientunternehmens zu er-

[1]) Vgl. Norden 553—558. — [2]) Norden 559. — [3]) Vgl. die weiteren Ausführungen hierüber bei Norden 558—563.

langen. Innocenz vermochte den Anjou nur dadurch zurückzuhalten, dass er einen Waffenstillstand herbeizuführen versprach, während dessen er durch päpstlichen Schiedsspruch seine Rechte in Romanien festsetzen wollte. Dieserhalb schickte er eine Gesandtschaft an den Paläologen ab. Aber wie anders war das Auftreten Innocenz' V. als das seines Vorgängers: bei ihm wurde die Vermittlung des Friedens aus einer Verhinderung des Angriffes des Anjou eine Warnung vor einem solchen. Dazu stellte Innocenz noch Forderungen hinsichtlich der Festigung der Union. Kaum war die Gesandtschaft abgereist, da starb Innocenz V.; ohne ihr Ziel erreicht zu haben, kehrte diese nun nach Rom zurück.[1])

Auf Innocenz V. folgte, nachdem das Pontifikat Hadrian V. schnell vorübergegangen war, Johann XXI. Dieser schickte einfach die Gesandtschaft Innocenz' V. mit den alten Briefen und Instruktionen ab. Was ihre Mission hinsichtlich des weltlichen Friedens anbetrifft, so erzielte sie keine Resultate. Dagegen erfüllte der Kaiser die geistlichen Wünsche des Papstes, um sich als getreuer Sohn der Kirche zu zeigen und dem Papst die Pflicht vor Augen zu führen, ihn vor lateinischen Angriffen zu schützen. Der Kaiser und der Kronprinz erklärten jetzt schriftlich und mündlich ihre Zustimmung zu den Unionserklärungen ihrer Gesandten in Lyon, und der Klerus gab, allerdings nicht vollzählig und nicht ohne Widerstreben,[2]) eine Kollektiverklärung an den Papst ab, in welcher er der römischen Kirche gehorsam zu bleiben versprach und ein dem römischen sich näherndes Glaubensbekenntnis ablegte. Der Patriarch erkannte den päpstlichen Primat, das römische Dogma und die römischen Riten ausdrücklich an. — Alle diese Schriftstücke schickte der Kaiser nach Rom. In dem Begleitschreiben empfahl er sich angelegentlichst dem Schutze des Papstes. Ehe die Gesandtschaft in Rom ankam, starb Johannes XXI.[3])

§ 23. Nikolaus III. und die Griechenunion.

Obwohl, oder vielleicht: weil Karl von Anjou die Neuwahl des Papstes zu beeinflussen suchte, wurde jetzt von den Kardinälen ein Italiener auf den Stuhl Petri erhoben, Johann Gaetani, der sich Nikolaus III. nannte. Dieser machtvolle bedeutende Papst wusste

[1]) Vgl. Norden 563—572. — [2]) Michael liess, da die Zahl der Unterschriften zu gering war, eine grosse Zahl hinzufälschen; vgl. Norden nach dem Bericht des Pachymeres. — [3]) Vgl. Norden 572—580.

zunächst in Italien die der Kurie gefährliche Macht des Anjou zurückzudämmen und ihn auf Unteritalien zu beschränken. Dasselbe Ziel verfolgte er mit seiner Orientpolitik. — Die von dem griechischen Kaiser an Johann XXI. gerichtete Gesandtschaft hatte die Neubesetzung des päpstlichen Stuhles abgewartet; Nikolaus hatte sich daher mit ihrer Mission zu befassen, besonders hatte er auch Stellung zu nehmen zu der Bitte des Paläologen, ihm gegen die Störer der Union kräftig beizustehen. Gemeint waren hiermit vor allem die Herzöge von Thessalien, welche aus religiösem und politischem Interesse den Paläologen bekämpften und im Mittelpunkt der byzanzfeindlichen Mächte standen. Es wäre nach dem Wunsche des Paläologen gewesen, wenn der Papst den Lateinern die Unterstützung jener Fürsten verboten hätte. Aber diesen folgenschweren Schritt tat der Papst nicht. Er gab seinen Gesandten nur die Vollmacht, mit geistlichen Mitteln gegen sie einzuschreiten, falls sie tatsächlich Störer der Union wären. Andererseits hinderte er die Aggressive Karls von Anjou gegen Byzanz. So wahrte er sich seine Stellung über den Parteien und behielt dadurch die Möglichkeit, als Schiedsrichter eine Entscheidung zu geben.

Dem Paläologen genügte die Verhinderung des Angriffes des Anjou, um ihm seine grösste Sorge zu nehmen. Sogleich ging er wieder zur Offensive über. Im Jahre 1278 setzte er eine ähnliche Unternehmung ins Werk wie schon 1275: ganz Griechenland wollte er dem byzantinischen Reiche wieder eingliedern. Doch dieser Plan gelang ihm nicht vollständig, da sein Kriegsglück nicht immer ihm treu blieb. So kam es, dass sich Karl von Anjou und Michael Palaeologus immer noch als annähernd ebenbürtige Gegner gegenüberstanden und damit sich einer päpstlichen Intervention Aussicht auf Erfolg bot.

Die Gesandtschaft Nikolaus' III. nach Konstantinopel hatte vor allem aber eine wichtige Mission in geistlicher Hinsicht: sie hatte weitgehende Forderungen des Papstes zu übermitteln, deren Erfüllung die bessere Durchführung der Union und die festere Verbindung mit der römischen Kirche zur Folge haben musste. Aber es war klar, dass die Griechen, insbesondere der Klerus, unter den damaligen Umständen auf keinen Fall zur Bewilligung dieser Forderungen hätte bewogen werden können. So schien hierdurch die Union überhaupt gefährdet zu werden. Dem war aber dadurch vorgebeugt, dass der Papst, wie schon vor ihm Innocenz V., ausser dieser Instruktion den Legaten noch weitere Weisungen mitgab,

welche dieselben ermächtigten, von den unerreichbaren Forderungen abzustehen.

Die byzantinische Politik Nikolaus' III. hatte also das Ziel, durch den Druck, den die angiovinische Macht auf die Griechen ausübte, so viele kirchliche Konzessionen als möglich zu erreichen. Auch mit einem geringen Entgegenkommen der Griechen hätte sich der Papst begnügt; denn Karl von Anjou zur Durchführung seiner Orientpläne zu autorisieren, wäre seiner sonstigen Politik zuwider gewesen, deren Hauptziel es war, die Macht des Anjou, „des Erben der staufischen Ideen", auf das Niveau der übrigen Mächte herabzudrücken. Und dieses grosse Ziel erreichte er auch: In dem Ringen zwischen dem Papsttum und Karl von Anjou um die Weltherrschaft führte er jenes zum Siege.[1])

Die päpstliche Universalmonarchie ward unter des dritten Nikolaus Pontifikate für kurze Zeit realisiert. Noch dauerte die Union fort: die ganze Christenheit war eine Herde, die dem einen Hirten folgte. Andererseits hinderte die Lyoner Union, wie es die päpstliche Politik wollte, eine erneute lateinische Eroberung Konstantinopels. Das Papsttum stand infolge dessen über den spezifisch lateinischen Interessen, der Papst als Haupt der katholischen Kirche wahrte sich in der Tat eine wahrhaft universale Stellung. Freilich hemmte die päpstliche Politik die nach Osten gerichtete Expansivpolitik des Abendlandes, sie hinderte besonders die Auslösung der latent im sizilischen Reich aufgespeicherten Kräfte. Aber daraus lässt sich kaum ein Vorwurf gegen das Papsttum herleiten. — Anders liegt die Sache, wenn wir bedenken, dass die Politik des Abendlandes, des Papsttums und der weltlichen Mächte, die griechischen Kaiser zu einer westlichen Orientierung ihrer Politik zwang, so dass sie dieserhalb den Verhältnissen im Osten ihres

---

[1]) Vgl. Norden 580—606. Über die Unionsverhandlungen Nikolaus' III. handelt neuerdings auch Demski in seiner Monographie über Nikolaus III. (Kirchengeschichtliche Studien von Sdralek, Bd. VI, Heft 1 und 2. Münster 1903) S. 212—226. Es ist schade, dass der gelehrte Verfasser das Nordensche Werk nicht mehr benutzen konnte, es wäre für diese Partie von Vorteil gewesen; denn es ist Demski entgangen, dass, wie Norden S. 602[1] zeigt, Nikolaus den Legaten eine zweite mildere Instruktion mitgegeben hat, was Demski bestreitet. Daher muss auch das Urteil über die Unionspolitik dieses Papstes eine Modifikation erfahren. Nordens Werk hätte Demski auch u. a. die Bekanntschaft mit den von Riccio edierten wichtigen angiovinischen Regesten vermittelt, was nicht nur diesem Kapitel seiner sonst tüchtigen Arbeit zu gute gekommen wäre.

Reiches, besonders der immer mehr akut werdenden Türkengefahr nur mindere Aufmerksamkeit zuwenden konnten. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint es als verfehlt, das byzantinische Reich als Zwischenreich zwischen dem Abendland und den Türken zu halten: es hätte vielmehr ein in sich geschlossenes kräftiges sizilisch-byzantinisches Reich an dessen Stelle treten sollen mit der einzigen Front nach Osten. Dass das nicht geschah, ist, von mehreren andern Gründen abgesehen, eine Folge der griechenfreundlichen Politik des Papsttums, sowohl der eines Coelestin III., des Gegners Heinrichs VI., als auch derjenigen der Päpste in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis auf Nikolaus. Es wäre aber natürlich verfehlt, diese verderbliche Folge der päpstlichen Orientpolitik der Kurie zum Vorwurf zu machen; denn an und für sich war diese Politik gerechtfertigt, und jene Konsequenz derselben deckt wohl der reflektierende Historiker unserer Tage auf, aber sie konnte unmöglich den Menschen des 13. Jahrhunderts bewusst werden.

---

4. Hauptabschnitt.

Die Auflösung der Griechenunion und die Unionsaussichten bis zur Eroberung Konstantinopels (1453).

1. Kapitel.

Die Neuorientierung der päpstlichen Orientpolitik durch Martin IV. und seine Nachfolger im Sinne der Begünstigung der Expansivpolitik des Abendlandes.

§ 24. Die byzantinische Politik Martins IV.

Als Nikolaus III. schon nach dreijähriger Regierung starb, sank der stolze Bau, den er errichtet hatte, zusammen. Karl von Anjou setzte die Wahl des ihm ergebenen Martin IV., eines Franzosen, durch. Er war ganz und gar abhängig von dem herrischen Anjou. Im schroffen Gegensatz zu der Politik seiner Vorgänger förderte er Karl, so dass dieser wiederum weit über sein unteritalisches Königreich hinaus Macht gewann und das Papsttum in seine Gewalt bekam. Auch in der byzantinischen Politik der Päpste liess Martin einen schroffen Wechsel eintreten.

Die von dem griechischen Kaiser an Nikolaus gerichtete Gesandtschaft traf diesen nicht mehr lebend an. Martin bannte sofort den griechischen Kaiser, welcher nun ebenfalls das Band mit Rom löste. Damit war die Union aufgelöst. Der Kurs der päpstlichen Politik änderte sich sogar soweit, dass Martin jetzt den Orientplänen Karls kein Hindernis in den Weg legte. Noch im Jahre 1280 hatte dieser die Offensive gegen den Paläologen ergriffen, aber das Unternehmen — es handelte sich um die Wiedereroberung Albaniens — war nicht vom Glück begünstigt. Auch die maritime Operation, an der sich die jetzt mit Karl verbündeten Venetianer beteiligten, blieb erfolglos.

Im folgenden Jahre 1281 schloss dann Karl mit dem lateinischen Prätendenten von Konstantinopel, Philipp, und mit Venedig unter päpstlicher Mitwirkung einen Vertrag behufs Wiederaufrichtung des vom Paläologen usurpierten lateinischen Kaiserreiches. Im April 1283 sollte das grosse Unternehmen ins Werk gesetzt werden; gewaltig waren die Kriegsrüstungen des Anjou, der Untergang des byzantinischen Reiches schien unausbleiblich, Karls Traum von der Weltherrschaft schien sich binnen kurzem erfüllen zu wollen. Nichts stand ihm mehr hindernd im Wege, kein Nikolaus III. rief ihm sein Halt entgegen. Bedeutungslos war die Stellung der Kurie. Zwar sollten die Interessen derselben bei der Expedition gewahrt werden; es hiess, die Kriegsfahrt geschehe zur Erhöhung des katholischen Glaubens und zur Wiederherstellung der Macht der Kurie; die Unternehmung ward als Kreuzzug bezeichnet, sie sollte dem hl. Lande Vorteil bringen. Aber das waren nur Vorspiegelungen Karls. Martin hätte sich durch sie nicht von der bisherigen Richtung der kurialen Politik abbringen lassen sollen. Denn dass die lateinische Okkupation nicht die Union bedeutete, hatte das lateinische Kaisertum hinreichend gezeigt. Jedenfalls war es verfehlt, die bestehende Union preiszugeben und dann von der abendländischen Aggressive die Katholisierung zu erwarten. Auch vom rein weltlichen Standpunkte aus betrachtet, war die Stellungnahme Martins verfehlt; denn er liess jetzt den Anjou, dessen Macht er schon im Occident über Gebühr hatte emporkommen lassen, jetzt auch noch im Orient eine gewaltige Macht hinzugewinnen. Universal wie das römische Kaisertum deutscher Nation drohte das Herrschaftsgebiet des Anjou zu werden.[1])

[1]) Vgl. Norden 619—633.

Da kam der 31. März 1282, mit ihm die sizilische Vesper, jener Freiheitskampf der Sizilianer, welcher durch den harten Druck des Anjou und durch die Furcht veranlasst war, noch härtere Sklavenketten tragen zu müssen, wenn Karl die Krone von Byzanz erlangte. Schnell verbreitete sich der Aufstand über die ganze Insel; an Karls Schwiegersohn, Peter von Aragonien, den die bedrohliche Übermacht des Anjou unter die Waffen rief, fanden die Verschwörer einen festen Rückhalt. Im August landete er in Sizilien und liess sich in Palermo krönen. — Mit einem Schlage waren dadurch alle hochfliegenden Pläne Karls zu nichte gemacht. Das griechische Reich war im kritischen Augenblick gerettet. Schwer war auch der Schlag, der den Papst dadurch traf; die Union hatte er preisgegeben, und jetzt war jegliche Hoffnung auf Katholisierung von Konstantinopel im Gefolge der lateinischen Okkupation dahin. — Andererseits freilich war die sizilische Vesper ein Glück für das Papsttum: sie bewahrte es davor, von dem angiovinischen Weltreich völlig bei Seite gedrängt und zur politischen Ohnmacht und Abhängigkeit verdammt zu werden. So tief wurzelte das Gefühl von den gemeinsamen Interessen der sizilischen Freiheitskämpfer und der Kurie, dass das Gerücht aufkommen konnte, Nikolaus III. habe den Aufstand angestiftet. Obwohl nun die Kurie dem sizilischen Freiheitskampfe die Wiedererlangung ihrer Unabhängigkeit verdankte, so hielten die Päpste doch an der Sache des Anjou fest. Diese auffällige Tatsache erklärt sich daraus, dass Martin IV. den Aufstand als gegen die Kirche gerichtet gebrandmarkt hatte, und dass die Päpste ein starkes unteritalisches Reich als Basis ihrer Orientpolitik wünschten.[1])

§ 25. Die byzantinische Politik der Kurie am Ende des 13. Jahrhunderts bis 1302.

Die Päpste sahen sehr wohl ein, dass ohne ein starkes sizilisches Reich eine erfolgreiche Orientpolitik, namentlich in den Bahnen, welche Martin IV. eingeschlagen hatte, unmöglich sei. Die Bemühungen der Nachfolger Martins gingen daher zunächst dahin, die unteritalischen Verhältnisse neu zu konsolidieren. Sie gaben aber auch nicht die Hoffnung auf, schon vorher neuen Einfluss auf Byzanz zu gewinnen. Aus diesem Grunde förderte Nikolaus IV. die geplante Ehe zwischen dem Sohne des griechischen

[1]) Vgl. Norden 634—647.

Kaisers Andronicus und der lateinischen Kaiserin Katharina von Courtenay, weil er eine Kirchenunion im Gefolge dieser weltlichen Annäherung erwartete. Doch das Eheprojekt zerschlug sich, und abgesehen davon war Andronicus im Gegensatz zu seinem Vater Michael der Union keineswegs geneigt: er war „Schismatikerkaiser.[1]“

Als 1294 Bonifaz VIII. den Stuhl Petri bestieg, nahm er die auf eine lateinische Okkupation von Konstantinopel hinzielende Kurial-Politik wieder auf. Verschiedene fein ausgedachte Projekte, welche auf eine Verbindung der beiden Häuser Anjou und Aragon und eine gemeinsame Expedition gegen Byzanz abzielten, scheiterten. Günstigere Aussichten boten sich erst, als der Bruder Philipps IV. von Frankreich, Karl von Valois, die Erbin des lateinischen Kaiserreiches heiratete und ein Orientunternehmen plante. Zuvor sollte er nach dem Willen des Papstes Karl II. von Neapel gegen Sizilien unterstützen. Da scheiterte seine italienische Expedition, und im Frieden von Caltabellota (1302) musste er die Unabhängigkeit Siziliens unter der Herrschaft des Aragonesen Friedrich anerkennen. Auch Bonifaz trat, wenn auch mit Widerstreben, dem Frieden bei.[2])

§ 26. Die byzantinische Politik der Päpste von 1302—1327.

Durch den Frieden von Caltabellota waren die Bemühungen der Päpste, ein in sich geschlossenes mächtiges unteritalisches Reich neuzubilden, gescheitert. Sizilien blieb jetzt für lange Zeit losgelöst von Neapel. Die Könige von Palermo und von Neapel waren Feinde und wirkten allenthalben einander entgegen. Das war von entscheidender Bedeutung für die künftige Orientpolitik der Päpste. Das Bemühen derselben ging nun dahin, die zersplitterten Kräfte zu einer gemeinsamen Aktion gegen Byzanz zusammenzufassen.

Obwohl die italienische Expedition Karls von Valois gescheitert war, fasste er von neuem den Plan der Eroberung des griechischen Reiches. Da ihm eigenes Land fehlte, war er auf Bundesgenossen angewiesen. Die meiste Hilfe fand er bei der Kurie. Schon Benedict XI. unterstützte ihn durch Zuweisung von Legaten für das hl. Land und Umwandlung von Kreuzzugsgelübden. Clemens V. tat es in erhöhtem Masse durch Bewilligung von

[1]) Vgl. Norden 647 - 650. [2]) Vgl. Norden 650—655.

Zehnten und einer allgemeinen Kreuzpredigt. Ferner wusste er in Venedig dem Valois einen Bundesgenossen zu gewinnen. Serbien verband sich ebenfalls mit ihm. Bei dem ihm gleichfalls allierten Neapel dagegen fand Karl von Valois keine Unterstützung: Neapel verfolgte seine eigenen Interessen im Orient — die Wiedererwerbung der Besitzungen Karls von Anjou in Romanien — und war ausserdem durch das feindliche Sizilien in seiner Bewegungsfreiheit gehindert. Durch den Frieden von Caltabellota war schliesslich auch Friedrich von Sizilien zur Unterstützung des Orientunternehmens Karls von Valois verpflichtet. Viel wichtiger aber war, dass es im Jahre 1308 diesem gelang, die katalanische Kompagnie in seinen Dienst zu nehmen. Es war dies ein Söldnerheer, welches im Dienste Friedrichs von Sizilien gestanden hatte, welches dann nach dem Frieden von 1302 völlig selbständig nach Griechenland gezogen war. Dieser Erfolg Karls war gross, denn einmal hatte das kriegsgewohnte Heer bisher Hervorragendes geleistet, dann hatte sich auch Friedrich von Sizilien lange vergebens bemüht, es aufs neue in seinem Dienst für die Zwecke seiner Orientpolitik zu verwenden. Die Aussichten Karls waren glänzend. Man bedenke, dass auch viele Griechen ihn als starken Retter aus der Türkennot herbeisehnten, und dass er in demselben Jahre (1308) als Kandidat für den deutschen Kaiserthron von Philipp IV. vorgeschlagen war.[1])

Aber alle die stolzen Pläne verwirklichten sich nicht. Weder erlangte Karl die deutsche Kaiserkrone noch gelang die grosse Orientexpedition. Seine Bedeutung für die Orientpolitik des Abendlandes war rasch geschwunden. Venedig trat daher vom Bunde mit ihm zurück, es erneute nunmehr im Interesse seines Handels die alten freundschaftlichen Beziehungen zu Byzanz.

Mit Karl von Valois waren aber die Restaurationsbestrebungen der Lateiner nicht zu Grabe getragen. Philipp von Tarent, der Bruder der Könige Karl II. und Robert von Neapel, wurde nunmehr ihr Träger. Plante er nun auch die Eroberung Konstantinopels, so war er doch in der Praxis vorwiegend auf die Verteidigung der angiovinischen Besitzungen in Romanien angewiesen. Es gelang ihm nur die Wiedereroberung des Despotates Epirus, das einst den Anjous gezinst hatte.[2])

[1]) Vgl. Norden 655—670. — [2]) Vgl. Norden 670—676.

§ 27. Die letzten Kreuzzugsprojekte gegen Byzanz.

1291 war der letzte Rest von Palästina an die Türken verloren gegangen. Die hl. Stätten wieder zu erobern und dieserhalb einen grossen Kreuzzug ins Werk zu setzen, war nun das Ziel der Päpste. Die Könige von Frankreich waren als Führer desselben in Aussicht genommen. Noch immer glaubte das Abendland und mit ihm die Päpste, in den byzantinischen Expeditionen Vorunternehmungen zu einem Kreuzzuge sehen zu dürfen. Wie früher vertauschten daher die Päpste Kreuzzugsgelübde für das hl. Land in solche für Konstantinopel. Interessant ist es, zu erfahren, dass die zahlreichen weltlichen und geistlichen Gelehrten und Fürsten, welche in Abhandlungen Vorschläge für die Wiedergewinnung des hl. Landes machten, ebenfalls die Eroberung Konstantinopels als wesentlichen Bestandteil des künftigen Kreuzzuges ansahen.[1])

Seit dem Konzil von Vienne (1312) datieren die ernstlichen Bestrebungen, den Kreuzzug in die Wege zu leiten. Auf diesem Konzil wurde ein sechsjähriger Zehnt für denselben festgesetzt. Im Jahre 1323 war dann endlich eine Kriegsflotte ausgerüstet. Wiederum schien wie 1204 der Kreuzzug die Wendung nach Byzanz nehmen zu wollen, besonders Karl von Valois verwandte sich in diesem Sinne. Gegenüber dieser Bedrohung seines Reiches nahm Kaiser Andronicus zu dem altbewährten Mittel seine Zuflucht, durch Unionsanerbietungen die drohende Gefahr abzuwenden. Noch im Jahre 1323 erschienen Gesandte von ihm an der Kurie. Einen eifrigen Helfer und Fürsprecher fanden sie hier an dem einflussreichen Marino Sanudo, dem Verfasser der Kreuzzugsdenkschrift Secreta fidelium crucis. Er wies darauf hin, dass die Okkupation nicht die Union bedeute. Die Kreuzzugsfürsten waren mit dem Unionsanerbieten nicht zufrieden, sie verlangten von dem Griechenkaiser Unterstützung des Kreuzzuges und ausserdem Berücksichtigung ihrer Ansprüche auf griechisches Gebiet. Die Expedition kam nicht zustande; aber bei der andauernd griechenfeindlichen Stimmung des Abendlandes hielt es der Kaiser für geraten, die Verhandlungen fortzusetzen. Karl IV. von Frankreich forderte nun seinerseits die Erfüllung der Verheissungen betreffs des Friedens; und zwar verlangte er Befriedigung der lateinischen Ansprüche auf byzantinisches Gebiet. Johann XXII. schloss sich dem Schritt des

---

[1]) Vgl. die ausführlichen Literaturnachweise bei Norden 678 f.

Königs an und verlangte die Kirchenunion. Die Unionsverhandlungen scheiterten aber infolge eines Bürgerkrieges in Konstantinopel vollständig.[1])

2. Kapitel.

§ 28. Die Wiederaufnahme der Unionspolitik seitens der Päpste unter dem Druck der Türkengefahr. Die Union von Florenz. Der Untergang des byzantinischen Reiches.

Immer drohender wurde die Türkengefahr für das byzantinische Reich; wiederum ward Konstantinopel, der alte Mittelpunkt des Reiches, zur Grenzfestung. In dieser Not wandten sich die griechischen Kaiser wie früher an das Papsttum im Abendland um Hilfe. Die Päpste erneuerten nun die Orientpolitik Gregors VII. indem sie ihre Hilfeleistung von der Vollziehung der Union abhängig machten. Doch die Durchführung dieses Programmes bot Schwierigkeiten. Denn durch die Angriffe der Türken wurden nicht nur die Gebiete des griechischen Reiches, sondern auch die noch bestehenden lateinischen Besitzungen in Romanien bedroht. Es machte sich daher ein politisches Zusammenschliessen der Lateiner und Griechen gegen den gemeinsamen Feind nötig. Da nun die Päpste den Schutz der Lateiner Romaniens als ihre Pflicht ansahen, so kamen ihre Bemühungen auch den schismatischen Griechen zu gute; ja, wir finden die Päpste sogar im politischen Bunde mit letzteren. Schliesslich beim Wachsen der Türkengefahr liessen die Päpste den Griechen Hilfe zuteil werden, ohne die Union zur Bedingung der Hilfsaktion zu machen, nur dass sie nach Vollzug der Union eine noch eifrigere Unterstützung in Aussicht stellten. Wir wissen jetzt, dass in Wirklichkeit hiervon keine Rede sein konnte, da das Abendland einer grösseren Kraftentfaltung gar nicht fähig war. Auch die Griechen haben das schon erkannt, denn sonst hätten sie mit dem Vollzug der Union nicht so lange gezögert. Sie sahen, dass das Abendland seine lateinischen Brüder im Orient ebenfalls nicht besser zu schützen imstande war. Dabei überstieg die Zahl der Lateiner, welche der Hilfe bedurften, seit Beginn der Türkeneinfälle in Ungarn die der Griechen ganz bedeutend. Dazu kam, dass beim Übertritt Johannes' V. zur

[1]) Vgl. Norden 676—693, dessen treffliche Darstellung auf den edierten und auf teilweise noch unedierten Quellen beruht.

römischen Kirche (1359) sich die politische Bedeutungslosigkeit dieses Aktes zeigte, und dass die grosse französische Expedition vom Jahre 1396, welche ohne religiöse Bedingungen den Schutz des katholischen Ungarn und des schismatischen Byzanz bezweckte, bei Nikopolis mit einem grossen Misserfolge endete.

Die Einsicht nun, dass die Union keinen politischen Nutzen bringe, und dass das Schisma für die Hilfsaktionen des Abendlandes kein Hindernis sei, liess die Griechen lange mit der Union zögern. Erst auf dem Konzil von Florenz (1439) kam sie durch Kaiser Johann VIII. zustande. Die augenblickliche, äusserst bedrohliche Situation des Reiches hiess die Griechen zu diesem Mittel greifen; sie hofften nun doch, die Union werde eine umfassende grosse Hilfsaktion nach sich ziehen. Der Kaiser vollzog die Union persönlich, der römische Glaube ward in allen Punkten angenommen. Auch der Primat wurde anerkannt, doch liess die Fassung eine Deutung zu, welche nur den Ehrenprimat zum Ausdruck brachte.

Vergleicht man die Union von Florenz mit der von Lyon, so wird man letzterer den Vorzug geben müssen, zunächst schon deshalb, weil die Primatsformel von 1274 viel klarer und präciser gefasst war. Ferner steht die Lyoner Union an geographischem Umfang keineswegs hinter der von Florenz zurück. Es kommt hinzu, dass nur eine kleine Minderheit des griechischen Klerus die Florentiner Union annahm, so dass nicht einmal wie 1274 ein lateiner- und unionsfreundlicher Patriarch festen Fuss fassen konnte. Fragen wir uns nun, weshalb die Florentiner Union im Gegensatz zu der von Lyon keine kräftigere Durchführung erfuhr und daher auch in dieser Beziehung den Vergleich mit jener nicht aushält, so liegt dies daran, dass ihr die feste politische Basis fehlte. Die Union sollte das Mittel zur Rettung des Staates aus der Türkennot sein; nur zu bald aber zeigte sich, dass sie nicht die erwartete grosse Hilfsaktion des Abendlandes herbeiführte.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf die Bedeutung der Union von Florenz für die allgemeine Stellung des Papsttums! Im 13. Jahrhundert hatte die Union dem Papsttum den Sieg über die imperialistischen Pläne Karls von Anjou erringen helfen; die Union von Florenz bedeutete den Sieg des Papsttums über den „Konziliarismus“, insofern als der Kurie durch die Union gelang, was das Baseler Konzil durch seine Verhandlungen nicht erreichte.

Durch die Union von Florenz wurde die Frage brennend, wie sich das unierte Byzanz zu den noch bestehenden lateinischen Kolonien in Romanien stellen würde. Wir sahen, dass nach der Union von Lyon die Paläologenkaiser fortwährend Versuche machten, mit kriegerischer Hand die lateinischen Kolonien in Besitz zu nehmen. Nie war dies völlig geglückt, wenn auch gerade kurz vor dem Jahre 1439 die Byzantiner durch Wiedereroberung des Peloponnes ihrem Ziele bedeutend näher gekommen waren. Bei den Unionsverhandlungen in Florenz wagte nun zwar Kaiser Johann VIII. nicht die völlige Depossedierung der Lateiner Romaniens zu fordern, aber er stellte doch das Verlangen, in den betreffenden Gebieten den lateinischen Episkopat durch einen uniertgriechischen zu ersetzen. Papst Eugen kam diesem Verlangen insofern entgegen, als er sich einverstanden erklärte, dass für die Zugehörigkeit der streitigen Prälaturen der frühere oder spätere Tod des augenblicklichen griechischen oder lateinischen Inhabers entscheidend sein sollte. Die ganze Massregel gelangte aber nicht zur Durchführung.

Es ist bekannt, dass die an der griechischen Orthodoxie festhaltende nationale Partei in Konstantinopel die florentiner Union nicht nur aus religiösen Gründen verabscheute, sondern auch deshalb, weil sie in der als Preis für die Union in Aussicht gestellten Waffenhilfe des Abendlandes eine grosse Gefahr für ihr Reich sahen. Dass diese ihre Furcht kein leeres Phantom war, dafür haben ganz neuerdings Publikationen den Beweis erbracht.[1]) Aus diesen ergibt sich nämlich, dass Alfonso der Grosse von Neapel die Orientpolitik Karls von Anjou wieder aufnehmen wollte. Er einte zum ersten Male wieder Unteritalien und Sizilien in einer Hand. Dann griff er nach Griechenland über. Doch im Jahre 1444 hinderte die Niederlage der Kreuzfahrer bei Varna die Ausführung seiner Pläne. Und auch als er sie 1451 wieder aufnahm, konnte er sie infolge der Wirren in Italien und wegen Mangels einer ausreichenden Flotte nicht durchführen.

Im Jahre 1453 fiel Konstantinopel in die Hände der Türken. Das Abendland des 15. Jahrhunderts konnte seinen Fall nicht

---

[1]) Es handelt sich um Cerone, La Politica Orientale di Alfonso di Aragone im Archivio storico per le provincie Neapolitane, Bd. 27 und 28 (1902/3). Vgl. auch Norden 732[1].

aufhalten, wie das 13. Jahrhundert nicht im stande gewesen war, den Heimfall der Stadt Konstantins an die Griechen zu verhindern.[1])

Das Ringen zwischen Europa und Asien um das byzantinische Zwischenreich, welches Norden „als das wichtigste allgemeine Problem der mittelalterlichen Geschichte" erscheint, war damit zu Ungunsten des ersteren entschieden. Das Zwischenreich selbst ward in diesem Ringen zerrieben — aber die Kulturelemente, die es barg, sind nicht verloren gegangen. Das byzantinische Kaisertum fand in dem russischen Zarentum seine Fortsetzung, die orthodoxe Kirche hielt sich in dem auf dem Boden des Romäerreiches erstandenen Osmanenreich und gewann ausserdem in Russland die Bedeutung einer offiziellen Staatskirche. Und endlich das Hellenentum, die von den Byzantinern treulich gepflegte Hinterlassenschaft der Antike ging ebenfalls nicht verloren. Es ward im Laufe der Verhandlungen über eine kirchliche und politische Union mit dem Abendlande über das Meer nach Italien verpflanzt, und hier bewirkte es, von anderen Faktoren unterstützt, die italienische Renaissance: so fanden sich die byzantinische und die occidentale Welt auf dem gemeinsamen Boden der Antike wieder zusammen.

Das Papsttum, das bei den Unionsversuchen des Mittelalters im Vordergrund steht, hat sich auch bei der Übermittlung der Schätze des Hellenentums an den Occident seine Führerrolle gewahrt. Als Konstantinopel fiel, sass auf dem Stuhl zu Rom Nikolaus V., mit dem die Renaissance den päpstlichen Stuhl bestieg. Gedenkt man seiner Bemühungen, in Rom eine Bibliothek, gefüllt mit köstlichen Handschriften der alten Klassiker, anzulegen, fasst man die Impulse ins Auge, die er der Übersetzungstätigkeit gab, blickt man auf die Bautätigkeit, die er entfaltete und die darauf abzuzielen schien, aus Rom ein neues Athen zu schaffen, so wird man dem Urteile Georg Voigts[2]) zustimmen, Nikolaus habe sich Griechenland unterworfen, es sei in Wirklichkeit nicht untergegangen. Und diese Unterwerfung Griechenlands, die Aneignung des hellenischen Altertums, ist eine dauernde geworden, ein immer-

---

[1]) Für die Darlegung der Gründe, weshalb die Bemühungen des Abendlandes scheiterten, verweise ich auf Norden 736—741. — [2]) Die Widerbelebung des klassischen Altertums, II $_3$, S. 157 und 202/3. Vgl. Norden 744.

währender Besitz, ein geschichtlich wirksames Element der Kultur des gesamten Abendlandes.[1])

---

[1]) Zu diesem Kapitel vgl. Norden 694—744. Norden hat diese Partie nicht gleich ausführlich behandelt wie die früheren Phasen der Beziehungen des Papsttums zu Byzanz. Er wollte bei der Masse des hier sich aufdrängenden Materials nicht den stofflichen Schwerpunkt auf diese Epoche legen, da er mit Recht nicht diese, sondern das 13. Jahrhundert als Höhepunkt der päpstlich-byzantinischen Beziehungen ansieht. Doch hat er wenigstens mit sicherer Hand die Grundlagen und Umrisse gezeichnet, welche durch eingehende Spezialuntersuchungen und durch Publikation noch unedierter Quellen vielleicht im einzelnen noch der Modifikation fähig sind, aber im ganzen doch die Probe der Kritik bestehen werden. Auch hat er in den zahlreichen und umfangreichen Anmerkungen durch wichtige — allerdings unvollständige — bibliographische Angaben Bausteine zusammengetragen, welche bei einer erschöpfenden Behandlung dieses Zeitraumes oder bei monographischer Bearbeitung eines kleineren Abschnittes Verwendung finden müssen.

Der pseudo-justinische

ΛΟΓΟΣ ΠΑΡΑΙΝΕΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ.

Von

Joseph Knossalla.

1. Abschnitt.

Stand der Frage. Kritik der neuesten Literatur.

Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich um eine verhältnismässig unbedeutende Schrift ein lebhafter literarischer Streit entwickelt, der häufig scharfsinnig und geistreich geführt auch heute noch nicht beendigt ist. Das Streitobjekt ist der pseudojustinische λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, die cohortatio ad Graecos. Man versuchte zu entscheiden, ob der Verfasser dieser Schrift der von einer jahrhundertelangen Tradition genannte Martyrer Justin sei, oder ob sie der Feder eines anderen entstamme, und ob dieser letztere dem justinischen oder einem späteren Zeitalter angehöre. Man behauptete alle drei Fälle als der Wirklichkeit oder doch mindestens hohen Wahrscheinlichkeit entsprechend. Eine nicht geringe Anzahl von Untersuchungen und Abhandlungen über diese Frage hat sich bereits angehäuft, ohne dass man zu einem unbestritten gebliebenen Ergebnis gekommen wäre; die Resultate gingen im Gegenteil bisweilen sehr weit auseinander. In einem Punkte nur nähern sich in der Gegenwart die Ansichten immer mehr: in der Leugnung der Autorschaft Justins. Aber mitten unter den Leugnern der Echtheit erhob sich in der neuesten Zeit ein warmer Verteidiger derselben. Zu gleicher Zeit freilich gelangte ein anderer Forscher zum entgegengesetzten Resultat. Der alte Streit erhielt somit zwei neue Vertreter. Ohne hier auf die früheren Arbeiten eingehen zu wollen — wir verweisen hiefür auf die zum Teil ausführlichen Referate in den beiden neuesten Schriften über die cohortatio — ist es doch wohl angebracht, in Kürze die beiden letzten Untersuchungen auf ihren grundlegenden Gedankengang und ihr Ergebnis ins Auge zu fassen.

§ 1. Würdigung der Arbeit Widmanns.

Nach einer kleinen Pause in den Untersuchungen über Verfasser und Abfassungszeit der cohortatio erschien vor einigen Monaten eine Schrift „Die Echtheit der Mahnrede Justins" von W. Widmann.[1]) Der Verfasser tritt, wie schon der Titel sagt, ein für die Echtheit der Schrift, gestützt auf folgenden an sich durchaus berechtigten Gedanken: seit dem 6. und 7. Jahrhundert habe die coh. unwidersprochen als eine Schrift Justins gegolten; seit der Mitte des 16. oder 17. Jahrhunderts aber wurde die Echtheit auf Grund von mehr oder weniger berechtigten Momenten bestritten und in der letzten Zeit fast allgemein geleugnet. Jedoch stellten sich die vorgebrachten Gründe der vermeintlichen Unechtheit bei sorgfältiger Prüfung als zum Teil gar nicht vorhanden, zum Teil als weit überschätzt heraus. Hätten aber diese Gründe keine Beweiskraft, so hätte man auch keine Veranlassung von der alten Tradition abweichend die Echtheit zu bestreiten. — Nach diesem Grundgedanken gestaltet sich die Ausführung Widmanns. Im einzelnen schreitet Widmann also vorwärts: der Inhalt der coh. widerspräche nicht dem theologischen Inhalt der anerkannt echten justinischen Schriften. Die Lehre von Gott an sich (S. 9—20), die Lehre von Gottes Wirken nach aussen (S. 20—26), die Dämonen- und Sündenlehre (S. 27—31) seien echt justinisch, böten keine Ursache, die coh. dem Justin abzusprechen. Die Kritik über die heidnischen Religionslehrer und -lehren bewege sich in den Anschauungen Justins (S. 31—42), wie auch die Bemerkungen der coh. über die LXX dem nicht widersprächen (S. 43—44). Die profanhistorischen, kulturhistorischen und philosophischen Punkte seien in keiner Weise geeignet gegen die Echtheit zu sprechen (S. 45—47). Wenn demnach aus dem ganzen Inhalt der coh. nichts gegen Justin als Verfasser spräche, so folge das in noch höherem Masse aus der Form der Schrift. Der Gedankengang wie die Anordnung des Stoffes wiesen alle justinischen Schwächen wie Stärken auf (S: 53 bis 79), Wortschatz, Wort- und Satzverbindungen sowie Satzbau seien echt justinisch (S. 80—126), zeigten keine das Gegenteil begründende Differenzen, so dass die Behauptung der Unechtheit der coh. auf Grund stilistischer Unterschiede zwischen dieser Schrift und den echt justinischen eine der unglücklichsten wäre. — Ein

[1]) Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmen-Gesch., herausg. v. Ehrhard u. Kirsch. III. Bd., 1. Heft, Mainz 1902.

Beweis, dass die bedeutendsten Hypothesen, wie sie Schürer (S. 127—144), Völter (S. 144—147), Draeseke (S. 147—162) verträten, unhaltbar oder wenigstens nicht notwendig seien, erbringe im Verein mit Inhalt und Form der coh. den vollen Nachweis der Echtheit der Mahnrede. — Widmann ist seiner Sache so sicher, dass er schreibt: „Wenn alle Schriften, die als zweifelhaft hingestellt werden, mit so vielen und so starken inneren und äusseren Gründen ihre Echtheit zu behaupten vermöchten, wie die coh., ja wenn alle Schriften, die als echt gelten, so viele und so schwerwiegende Gründe für ihre Echtheit aufwiesen wie die coh., dann wären die Resultate der Kritik bezüglich der altchristlichen Literatur viel gesicherter als sie es in mancher Beziehung tatsächlich sind.“

Wir müssen zugestehen, dass sich gegen die einzelnen Teilresultate wie gegen das Gesamtergebnis der Untersuchung Widmanns wenig Positives einwenden lässt,[1]) sie kann aber doch, wie uns scheinen will, nicht überzeugend und beweiskräftig sein. Der Grundgedanke ist, wie schon bemerkt, durchaus berechtigt, aber nach dem heutigen Stand der Frage kann er kein überzeugendes und genügendes Argument genannt werden. Ein Verteidiger der Echtheit der Mahnrede kann sich nach unserem Dafürhalten mit dem Nachweis nicht mehr begnügen, man habe keinen Grund, von der alten Tradition abzuweichen, heute muss der positive Beweis erbracht werden, dass diese alte Überlieferung in der Tat berechtigt ist; heute muss ein Vertreter der Echtheit aus der Defensive in die freilich schwierigere Stellung der Offensive übergehen.

Die aus dem Inhalt der coh. für Widmann sich ergebenden Schlüsse sind insofern nicht überzeugend, als sich ähnliche Lehren doch auch in anderen, nicht-justinischen Schriften finden, hier und da weiter ausgeführt, klarer ausgesprochen und entwickelt, aber im Grunde doch nicht anders lautend. Was sich aber auch bei anderen konstatieren lässt, ist nicht mehr Merkmal eines einzigen.

Es wird allgemein anerkannt und zugegeben, dass stilistische Momente einen vollen Beweis nie erbringen können, dies aber bei dem pro ebensowenig wie bei dem contra. Sie sind im hohen Grade geeignet, dem subjektiven Empfinden des Forschers, der mit ihnen operiert, Rechnung zu tragen. Man sehe doch, zu welch verschiedenen Resultaten die also vorgehenden Untersuchungen gerade bezüglich der Sprache und der stilistischen

[1]) Einzelheiten sollen im folgenden Berücksichtigung finden.

Eigenart der coh. gelangt sind.[1]) Differenzen zwischen Schriften ein und desselben Verfassers lassen verschiedene Erklärungen zu,[2]) ebenso aber auch Ähnlichkeiten und Gleichheiten bei Schriften verschiedener Autoren. Uns scheint es sehr natürlich, dass die Schriften eines angesehenen Martyrers von den Christen, besonders seinen Schülern, fleissig gelesen und studiert wurden, zumal in den Punkten, wo das Christentum gegen feindliche Angriffe verteidigt werden musste. Hierbei ist es dann sehr leicht möglich, vielleicht unausbleiblich, dass gewisse sprachliche und stilistische Eigentümlichkeiten eines Autors auch Eigentum der Leser oder Schüler wurden und in deren Schriften übergingen. Es können demnach stilistische Momente nicht ausschlaggebend sein, und doch ist auf ihnen quantitativ wie qualitativ das Hauptargument Widmanns aufgebaut.

Recht dankenswert ist die Widerlegung der in der Gegenwart bedeutendsten Hypothesen über Verf. und Abfassungzeit der coh. Die Ansicht Schürers,[3]) nach welcher der Verf. der Mahnrede aus den Chronographien des Julius Afrikanus geschöpft haben soll, wird „in allen Teilen mindestens als nicht notwendig, ... zum Teil aber auch sogar als den Tatsachen widersprechend und als unmöglich" mit Recht zurückgewiesen. Die Autorschaft des Apollinarios von Hierapolis für unsere coh. ist, wie W. zeigt, in keiner

[1]) So bemerkt Möhler (Patrologie, 1. Bd., Regensburg 1840, S. 225): die coh. ist „mit lichtvoller Ordnung und in blühender, fliessender, gebildeter Sprache" verfasst. C. Semisch (Prot. Realencyklop. VII, 1857, S. 185) leugnet die Echtheit der coh., „deren Anordnung des Stoffes, rhetorische Lebendigkeit, Gedrängtheit und Gewähltheit der Diktion, grammatische Korrektheit so durchweg von der Spracheigentümlichkeit Justins abliegt, dass diese Kluft keine Frische der Jugend, keine Einwirkung hellenischer Muster, keine Verschiedenheit des Darstellungsgegenstandes überbaut." Gaul (s. unten) meint, „die Sprache der Ermahnungsschrift . . . ist glatt, durchsichtig, treffend; ihr Verfasser scheint mit der Literatur der klassischen Zeit vertrauter gewesen zu sein als Justin" (S. 45). Vorsichtiger drücken sich aus A. Puech (sur le λογ. π. πρ. E. Mélanges Henri Weil, Paris 1898, S. 398) u. a. Allen diesen Urteilen gegenüber stellt Widmann in der coh. fest „langweilige und geistlos einförmige" Stellen in cc. 9, 13, 15, 17, ein „geistloses Satzkonglomerat" in c. 20, „Um-, Irr- und Abwege" in der Beweisführung usw., und dies alles, um darzutun die „Schwächen", die coh. und echt justinische Schriften gemeinsam haben. — Selbst bei einzelnen Worten kommen Widmann und Gaul zu diametral sich widersprechenden Resultaten, so besonders bei θρησκεία und θεοσέβεια. (G. S. 48 f., W. S. 83 f.) — [2]) S. darüber z. B. des Semisch Worte bei Gaul S. 47. — [3]) Jul. Afr. als Quelle der pseudojust. coh. ad Gr., Z. f. K.-Gesch. II, 1877/78, S. 319—331.

Weise auch nur wahrscheinlich gemacht. Mit Genugtuung dagegen konstatiert W. aus der darauf hinauslaufenden Untersuchung Völters[1]) die beiden Punkte, dass die Quelle für unsere coh. nicht die Chronographien des Julius Africanus sind, und dass der Verf. der coh. im justinischen Zeitalter zu suchen sein wird. Inwieweit uns das letztere richtig zu sein scheint, wird sich aus unseren weiteren Ausführungen ergeben. — Draesekes[2]) Hypothese, die in Apollinarios von Laodicea den Verf. der Mahnrede erblickt, ist ebensowenig wahrscheinlich, wie noch viel weniger bewiesen. W. hat mit diesem Nachweis ohne Zweifel vielen aus der Seele gesprochen. Mit Draesekes Hypothese fällt auch das Ergebnis der Forschung des J. R. Asmus.[3])

Ein Gesamturteil über die Arbeit W.s muss somit eine bedeutende Klärung der Sachlage konstatieren; trotzdem wird sie, wie uns scheinen will, ohne Widerspruch nicht bleiben. Schon in ihrem Entstehen wurde ihrem Resultat indirekt die Berechtigung abgesprochen durch

§ 2. Die Untersuchung Gauls.[4])

Nach einer Würdigung und Besprechung der in der Frage nach Verf. und Abfassungszeit der coh. bisher erzielten Resultate (S. 1—22) geht Gaul über zu einer Untersuchung, ob und inwieweit die coh. durch die Handschriften, durch Eusebius und die nacheusebianische Literatur bezeugt wird (S. 23—43). Ohne uns mit Einzelheiten dieser Ausführung einverstanden zu erklären halten wir es mit G. doch für wahrscheinlich, dass unsere coh. von Eusebius schon genannt ward, freilich unter dem Titel ἔλεγχος, dass auch Photius[5]) u. a. sie unter diesem Titel kannten. Es ist dies um so wahrscheinlicher, je zutreffender das die Schrift charakterisierende Wort ἔλεγχος für unsere coh. ist. G. bemerkt ganz richtig, der Grundcharakter des Buches sei bezeichnet durch den Ausdruck ἔλεγχος = Widerlegung, findet aber den Grundgedanken nur darin, dass die coh. „in ihrem ersten Teil" eine Widerlegung enthalte, und dass nach dieser erst die positiven Ausführungen ihren Platz finden. Wenn man daran festhält, dann freilich würde der Titel

[1]) Über Zeit und Verf. der pseudojust. coh. ad Gr., Z. f. w. Th., Bd. 26, 1883. — [2]) Der Verf. des fälschlich Justin beigelegten λογ. π. πρ. E., Z. f. K.-Gesch. Bd. 7, 1885 und T. u. U. Bd. 7, 1892. — [3]) Ist die pseudojust. coh. ad Gr. eine Streitschrift gegen Julian? Z. f. w. Th. Bd. 38, 1895. — [4]) W. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojust. coh. ad Gr. Berlin 1902. — [5]) bezw. Stephanus Gobarus.

ἔλεγχος nur für einen Teil der Schrift zutreffen und darum für die ganze Ausführung kaum berechtigt sein. Wir glauben aber in der ganzen Schrift den Grundcharakter einer Widerlegung erblicken zu müssen, im sogen. zweiten Teil ebenso gut wie im ersten.[1]) Eine Widerlegung ist nicht nur das Aufdecken der zahlreichen Widersprüche und Ungereimtheiten in der heidnischen Theologie, eine Widerlegung[2]) (der gegenteiligen Behauptungen nämlich) ist auch der zweite Teil der Schrift, der ebenso wie der erste der Ausführung des in coh. c. 1 gegebenen Themas dient, wo indirekt durch Darlegung der Abhängigkeit der heidnischen Lehrer von Moses und den Propheten dem Vorwurf begegnet wird, das Christentum sei eine neue Religion und ihre Lehrer seien nicht autoritative Persönlichkeiten. — Den Begriff ἔλεγχος bringt der Verf. der coh. selbst indirekt zum Ausdruck in den Schlussworten des c. 1, wo er sagt, er werde den Nachweis erbringen, die christlichen Vorfahren seien die Männer der wahren Gottesverehrung gewesen, nicht, wie die Hellenen behauptet haben, die alten heidnischen Lehrer. Der Verf. deutet damit das Gesamtresultat seiner Darstellung vorweg nehmend an, er werde die Behauptungen der Gegner „widerlegen".

Gauls dritter Abschnitt beantwortet die Frage „ist die coh. justinisch?" im verneinenden Sinne (S. 44—63). Es ist auch hier das sprachliche und stilistische Moment, das zunächst gegen die Echtheit ins Feld geführt wird. Wir haben schon oben gesagt, welcher Wert solchen Merkmalen an sich beizumessen ist. Wie weit sie für die coh. im besonderen in Betracht kommen, hat Widmann dargelegt, dessen Ausführung in diesem Punkte ohne Zweifel von grösserer Bedeutung ist als die Gauls. Dasselbe gilt von den angeblichen theologisch-inhaltlichen Differenzen zwischen den echten Schriften Justins und der coh. — Gauls Versuch, das Milieu zu kennzeichnen, in dem unsere coh. sich bewegt (S. 63—73) und das die Abfassung der Schrift vor 221 wahrscheinlich macht, halten wir für unvollständig, für nicht einwandfrei. Dagegen glauben wir G. in der Darlegung des Verhältnisses der coh. zu den Chronographien des Julius Africanus soweit die Hypothese Schürers in Betracht kommt (S. 73—93), zustimmen zu müssen (vgl. oben). Andrerseits enthält aber gerade dieses Kapitel verwundbare Stellen,

[1]) Über die Berechtigung der Zweiteilung der coh. s. unten S. 133 Note; bezüglich des Titels ἔλεγχος vgl. § 7. — [2]) Vgl. unten § 7.

die wir sogleich einer näheren Prüfung unterziehen wollen. Eine Erörterung über die vermeintlichen Quellen der Mahnrede bringt die kritische Untersuchung G.s zum Abschluss. Bezüglich des pseudoplutarchischen Auszuges aus den Placita des Aëtius, wie bezüglich der Geheim- und Weisheitsliteratur als Vorlagen der coh. ist für die Beurteilung der Ausführung G.s zu bemerken, dass G. selbst nur mit Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten operiert; das ist schon äusserlich kenntlich. So lesen wir S. 96 „möglich wäre immerhin“ das und das; S. 97 „möglich ist nun“ das und das, „doch wahrscheinlicher“ ist jenes; S. 98 konstatiert G. eine schwer oder ohne Eigenstudien gar nicht zu erklärende Umbildung der Vorlage; S. 102 „es wäre nun wohl möglich, dass . . . ., wahrscheinlicher aber scheint es . . .“; S. 102 „vielleicht dürfen wir“ die und die „Vermutung“ aufstellen . . ., doch „kann“ die Sache auch so und so stehen; S. 103 hier hat „wohl“ die und die Quelle vorgelegen, die „wohl“ der und der Zeit angehört. — Eine solche Forschungsmethode spricht sich, meinen wir, selbst das Urteil.

Einer der Hauptpunkte der Abhandlung G.s ist naturgemäss die Bestimmung des terminus a quo für die Mahnrede. Die dahin zielenden Punkte verdienen unsere Aufmerksamkeit um so mehr, als das Ergebnis ein völlig neues, bisher noch von keiner Seite vertretenes ist, und weil es, wenn es der Wirklichkeit entspricht, geeignet ist, über Erwarten schnell den langen Streit über die Abfassungszeit der coh. um ein gewaltiges seinem Ende entgegenzuführen, ja fast völlig aus der Welt zu schaffen.

Nach der Darstellung G.'s steigert sich der den terminus a quo suchende Gedankengang von einer schwachen Andeutung bis zur Wahrscheinlichkeit, sogar bis zum vollen Beweis des Satzes: der Verf. der coh. ist von Clemens Alexandrinus abhängig.[1]) Der erste daraufhin gerichtete bedeutendere Punkt ist der Nachweis, dass die Mahnrede der Literatur vor Abfassung der Chronographien des Julius Africanus weit ähnlicher sieht als der späteren (S. 63—73). Wir stimmen darin G. vollkommen zu, und wir halten ein solches Argument für ein fruchtbares und zugleich für eines der sichersten, freilich nur dann, wenn das zugehörige Material der Autoren der in Betracht kommenden Literaturperioden mit demselben Massstab

[1]) In der genannten Steigerung wollen wir Gauls Argumente prüfen, auch wenn sie sich bei G. bald in einem früheren, bald in einem späteren Kapitel finden.

gemessen wird. Das ist aber bei G. zu vermissen. Er will nachgehen den Berührungen zwischen der coh. und der Literatur a) seit Abschluss der Chronographien bis Eusebius, b) seit Justin bis zur Abfassung der Chronographien. In der Behandlung der beiden Punkte geht G. sehr verschieden vor; unter a) wird der Vergleich beschränkt einzig und allein auf solche Momente, welche die Existenz der coh. für diese Zeit wahrscheinlich zu machen geeignet sind.[1]) Es sind ihrer nur wenige. Unter b) dagegen werden die verschiedenartigsten Ähnlichkeiten besprochen, wie solche auch unter a) zu erwähnen und darzulegen wären. Hier einige Beispiele. Das Alter des Moses behandelt auch Lactanz (inst. div. II, 6. IV, 5), Arnobius (adv. nat. II, 66[2]), den unberechtigten Konservatismus auch Origenes (c. C. V, 25, 35, vgl. Porphyr. πρὸς Μαρκ. c. 18[3]), die Abhängigkeit der griechischen Philosophen von ägyptischer Weisheit auch Origenes (c. C. I, 19. III, 16. VI, 7). Citate sibyllinischer und orphischer Verse bringt auch Lactanz (l. c. I, 6 u. 7. II, 22. IV, 13 u. 16; vgl. Origenes c. C. IV, 39). Alle diese Stellen, für die wir aber nicht einmal den Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen, berücksichtigt G. nicht[4]) und gibt so zu erkennen, dass er nicht unparteiisch vorgeht. Darum halten wir seinen Schluss für nicht berechtigt: „Hiernach ist klar, dass der Verfasser der coh. im Milieu der ersten, d. h. voreusebianischen Periode der Apologetik lebt, da sie mit der Literatur vor Abfassung der Chronographien mehr und engere Berührungen als mit der späteren aufweist“ (S. 73).

Was G. im besonderen anführt, um möglichst viel Ähnlichkeiten zwischen der coh. und des Clemens Alex. miscellanea zu

[1]) So sagt G. selbst S. 64: „dass unser Anonymus von Hippolyt abhängig sei, lässt sich ebenso wenig nachweisen wie das umgekehrte Verhältnis.“ S. 64: „Dagegen scheint eine Origenesstelle Kenntnis von der Mahnrede zu verraten.“ S. 65: „Die Berührungen der coh. mit den beiden Apologeten Arnobius und Lactantius sind so allgemeiner Natur, dass sie sich zum Erweise etwaiger Abhängigkeit nicht verwerten lassen.“ — [2]) Aber auch Tertullian (lib. apol. c. 19), der bei G. unter b) fehlt. — [3]) und auch Tertullian (l. c. cc. 22, 47), Theophil (ad. Aut. I, 19. II, 16. III, 30), die ebenfalls bei G. unter b) fehlen. — [4]) G. ist unter b) auch insofern sachlich unvollständig, als er einige zum Vergleich sehr geeignete Momente gar nicht berücksichtigt, so das selbstbewusste Pochen der Hellenen auf ihre Erhabenheit, die ausdrücklich ausgesprochene Anführung nur zuverlässiger Zeugen (coh. cc. 9, 10, 35, 38; Tatian orat. adv. Gr. c. 31), die Bedeutung des Nachweises des hohen Alters des Moses und der Propheten usw.

zeigen und damit die Abhängigkeit jener von diesen wahrscheinlich zu machen, ist so allgemeiner Natur, dass sich eine Besprechung dessen wohl erübrigt.

Ganz besonders in die Augen fallende Ähnlichkeiten, auf die G. ein grosses Gewicht legt, sollen bestehen in einigen Worten der coh. und einer Stelle des Hermias irrisio. G. stellt hiefür folgendes zusammen.

λόγος παραινετικός

I

Ἔνθεν ὁρμώμενος ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων μετὰ πολλῆς παῤῥησίας βοᾷ λέγων· (c. 31).

II

τοῦ γὰρ Πλάτωνος τρεῖς ἀρχὰς τοῦ παντὸς εἶναι λέγοντος, θεὸν καὶ ὕλην καὶ εἶδος. (c. 6).

III

Ἐπεὶ πόθεν ἄλλοθεν μεμαθηκὼς ὁ Πλάτων πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνειν τὸν Δία ἐν οὐρανῷ λέγει . . . (c. 31).

διασυρμός des Hermias

(I) Ἀλλὰ καὶ τούτῳ πάλιν ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων οὐχ ὁμολογεῖ, (II) λέγων ἀρχὰς εἶναι θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα. Νῦν μὲν καὶ δὴ πέπεισμαι. (III) Πῶς γὰρ οὐ μέλλω πιστεύειν φιλοσόφῳ τῷ τοῦ Διὸς ἅρμα πεποιηκότι; . . . (c. 5).

Wir wollen zunächst die kleine Tabelle ergänzend zu II eine Parallelstelle aus coh. c. 29 (Anfang) citieren: Καὶ Πλάτων δέ, μετὰ τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην τὸ εἶδος τρίτην ἀρχὴν εἶναι λέγων, . . Zu I sei ergänzend bemerkt, dass die an die citierten sich unmittelbar anschliessenden Worte ὁ μὲν δὴ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων G. mit oder ohne Absicht nicht citiert, in beiden Fällen zu seinem Nachteil; hätte er an Stelle von III diese Worte angeführt, so hätten wir doch wenigstens den einen Vorteil, dass sich zwei der zu berücksichtigenden Stellen im Zusammenhang finden. Allein wir glauben, G. hat die von ihm nicht zitierte Parallelstelle aus einem ganz besonderen Grunde übergangen.

Welche Schlüsse zieht nun G. aus den in Parallele gesetzten Stellen? Er schreibt: „Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass hier dem Verf. der Mahnrede die irrisio des Hermias vorgelegen habe, als umgekehrt; jener hat nur die Stücke des letzteren beliebig verwandt und verteilt; dass Hermias dieselben aus der Mahnrede in einen Guss zusammen habe fliessen lassen, ist weniger

leicht annehmbar. Wir fügen allerdings sofort hinzu, dass für das Mittelstück beiden bereits der um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene, dem Plutrach untergeschobene Auszug aus den Placita des Aëtius vorgelegen hat . . ."

Welcher ungeheuere Apparat! Beliebige Verwendung, beliebige Verteilung seitens der coh., Unwahrscheinlichkeit eines Zusammenziehens seitens der irrisio, Abhängigkeit beider von einer gemeinsamen Quelle, alles das muss herhalten, um — eigentlich nichts zu beweisen. Nach den Regeln historischer Methode müsste G. umgekehrt schliessen, denn „es ist unwahrscheinlich, dass ein Schriftsteller den guten Stil, der ihm in einer Vorlage geboten ist, verschlechtere, während es umgekehrt sehr natürlich ist, dass ein Schriftsteller den ihm ungenügenden Stil seiner Vorlage verbessere.[1]"

Eine Abhängigkeit der coh. von der irrisio ist in der Tat nicht erweisbar. In I besteht die Ähnlichkeit im Ausdruck ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων, d. h. besser im Adjektivum μεγαλόφωνος, das häufiger, auch schon in den pseudoplutarchischen Placita vorkommt[2]). II ist auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, kommt also hier nicht in Betracht. III bietet einen kleinen Punkt aus der griechischen Mythologie, und nichts ist natürlicher, als dass er zwei Kennern der hellenischen Göttersagen bekannt ist, auch wenn sie in keinerlei Verbindung mit einander stehen.

Eine Annahme einer Abhängigkeit der coh. von der irrisio ist demnach zum Verständnis des Wortlautes der coh. gar nicht notwendig. Uns scheint sie nicht einmal wahrscheinlich. Einem Apologeten, der so sehr heidnische Gedanken vergleicht mit Aussprüchen und Berichten der Bibel, einem Apologeten, der in geschickter Weise für einige Züge aus der heidnischen Mythologie das bessere Original in der hl. Schrift eifrig sucht und mit scharfem kritischen Blick wiedererkennt, war doch ohne Zweifel die griechische Mythologie so geläufig, dass er für kleine, ganz unbedeutende Züge nicht erst eigens eine Belehrungsschrift nachschlagen musste. Wir gehen weiter und behaupten, der Umstand, dass unser Anonymus die Mythologie der Heiden so wirkungsvoll in seinen Beweisgang verflicht, ist ein Zeichen grosser Selbständigkeit, neben der uns die so kleinliche Abhängigkeit befremden will. In der Tat

[1]) Lehrbuch d. histor. Methode von E. Bernheim, 2. Aufl. S. 323. — [2]) S. griech. Lexika.

kann der Verf. der coh. von des Hermias irrisio nicht abhängig sein. Jene von uns oben hinzugefügte Weiterführung von I zeigt dies deutlich. Dort gibt nämlich der Verfasser wörtlich das aus des Plato Phaedrus stammende Zitat, das dann in III noch einmal als Referat wiederholt wird. Das Wörtliche kann aber nicht aus der irrisio entlehnt sein, da es dort gar nicht steht. Das Referat aber ist aus dem wörtlichen Zitat entstanden. Darum scheint G. das letztere unbequem gewesen und von ihm stillschweigend übergangen worden zu sein, weil es seine Behauptung direkt widerlegt.

Abgesehen von alledem steht die Abfassungszeit der irrisio in keiner Weise sicher. Autoritäten wie Harnack[1]) und Diels[2]) sind hier nicht einer Ansicht mit G. und seinem Gewährsmann. G. lehnt im Gegenteil, freilich ohne Angabe eines Grundes, die Resultate der diesbezüglichen Forschung Diels' ab. Wir meinen, eine Schrift, deren Entstehungszeit wie im vorliegenden Falle noch zweifelhaft ist, muss für ähnliche Untersuchungen vorläufig ausser Betracht bleiben.

Unter den von G. gegen die Echtheit der Mahnrede aufgezählten Gründen befindet sich auch der der angeblichen Verschiedenheit der coh. und den echten justinischen Schriften soweit sie alle einen kleinen Bericht über die Entstehung der Septuaginta bringen.[3]) Wir müssen diesen Punkt hier behandeln, weil er überspielt auf den Nachweis, die coh. sei nach der Abfassung der miscellanea des Clemens Alex. geschrieben.

G. konstatiert, dass für die entstehende (christliche) Kirche eine Notwendigkeit vorlag, „den Wert der Septuaginta zu steigern, ja sie für inspiriert zu erklären. Deshalb wurden von den Vorkämpfern des katholischen Christentums die in Philos Bericht (über die Septuaginta) hierzu geeigneten Züge weiter ausgeschmückt. So treten denn in den Darstellungen des Irenaeus[4]) und Clemens[5]) die hierzu nötigen Zusätze hervor. Tertullian[6]) scheint eine ähnlich ausgestaltete Rezension vorauszusetzen.“ In der Kette der dem bezeichneten Ziel zustrebenden Septuaginta-Berichte sollen also die Namen Irenaeus-Clemens-Tertullian-coh. die einzelnen Etappen bedeuten. Das Ziel, der Höhepunkt des angeblichen Bestrebens der

[1]) L.-Gesch. I, 2, S. 782. — [2]) Doxographi Graeci, Berlin 1879. — [3]) Vgl. Widmann a. a. O. S. 43 f, sowie unten § 8, 4. — [4]) contra haer. III c. 21, 2. — [5]) misc. I, 22. — [6]) lib. ap. c. 18.

christlichen Autoren muss — das sei mit Schärfe betont — da liegen, wo möglichst allgemein, objektiv und unumwunden, direkt oder indirekt der Satz ausgesprochen wird: die Übersetzung der Septuaginta ist ein Werk Gottes, ist inspiriert. Das soll, nach G., der Bericht der coh. besagen, das sollen die Berichte des Irenaeus und Clemens[1]) entweder gar nicht, oder wenigstens nicht mit derselben Schärfe aussprechen. Bei der Prüfung dieser These soll uns eine Zusammenstellung der einzelnen Texte unterstützen. Es sei im voraus bemerkt, dass G. in seiner Tabelle gerade nach der uns hier interessierenden Richtung hin unvollständig citiert; das Fehlende sei hier nachgeholt und ergänzend die Tabelle berichtigt.

Irenaeus adv. haer. III, 21, 2.

Οἱ δὲ (die Juden) τοὺς παρ' αὐτοῖς ἐμπειροτάτους τῶν Γραφῶν, καὶ ἀμφωτέρων τῶν διαλέκτων, ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους ἔπεμψαν Πτολεμαίῳ, ποιήσαντος τοῦ Θεοῦ ὅπερ ἐβούλετο. Ὁ δὲ ἰδίᾳ πεῖραν αὐτῶν λαβεῖν θελήσας, εὐλαβηθεὶς τε μήτι ἄρα συνθέμενοι, ἀποκρύψωσι τὴν ἐν ταῖς Γραφαῖς διὰ τῆς ἑρμηνείας ἀλήθειαν, χωρίσας αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ἐκέλευσε τοὺς πάντας τὴν αὐτὴν ἑρμηνείαν γράφειν. καὶ τοῦτ' ἐπὶ πάντων τῶν βιβλίων ἐποίησε. Συνελθόντων δὲ αὐτῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ παρὰ τῷ Πτολεμαίῳ καὶ συναντιβαλόντων ἑκάστου τὴν ἑαυτοῦ ἑρμηνείαν ὁ μὲν Θεὸς ἐδοξάσθη, αἱ δὲ Γραφαὶ ὄντως θεῖαι ἐγνώσθησαν, πάντων τὰ αὐτὰ ταῖς αὐταῖς λέξεσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀναγορευσάντων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους, ὥστε καὶ τὰ παρόντα ἔθνη γνῶναι, ὅτι κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ Θεοῦ εἰσὶν ἑρμηνευμέναι αἱ Γραφαί. Καὶ οὐδέν γε θαυμαστόν, τὸν Θεὸν τοῦτο ἐνηργηκέναι, ὅς γε καὶ . . . .

Clemens Alex. misc. I, 22.

Οἱ δὲ (die Juden) . . . τῶν παρὰ σφίσιν εὐδοκιμωτάτων, περὶ τὰς Γραφὰς ἐμπείρους, καὶ τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου εἰδήμονας, ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους ἐκλεξάμενοι, ἀπέστειλαν αὐτῷ (dem Ptolemäus) μετὰ καὶ τῶν θείων βίβλων. ἑκάστου δὲ ἐν μέρει κατ' ἰδίαν ἑκάστην ἑρμηνεύσαντος προφητείαν συνέπνευσαν αἱ πᾶσαι ἑρμηνεῖαι συναντιβληθεῖσαι, καὶ τὰς διανοίας, καὶ τὰς λέξεις. Θεοῦ γὰρ ἦν βούλημα μεμελετημένου εἰς Ἑλληνικὰς ἀκοάς. οὐ δὴ ξένον ἐπιπνοίᾳ Θεοῦ, τοῦ τὴν προφητείαν δεδωκότος, καὶ τὴν ἑρμηνείαν, οἱονεὶ Ἑλληνικὴν προφητείαν ἐνεργεῖσθαι.

Pseudo-Justin coh. c. 13.

καὶ ἵνα πάσης ὀχλήσεως ἐκτὸς ὄντες θᾶττον ἑρμηνεύσωσι, προσέταξεν αὐτοῖς μὴ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει, ἀλλ' ἀπὸ ἑπτὰ σταδίων, ἔνθα τὸν φάρον

[1]) Auf Tertullians Bericht wollen wir hier verzichten; er ist für das in Frage stehende zu unbedeutend.

ῳκοδομῆσθαι συμβαίνει, ἰσαρίθμους τῶν ἑρμηνευόντων οἰκίσκους γενέσθαι μικρούς, ἐπὶ τῷ ἕκαστον ἰδίᾳ κατ' ἑαυτὸν τὴν ἑρμηνείαν πληρῶσαι, προστάξας τοῖς ἐφεστῶσιν ὑπηρέταις, πάσης μὲν αὐτοὺς θεραπείας τυγχάνειν, εἴργεσθαι δὲ τῆς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας .... Ἐπεὶ δὲ ἔγνω τοὺς ἑβδομήκοντα ἄνδρας μὴ μόνον τῇ αὐτῇ διανοίᾳ, ἀλλὰ καὶ ταῖς αὐταῖς λέξεσι χρησαμένους, καὶ μηδὲ ἄχρι μιᾶς λέξεως τῆς πρὸς ἀλλήλους συμφωνίας διημαρτηκότας, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν γεγραφότας, ἐκπλαγεὶς καὶ θείᾳ δυνάμει τὴν ἑρμηνείαν γεγράφθαι πιστεύσας, πάσης μὲν τιμῆς ἀξίους αὐτοὺς .... ἀπελθεῖν προσέταξε. τὰς δὲ βίβλους ἐκθειάσας, ὡς εἰκός, ἐκεῖσεν ἀνέθηκε.

Ist G.s Ansicht berechtigt? Behauptet hinsichtlich der Inspiration der Septuaginta die coh. das meiste? Wir glauben das rundweg leugnen zu müssen. Denn was besagen bei Irenaeus die Worte: ὁ μὲν Θεὸς ἐδοξάσθη, αἱ δὲ Γραφαὶ ὄντως θεῖαι ἐγνώσθησαν? Irenaeus erklärt klar und deutlich ohne jede Einschränkung: die Bücher wurden für inspiriert angesehen. Irenaeus geht sogar noch weiter, seine Behauptung gilt nicht nur für jene Entstehungszeit der Übersetzung, er will sie auch für seine Zeit gelten lassen, wenn er schreibt, das Wunder sei geschehen ὥστε καὶ τὰ παρόντα ἔθνη γνῶναι, ὅτι κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ Θεοῦ εἰσὶν ἑρμηνευμέναι αἱ Γραφαί. Ist somit dieser Bericht das Anfangsglied einer Entwickelungskette, deren Tendenz die Steigerung des Ansehens der Septuaginta sein soll? Nach unserem Dafürhalten ist schon hier klar ausgesprochen, was nach G. erst für die angeblich spätere coh. gelten soll. — Doch sehen wir weiter den Bericht des Clemens. Die Worte Θεοῦ γὰρ ἦν βούλημα μεμελετημένου εἰς Ἑλληνικὰς ἀκοάς. οὐ δὴ ξένον ἐπιπνοίᾳ Θεοῦ, τοῦ τὴν προφητείαν δεδωκότος, καὶ τὴν ἑρμηνείαν οἱονεὶ Ἑλληνικὴν προφητείαν ἐνεργεῖσθαι verraten zwar eine Tendenz, aber nicht die von G. angegebene; im übrigen aber erklären sie die wunderbare Übereinstimmung in der Übersetzung ebenso wie die Worte des Irenaeus schlechthin für etwas Übernatürliches, für ein Werk Gottes. Ebenso wie Gott auf einem übernatürlichen Wege durch Inspiration die Prophetie gegeben, ebenso wurde sie auf übernatürliche, wunderbare Weise durch die Übersetzung den Griechen zugänglich. Das ist der Sinn der Worte des Clemens. Zu beachten bleibt: Clemens berichtet von der Übersetzung als einem Werke Gottes; um das Wunder als solches den Hellenen glaubwürdig zu machen, versucht er sogar eine Erklärung desselben mit Hilfe der blossen Vernunft. — Liegt nun in diesem Bericht gegenüber dem des Irenaeus ein Fortschritt mit der merklichen

Tendenz, „den Wert der Septuaginta zu steigern, ja sie für inspiriert zu erklären"? Zum Teil ja, zum Teil nein. — Wie stellt sich in dieser Frage der Verf. der coh.? Er sagt: ἐπεὶ δὲ ἔγνω (Πτολεμαῖος) τοὺς ἑβδομήκοντα ἄνδρας μὴ μόνον .... ἀλλὰ καὶ .... ἐκπλαγεὶς καὶ θείᾳ δυνάμει τὴν ἑρμηνείαν γεγράφθαι πιστεύσας πάσης μὲν τιμῆς ἀξίους αὐτούς, ὡς θεοφιλεῖς ἄνδρας διέγνω, ..., τὰς δὲ βίβλους ἐκ θειάσας, ὡς εἰκός, ἐκεῖσε ἀνέθηκεν. Die coh. spricht also nur von Ptolemaeus, nur er allein sah in dem ganzen Vorgang ein Werk Gottes, nur er allein hielt die Übersetzung für inspiriert; von anderen behauptet es unser Verf. in keiner Weise, höchstens schliesst er sich in Form einer kurzen, fast schüchtern klingenden Nebenbemerkung — ὡς εἰκός — der Ansicht des Ptolemaeus an. Die Tatsache der Inspiration, welche Irenaeus und Clemens schlechthin behaupten, deren Annahme jener auch für seine Zeit verlangt, deren Glaubwürdigkeit dieser durch Angabe eines Vernunftgrundes erhöhen will, diese Tatsache berichtet die coh. mit einer grossen, sehr grossen Einschränkung. Liegt demnach in diesem Bericht gegenüber den beiden vorhergehenden ein Fortschritt mit der merklichen Tendenz, „den Wert der Septuaginta zu steigern, ja sie für inspiriert zu erklären"? Wir müssen das verneinen und gerade das Gegenteil behaupten. Wir glauben, wenn wir in den Septuaginta-Berichten eine Entwickelung im Sinne und mit der Konsequenz G.s konstatieren wollten oder sollten, so wäre unsere coh. nicht das End- sondern das Anfangsglied, die Reihe hiesse nicht Irenaeus-Clemens-coh., sondern ganz umgekehrt coh.-Clemens-Irenaeus.

G. wird ohne Zweifel einwenden, er wolle nicht die von uns betonten Sätze so sehr in den Vordergrund schieben, er fasse nur die tendenziöse Ausschmückung der Berichte ins Auge. In Wirklichkeit ist dieser Standpunkt ein zweifelhafter, oder besser gesagt, ein unhaltbarer. Denn, wenn es sich um das Moment der Inspiration, um die Übernatürlichkeit des Vorganges handelt, so sind doch in erster Linie die davon direkt sprechenden Worte zu berücksichtigen, und diese widerlegen, wie wir sahen, G.s Behauptung. Warum sollte weiter der Verf. bestrebt sein, in der Gestaltung der äusseren Form den Wert der Septuaginta zu steigern, während er da, wo er wirklich von der Inspiration spricht, sich sehr vorsichtig, sein Bestreben verbergend ausdrückt? Wenn irgendwo, so hätte er doch gerade hier die naheliegendste und beste Gelegenheit seine Absicht zu zeigen. Da dies fehlt, halten wir es für mindestens

unwahrscheinlich, dass der Verf. der coh. beim Schreiben des Septuaginta-Berichtes von dem Bestreben beseelt gewesen sei, das G. ihm unterschiebt. Nehmen wir aber trotzdem einmal an, der Verf. der coh. wäre bestrebt gewesen, die Septuaginta mit Emphase für ein Werk Gottes zu erklären, nehmen wir mit G. weiter an, er habe die Darstellungen des Irenaeus und Clemens gekannt, so hätte er gerade das, worauf jene ein grosses Gewicht legten, woran ihm selbst sehr viel lag, trotzdem nur recht schwach ausgesprochen, kaum angedeutet, so hätte er sich aus den Schriften jener gerade das entgehen lassen, was ihm am willkommensten sein, so hätte er das mit fast fürchtender Vorsicht umgangen, was er eifrig gesucht haben musste. Auch darum halten wir die Hypothese G.s für unbegründet und unhaltbar.

Wenn wir hinsichtlich des Septuaginta-Berichtes und seiner Verwendung für die Abfassungszeit der coh. den von G. gewiesenen Weg betreten, so gelangen wir, wie schon gesagt, zu einem ganz anderen Urteil. Doch soll es dabei sein Bewenden nicht haben. Objektiv halten wir es für unzweckmässig und unstatthaft, aus dem Septuaginta-Bericht der coh. solche Folgerungen zu ziehen. Der Bericht an sich lässt sich schwer oder gar nicht auf einen früheren als Quelle zurückführen, und wir können selbst Eichhorns[1]) vermittelnder Ansicht nur mit einem gewissen Vorbehalt zustimmen, die in dem Bericht unserer coh. eine Kompilation der älteren Rezensionen erblickt. Den Grund unserer skeptischen Haltung entnehmen wir der coh. selbst. . . . *αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ γενόμενοι . . . παρὰ τῶν ἐκεῖ, ὡς τὰ πάτρια παρειληφότων ἀκηκοότες ἀπαγγέλομεν* . . . Mit diesen Worten erklärt der Verf., sein Bericht sei eine Wiedergabe dessen, was er in Alexandrien als eine dort fortlebende alte Tradition erfahren habe. Seine nächste und erste Quelle ist demnach eine Volkstradition; eine solche aber kann — sie tut es fast immer — natürlich mehrere vorliegende Rezensionen zu einem Ganzen verflechten, das für uns Späte unentwirrbar bleibt, mindestens aber nicht in jedem einzelnen Zuge kontrollierbar ist. Wir müssen bei dieser Auffassung auch dann stehen bleiben, wenn man uns darauf hinweist, dass ja der Verf. selbst den Philo und Josephus als Quellen nennt. Philos und des Josephus Berichte sind für die Abfassung unserer vorliegenden Sage kaum eigens eingesehen worden. Im anderen Falle wäre es unerklärlich, warum unser

[1]) Repertor. f. bibl. u. morgenl. Literatur, I 1777, S. 266.

Anonymus verschiedene Züge aus jenen übergangen,[1]) andere wesentliche hinzugefügt hätte.

Den hier bereits erwähnten und beleuchteten Punkten kommt hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Bestimmung des terminus a quo für die coh. nach G.s eigenen Worten nur Wahrscheinlichkeit zu. Einen festen, sicheren Anhaltspunkt findet G. in einer Stelle aus coh. c. 9, der inhaltlich eine solche aus des Clemens Alex. misc. I, 21 entspricht. G. sieht in beiden nicht nur eine grosse Ähnlichkeit, sondern er glaubt hinreichende Kennzeichen zu haben, die eine Abhängigkeit des Verf. der coh. von dem der misc. zu erweisen vermögen. Die hier in Betracht kommenden Stellen sind folgende:

Clemens misc. I, 21.

Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικός, ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθείς, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ἱστοριῶν· καίτοι φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ γένος, ὡς καὶ κατὰ Ἰουδαίων συντάξασθαι βιβλίον, Ἀμώσιος, τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως, μεμνημένος, καὶ τῶν κατ' αὐτὸν πράξεων μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον. καὶ τὰ τῆς λέξεως ὧδε ἔχει· Κατέσκαψε δὲ τὴν Ἀθυρίαν Ἄμωσις, κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος. Ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὗτος ἱερεὺς μὲν ἦν. τὰς δὲ τῶν Αἰγυπτίων βασιλέων πράξεις ἐν τρισὶν ὅλαις ἐκθέμενος βίβλοις, κατὰ Ἄμωσίν φησιν Αἰγύπτου βασιλέα, Μωϋσέως ἡγουμένου, γεγονέναι Ἰουδαίοις τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν.

coh. c. 9.

Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται, καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν λέγων, κατ' Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμώσιδος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα. Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.

In aller Kürze gesagt ist der Zusammenhang beider Stellen folgender: Die Verf. bemühen sich, die Zeit der ersten Lehrautorität der Christen, die Zeit des Moses in ein möglichst hohes und ehrwürdiges Alter hinaufzurücken. Moses ist der Zeit nach früher als Lehrer aufgetreten, als die hellenisch-heidnischen Dichter, Philosophen, Gesetzgeber und Geschichtsschreiber, die Lehrer der Heiden,

[1]) Auch diese Tatsache spricht gegen die Wahrscheinlichkeit, der Verf. der coh. habe das Ansehen der Septuaginta steigern wollen. Er lässt auch aus Philos und des Josephus Bericht wesentliche Momente bei Seite, die direkt von der Inspiration der Septuaginta sprechen.

er lebte nämlich zur Zeit des Inachus; in dieser Zeit leitete er den Auszug Israels aus Ägypten. Das bezeugen nach Clemens Apion und Ptolemaeus, nach der coh. Polemon, Apion und Ptolemaeus.

Die beiden Stellen sind ohne Zweifel einander ähnlich, allein so ähnlich sind sie einander nicht, dass man zwischen beiden eine literarische Abhängigkeit annehmen müsste. An sich bieten sie auch keine Anhaltspunkte zur Erklärung einer etwaigen Abhängigkeit, nur im Verein mit einer inhaltlich gleichen Stelle aus Tatians λόγος πρὸς Ἕλληνας (c. 31) sind sie zu einer Abhängigkeitshypothese verwendbar.

Nehmen wir zunächst G.s Ansicht als richtig an, der Verf. der coh. habe eine Anleihe gemacht bei Clemens, dieser wiederum bei Tatian. Was haben wir dann gewonnen? Einzig und allein eine angebliche Erklärung von drei Momenten:

a) Wir verstehen dann, warum der jüngere Apion als gleichwertiger Zeuge neben dem älteren Ptolemaeus steht und ihm ein Ausdruck untergeschoben wird, der eigentlich Ptolemaeus gehört. Das sagt G. Allerdings muss er, um diese Erklärung zu geben, die Zuflucht nehmen zu einer Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit unseres Anonymus, der die willkürliche Änderung des Textes Tatians durch Clemens übersehen, oder nicht mehr verstanden haben soll. Wir meinen aber, unter Voraussetzung derselben Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit für diesen einen Punkt konnte der Verf. auch von Tatian abgeschrieben haben, wenn er nämlich nur dessen letzten Satz (Μετὰ δὲ τοῦτον Απίων ὁ γραμματιπός, ἀνὴρ δοκιμώτατος . . . . . πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φησὶ δὲ ὅτι κατέσκαψε τὴν Ἀυαρίαν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος.) ins Auge fasste, wo, worauf es hier ankommt, Apion ebenfalls vor Ptolemaeus genannt ist. Auch dann würde sich mit völliger Umgehung des Clemens die Umstellung der Namen erklären; auf eine grössere oder geringere Flüchtigkeit käme es, wenn sie schon einmal angenommen werden soll, nicht an. — Gesetzt den Fall, Clemens habe der coh. als Vorlage gedient, dann hat der Verf. der Mahnrede aus dem kurz vorher und kurz nachher bei Clemens genannten Tatian diesen als Gewährsmann des Clemens erkennen müssen. Hat er alsdann den tatianischen Text nachgelesen und seine eigene Flüchtigkeit nicht gemerkt, so ist seine Oberflächlichkeit kaum begreifbar und wir können ihm dann obige grössere Unachtsamkeit ebenfalls zumuten;

hat er aber den tatianischen Text nicht nachgelesen, so wäre das wiederum ein Zeugnis für eine hochgradige Oberflächlichkeit. Nehmen wir an, dass auch der von Clemens an der fraglichen Stelle genannte Cassian den Ptolemaeus an erster, den Apion an zweiter Stelle genannt hat, so wiederholen sich die beiden möglichen Fälle der Oberflächlichkeit des Verf.s der coh., so dass wir bezüglich der beiden Namen Apion und Ptolemaeus mindestens eine fünfmalige Flüchtigkeit unseres Anonymus konstatieren müssten und dies bei der erklärenden Hypothese G.s! Nun aber zeigt der Verf. der Mahnrede u. a. durch das Plus des Zeugnisses des Polemon, dass er für das in Frage stehende mehr Quellen nachgelesen, dass er nicht so oberflächlich und unachtsam gearbeitet, wie G. will. Wenn er damit auch sein Bestreben nach grösserer Vollständigkeit und Ausführlichkeit und grösserer Belesenheit bekundet, dann hat er wohl auch jene Stelle bei Tatian (und evtl. auch bei Cassian) nachgelesen, und dann wäre, wie schon gesagt, seine Flüchtigkeit kaum begreifbar, viel weniger erklärlich. Wir glauben aber dem Verf. einen solchen Vorwurf nicht machen zu dürfen, um damit eine Hypothese wahrscheinlich zu machen oder zu begründen.

b) Mit Hilfe der Hypothese G.s soll als zweites Moment erklärlich sein die in der coh. sich findende Erwähnung einer Schrift Apions κατὰ Ἰουδαίων. „Die Erwähnung ist durch Clemens nicht durch Tatian verursacht“ sagt G., „oder durch keinen von beiden“, fügen wir hinzu. Wenn nämlich ein solches Buch existiert hat, dann kann es doch unser Anonymus gelesen und erwähnt haben auch ohne die Notizen von Tatian und Clemens. Es erhebt sich demnach die Frage, ob Apion ein solches Buch geschrieben hat oder nicht. G. tritt der Frage nicht näher; mit Unrecht behauptet er, es käme die Existenz des Buches nicht in Betracht, und doch steht und fällt damit eine gewaltige Stütze seiner Hypothese. Schürer[1]) leugnet das Vorhandensein einer solchen Schrift,

[1]) Gesch. des Volkes Israel, 3. Bd., Leipzig 1898, S. 408. Das ὁ λόγος = Gerede vermag unseres Ermessens nicht zu erweisen, dass sich die judenfeindlichen Ausfälle Apions in einer Schrift allein gefunden hätten. Ein „Gerede“ ein und desselben Inhalts kann sehr wohl in mehreren Schriften wiederkehren und immer noch als ὁ λόγος bezeichnet werden. Beispiele dafür können wir täglich finden. Dass judenfeindliche Ausfälle in einer „ägyptischen Geschichte“ „auf einen Punkt“ zusammengetragen worden sind in Form eines Exkurses ist wohl möglich, aber ebenso möglich ist es, dasselbe Material „auf einen Punkt zusammengetragen“ in mehreren Schriften, in denen die Juden genannt

aber, wie wir glauben, ohne genügende Gründe. Wir halten uns bis zum durchschlagenden Beweis des Gegenteils an die klaren Worte der coh. (und des Clemens und des Julius Africanus) und nehmen die Existenz des Buches an. Dann aber glauben wir weiter dem Wortlaut der coh., dass sich jene historische Notiz in ihm befunden, und dass unser unbekannte Verf. seine Bemerkung auf eine direkte Benutzung der Schrift zurückführt und sie weder von Tatian noch von Clemens (noch von Julius Africanus) haben muss. Nehmen wir dagegen auch für diesen Punkt G.s Hypothese an, ist des Anonymus Bemerkung auf den Text des Clemens basiert, dann müssen wir zum zweitenmal eine ausserordentliche Oberflächlichlichkeit des Verf.s der coh. konstatieren.

c) Der dritte Stützpunkt der angeblichen Abhängigkeit der coh. von Clemens setzt wiederum Flüchtigkeit des Verf. der Mahnrede voraus. „Wenn wir . . . . annehmen, dass der, wie schon gezeigt, flüchtige Abschreiber das Αἰγυπτιακῶν des Clemens ausgelassen habe (ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν [Αἰγυπτιακῶν] ἱστοριῶν), so ist auch das auffällige, sonst gar nicht erklärbare ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν in seiner Genesis verständlich gemacht.“ Ebenso gut, wie der Verf. ein Wort aus dem Text des Clemens ausgelassen hat, ebenso gut kann er ein solches zu dem Text des Tatian hinzugefügt haben. Die von G. nun einmal angenommene Flüchtigkeit würde beides erklären.

Es ist charakteristisch für die Hypothese G.s, dass sie in allen ihren Stützpunkten ihre Zuflucht nehmen muss zu einer unbewiesenen Flüchtigkeit und Nachlässigkeit des Verf.s der Mahnrede. In keinem Falle kann behauptet werden, dass sie mit solchem Notbehelf als erwiesen[1]) anzusehen ist. Nicht einmal den Anspruch auf Wahrscheinlichkeit kann sie erheben. Abgesehen davon nämlich, dass sich die einzelnen Stützpunkte unter derselben Voraussetzung auch anders erklären lassen, vermag sie wirklich vorhandene

werden, in Form von Exkursen vorzutragen. Auch dafür gibt es täglich Beispiele. — Abgesehen davon ist doch zu beachten, dass die von Schürer geleugnete Existenz des Buches den klaren Worten des Clemens und der coh. widerspricht.

[1]) G. hätte, um die Flüchtigkeit des Verf. der Mahnrede zu beleuchten, zunächst nachweisen sollen, dass sich solche in anderen, nicht gerade und nicht nur in den kritischen Stellen findet. Dann hätte er mit vollem Recht sagen können: der Verf. der coh. arbeitet flüchtig, also können wir in kritisch bedeutungsvollen Stellen mit etwaigen Nachlässigkeiten rechnen.

Differenzen gar nicht aufzuheben. Solcher ungelöster Rätsel bleiben immer noch mehrere bestehen.

1. Die coh. nennt als Vater des Apion einen gewissen Poseidon, Clemens gibt dem Apion den Beinamen Pleistonices. Man weiss nicht recht, wie man mit dieser Differenz fertig werden soll. Schürer[1]) erklärt Poseidon für eine Korruption aus Pleistonices. Uns will das sehr gewagt erscheinen; mit solchen „Korruptionen" kann man freilich über vieles hinweggehen. G. konstatiert hierfür wohl mit mehr Recht eine bessere Einsicht oder Kenntnis des Verf. der coh., der statt Πλειστονίκης ὁ Ποσειδωνίου schreibt. Wie dem auch sei, hier liegt eine Selbständigkeit unseres Unbekannten vor, ein Punkt, in dem er von Clemens nicht abgeschrieben haben kann.

2. Die coh. citiert das aus Apion und Ptolemaeus Gewonnene nicht wörtlich, sie referiert nur. An fast zahllosen anderen Stellen gibt der Verf. wörtliche Citate. Wenn ihm in der fraglichen Stelle bei Clemens das wörtliche Citat aus des Ptolemaeus Schrift vorgelegen hätte, so wäre es nicht ersichtlich, warum er gerade hier von seiner Gewohnheit wörtlich zu citieren abgewichen ist. Der naheliegendste Grund wäre die beabsichtigte Gewinnung irgend eines Vorteils. Einen solchen hat aber der vermeintliche Abschreiber nicht nur nicht gewonnen, sondern vielmehr verloren. Denn jedes wörtlich citierte Zeugnis ist ungleich wertvoller, als ein blosses Referat darüber. Die genannte Hypothese vermag auch hier nichts zu erklären, nachdem sie diese Schwierigkeit geschaffen.

3. Die coh. führt für ein und dieselbe Tatsache mehr Zeugen an als Clemens, sie nennt den Polemon als dritten Gewährsmann. G. nimmt davon Notiz, ohne aber auch nur mit einem erklärenden Worte darauf einzugehen. Wir sehen in diesem Plus einen zweiten klar in die Augen springenden Fall, in dem die coh. nicht von der Parallelstelle der clementinischen misc. abhängig sein kann.

4. Clemens bezeichnet das Geschichtswerk des Ptolemaeus nach der Buchzahl (3) genau, der coh. fehlt diese ohne Zweifel exakte Bestimmung. Das fällt umsomehr auf, als in demselben Satze ausdrücklich zwei Buchzahlen gegeben werden. Noch mehr müsste das (sowie die ganze den Ptolemaeus betreffende Textverschiedenheit zwischen coh. und misc.) auffallen bei direkter Abhängigkeit der coh. von Clemens.

---

[1]) l. c. S. 406.

5. Die coh. gibt einen wesentlich kürzeren Bericht als Clemens. Ein Grund hierfür ist nicht ersichtlich. Auf Rechnung einer beabsichtigten prägnanten Kürze lässt es sich wohl setzen, aber nicht schlechthin damit erklären. G.s Hypothese vermag hier nichts zu helfen, wohl aber ist sie in der Darstellung G.s geeignet, eine neue Schwierigkeit zu schaffen. Clemens gibt eine kleine Charakteristik Apions, „um seine Glaubwürdigkeit zu erhöhen". Nun legt aber der Verf. der coh. nach seinen ausdrücklichen Worten am Anfang des in Frage stehenden c. 9 das grösste Gewicht auf die Glaubwürdigkeit der von ihm anzuführenden Zeugen. Wäre nun unser Anonymus von Clemens abhängig, wie G. will, und hätte der Verf. der misc. den kleinen Exkurs über Apions Persönlichkeit eingeflochten, um dessen Glaubwürdigkeit zu erhöhen, so ständen wir vor dem Rätsel, warum denn der unbekannte Verf. der coh. von diesem Hinweis auf die Zuverlässigkeit des einen Gewährsmannes keine Notiz nahm, obwohl sie für seinen Zweck sehr wertvoll war. Oder hat er mit voller Überlegung, die doch eine Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit ausschliesst, den Exkurs des Clemens schon verwertet, da er kurz vorher schrieb: „aus den bei Euch schwerwiegendsten Zeugnissen will ich die Zeit des Moses nachweisen" (c. 9. Anfang)? — G.s Hypothese scheitert in diesem Punkte an einer Schwierigkeit, die sie sich selbst bereitet, und die der Kombination, auf welcher sie beruht, im Wege steht, ohne dass sie beseitigt werden kann, und die somit die Kombination methodisch unhaltbar macht.

Mit einem Rückblick auf all diese Momente glauben wir als Gesamtresultat resumieren zu müssen: wo man bei dem vermeintlichen Abschreiber für alle wesentlichen Punkte Flüchtigkeit annehmen muss, wo man trotzdem Momente konstatiert, die eine Nachlässigkeit ausschliessen, wo man bei der angeblichen Abhängigkeit bedeutende Selbständigkeit anerkennen, wo man trotz der Hypothese immer noch Schwierigkeiten für die Erklärung zugeben muss, wo endlich durch die Hypothese neue Schwierigkeiten entstehen, da ist es doch mindestens sehr gewagt, eine Hypothese im Sinne G.s aufzustellen, dahinlautend, die coh. sei von den misc. abhängig. Ein mit den genannten Klauseln umgebener Argumentationsweg kann keinen Anspruch auf Beweiskraft erheben. G. selbst erkennt, dass er sich evtl. zu weiten Konzessionen herbeilassen muss, wenn er (S. 83) schreibt: „Nehmen wir.... an, Clemens habe den Tatian allerdings etwas frei (!), vielleicht (!) auch unter

Einblick in Cassian, direkt abgeschrieben, ebenso die coh.[1]) den Clemens benutzt, jedoch ebenfalls noch selbständig (!), so lässt sich das Verwandtschaftsverhältnis recht wohl eben aus direkter, jedoch nicht sklavischer (!) Abhängigkeit verstehen; nur (!) müssen wir dabei annehmen, dass die coh. aus eigener Initiative (!) den Polemon hinzugefügt hat."

Der Hypothese G.s und allen ihr ähnlichen Aufstellungen wird man immer als eine direkt im Wege stehende, hemmende Tatsache einen Umstand entgegenhalten können. Wenn nämlich mit ein und derselben Frage — in unserem Falle der Frage nach dem Alter des Moses — sich mehrere Schriftsteller befassen, so lehrt die Erfahrung, dass die später schreibenden die Resultate der früheren berücksichtigen und — zumal als Apologeten — die daraus fliessenden Vorteile sich zunutze machen. Der Verf. der coh. aber nimmt von den exakten und darum wirkungsvollen Zahlenangaben, wie sie sich bei Tatian, Theophil und Clemens Alex. finden, überhaupt keine oder eine auffallend geringe, kaum zu erweisende Notiz. Er legt ein sehr grosses Gewicht auf die Frage nach dem Alter des Moses,[2]) und doch zieht er die ihm durch etwaige Vorlagen gebotenen Vorteile nicht heran. G. sagt an einer Stelle (S. 93) bezüglich einer Zahlenangabe: „Es wäre . . . fast unbegreiflich, wie unser Anonymus . . . die Übernahme der bestimmten Zahl hätte verschmähen sollen," wenn sie sich nämlich in seiner Vorlage gefunden hätte. Wir halten G. seine eigenen Worte entgegen: es wäre fast unbegreiflich, wie der Verf. der Mahnrede bestimmte Zahlen hätte verschmähen sollen, wenn sie sich in seinen etwaigen Vorlagen (Tatian oder Theophil oder Clemens) gefunden hätten. Dieser begründete Einwand fällt um so schwerer ins Gewicht, je mehr man anerkennt, dass der coh. an der positiven Bestimmung des Alters des Moses viel gelegen ist, je mehr man zugibt, dass ihr bestimmte Zahlen sehr zweckdienlich und willkommen sein mussten. Für die nähere Begründung dieses Momentes müssen wir auf ein späteres Kapitel verweisen.[3])

Was die Nennung des Ptolemaeus von Mendes und Apion anlangt, so scheint uns eine kleine Bemerkung Tertullians nicht ohne Interesse. Dieser Apologet behandelt in seinem lib. apol. ebenfalls die Frage nach dem Alter des Moses und der Propheten;

[1]) Durch Ausschluss des Jul. Africanus ändern wir G.s Text sinngemäss. — [3]) S. unten § 7.

auch er führt hierbei eine grössere Anzahl von Zeugen ins Feld unter ihnen auch den Ptolemaeus von Mendes und Apion. Seine Zeugenreihe sieht aber sehr bunt aus: reseranda antiquissimarum etiam gentium archiva, Aegyptiorum, Chaldaeorum, Phoenicum; advocandi municipes eorum . . . ; aliqui Manethon Aegyptus, et Berosus Chaldaeus, sed et Iromus Phoenix, Tyri rex; sectatores quoque eorum, Mendesius Ptolemaeus, et Menander Ephesius, et Demetrius Phalerus, et rex Juba, et Apion et Thallus et . . . Judaeus Josephus.[1]) Es dürfte viel Mühe kosten, hierfür eine Vorlage ausfindig zu machen. Solche in der verschiedensten Reihenfolge zusammengesetzte Namen von Historikern legen die Annahme nahe, es habe in jener Zeit chronologische Tabellen gegeben, die vielleicht verschiedenartig geordnet, vielleicht auch verschiedenartig abgefasst nur teilweise in den Schriften der Apologeten uns erhalten blieben, und deren Differenzen wir heute nicht mehr verstehen. Wir glauben für unsere Annahme einen Anhaltspunkt zu haben aus jener Zeit selbst. Tertullian nennt das Erbringen von chronologischen Beweisen etwas, was non tam difficile quam enorme, nec arduum sed longum sei (l. c. c. 19). Ohne Zweifel aber wäre es doch ein schwieriges, ein hartes Unternehmen, chronologische und Regententafeln, wie sie z. B. Theophil bietet, in den einzelnen Archiven Ägyptens etc. und bei den einzelnen Autoren zusammenzusuchen. Wenn dies notwendig gewesen wäre, dann hätte Tertullian unmöglich in Abrede stellen können, dass das difficile et arduum sei. — Mit der Annahme chronologischer Tabellen liesse sich vieles erklären, wonach man sonst vergebens sucht, und wir Späte finden hier und da — so auch zwischen den gestreiften chronologischen Berichten des Tatian, Clemens, Pseudojustin — Momente, deren teilweise Ähnlichkeit und Verschiedenheit sich dadurch allein hinreichend erklären lässt, ohne zu allerlei mehr oder weniger wahrscheinlichen Quellenhypothesen die Zuflucht nehmen zu müssen.

Es haben die beiden hier besprochenen letzten Studien auf dem Gebiete der coh.-Frage nicht nur eine dankenswerte Klärung der Sachlage herbeigeführt, sondern sie haben auch ein unbestrittenes Verdienst und unanfechtbares Ergebnis erzielt, nämlich den Nachweis der Unabhängigkeit der coh. von den Chronographien

[1]) c. 19.

des Julius Africanus. Dieses Resultat ist um so sicherer, wenn zwei von einander völlig getrennt arbeitende Forscher, wie Widmann und Gaul, zu gleicher Zeit zum Teil auf verschiedenen Wegen zu ihm gelangt sind. Der Spielraum für weitere Untersuchungen ist somit zu Gunsten der Sache um ein bedeutendes eingeschränkt worden. Der Streit selbst ist damit nicht aus der Welt geschafft, vielleicht nur schärfer zugespitzt. Wenn wir nun selbst einige Gedanken zu der coh.-Frage vortragen wollen, so geschieht das in der Absicht, zur Klärung der Frage beizutragen und bezüglich des terminus ad quem die Resultate der Arbeit Gauls zu befestigen.[1])

II. Abschnitt.

Bestimmung der Abfassungszeit der coh.

Die bisherigen Untersuchungen gingen mehr oder weniger von zwei Punkten aus: man operierte mit stilistischen und sprachlichen Kennzeichen, oder suchte durch Darstellung von mehr oder weniger annehmbaren Abhängigkeitsverhältnissen etwas zu gewinnen. Doch scheint bei den vielen Erörterungen der verhältnismässig sicherste und naheliegendste Weg noch wenig betreten worden zu sein. Man hat nach den charakteristischen Hauptpunkten des Inhalts der Schrift wenig gefragt, man hat nicht berücksichtigt, wie sie in die als Abfassungszeit der coh. angegebene Periode hineinpassen; man hat wenig danach geforscht, welche Zeitverhältnisse sich in der Schrift wiederspiegeln. Diesen Weg wollen wir betreten; wir wollen an der Hand der vom Verf. selbst gegebenen Stoffeinteilung sehen, ob und wie die Mahnrede direkt oder indirekt Anhaltspunkte für ihre Entstehungszeit gibt, ob und wie sie charakteristische einer bestimmbaren Periode angehörende Streitfragen andeutet und berücksichtigt, welche Erörterungen sich als etwaige Tagesfragen offenbaren. Wenn es gelingt zu erkennen, von welchem Hintergrunde sich unsere Schrift abhebt, dann dürfte die Bestimmung ihrer Abfassungszeit nicht allzuschwer sein.

[1]) Im persönlichen Interesse wollen wir zu bemerken nicht unterlassen, dass mehrere Momente, die wir hier zu erörtern beabsichtigten, durch die beiden letzten Arbeiten abschliessend erledigt worden sind.

§ 3. Die einzelnen Gruppen der heidnischen Lehrer.

Zweck und Ziel der Mahnrede gibt ihr Verf. selbst an, wenn er in c. 1 schreibt: ἐπεὶ τοίνυν ἡμῖν ὁ περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πρόκειται λόγος . . . ἔδοξέ μοι καλῶς ἔχειν . . τοὺς τῆς θεοσεβείας ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἐξετάσαι διδασκάλους, οἵτινες καὶ ὅσοι, καὶ καθ'οὓς γεγόνασι χρόνους, ἵν' οἱ μὲν πρότερον τὴν ψευδώνυμον θεοσέβειαν παρὰ τῶν προγόνων παρειληφότες, νῦν γοῦν αἰσθόμενοι, τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀπαλλαγῶσι πλάνης . . . .[1]) Es handelt sich also um das Aufsuchen der wahren Religion, die sich als solche erkennen und finden lassen soll durch die Entscheidung der zwei Hauptfragen: wer und was für Männer sind die Lehrmeister des Christen- und Heidentums? und: welche sind historisch die früheren, älteren? Von der Beantwortung dieser Fragen soll es abhängen, ob Christen- oder Heidentum mehr bezw. die alleinige Berechtigung hat. Wenden wir uns zunächst der ersten Frage zu: wer sind die Lehrer des Heiden- und des Christentums?

Der Verf. der coh. unterwirft die heidnischen Lehrer und Lehren ex professo einer Kritik in den cc. 2 – 7. Er legt seinen Gegnern auf die Frage τίνας . . . τῆς θεοσεβείας ὑμῶν διδασκάλους εἶναί φατε; (c. 2) die Antwort in den Mund τοὺς ποιητάς. Ohne ein Wort prüfender Untersuchung ihrer Lehren gesagt zu haben, erklärt er aber mit bitterer Schärfe, ihre Theologie sei eine Lächerlichkeit (γελοιοτάτη θεογονία), das sei das Urteil jedes Kenners der Dichter; ein Homer sei ein lächerlicher Theologe (c. 2), ein Hesiod stehe ihm als solcher nicht nach (c. 3). Allein, vielleicht ist daran — so bemerkt der Verf., scheinbar sein Urteil mildernd — ihre poetische Lizenz schuld, vielleicht lehren andere Männer die volle Wahrheit, oder wenigstens mehr Wahrheit. Darum will er, um der Sache der Gegner gerecht zu werden, auch ihre Lehre

[1]) Diese Worte geben das Thema, wie auch die Disposition der ganzen Schrift an, deuten aber in keiner Weise an eine Teilung der Schrift in einen widerlegenden und einen belehrenden Teil. Wenn Gaul (l. c. S. 27) eine solche annimmt, so geschieht es wohl, weil er die weitläufig erörterte Abhängigkeit der griechischen Lehrer von Moses und den Propheten als nicht streng zum angegebenen Thema gehörig betrachtet, während sie in Wirklichkeit der Ausführung der Worte καθ'οὓς γεγόνασι χρόνους (διδάσκαλοι) dient. Wir werden das in den folgenden §§ näher darzulegen uns bemühen. Wenn auch der Verf. hie und da belehrt, so will er damit innerhalb des Rahmens seines Themas das erreichen, was er selbst bezeichnet mit den Worten ἵνα οἱ μὲν . . .

prüfen, und dahin überleitend fragt er (c. 3): τίνας ἑτέρους θεοσεβείας ὑμῶν διδασκάλους ἔχειν οἴεσθε; Antwort: τοὺς σοφοὺς πάντως δήπου καὶ φιλοσόφους. Aber auch über sie fällt unser Verf. das Urteil: lächerlich ist auch ihre Lehre, viel lächerlicher noch als die jener (τὴν ἑκάστου δόξαν ἐκθήσομαι, πολλῷ γελοιοτέραν τῆς τῶν ποιητῶν θεολογίας οὖσαν.) Auch bei ihnen sucht man vergebens nach der Wahrheit, und dies nicht allein bei den sogen. Naturphilosophen (c. 3—4), sondern auch bei denen, welche man „die berühmtesten Philosophen nennt, deren Anschauung über die Tugend die vollkommenste sein soll", bei Plato und Aristoteles. Auf ihre Lehre muss ein besonderes Gewicht gelegt werden, τούτους γὰρ τὴν τελείαν καὶ ἀληθῆ φασὶ μεμαθηκέναι θεοσέβειαν (c. 5). Aber auch ihnen gilt vorweg das Wort ῥᾴδιον οἶμαι καὶ τὴν τούτων ἄγνοιαν γινώσκειν σαφῶς, denn nicht allein widerspricht der eine dem andern, sondern auch sich selbst (c. 5—7). In c. 11 endlich nennt der Verf. als letzten Lehrer der heidnischen Theologie das Orakel, das zwar an sich ἀπάτη-fraus-Betrug sei, dessen Lehre aber nicht rundweg zurückgewiesen wird.

Mit den Dichtern, den Philosophen und Orakeln ist die Reihe der heidnischen Lehrer erschöpft, wenigstens nennt die coh. keine weitere Lehrergruppe mehr. Für uns ist die Frage von Bedeutung: haben die Heiden noch weitere Lehrer gehabt? Wir müssen annehmen, dass es solche nicht mehr gab. Hätte es noch andere autoritative Lehrmeister gegeben, so hätte sie der Apologet ohne Zweifel auch genannt und vor den Richterstuhl seiner Kritik gezogen. Das erstere war er der Sache seiner Gegner, das letztere der seinigen schuldig.

Die Ausführung des unbekannten Verf.s der coh. über die heidnischen Lehrer begründet für ihn das Urteil: „nichts Wahres kann hinsichtlich der Theologie von Eueren Lehrern gelernt werden[1]" (c. 8). Um dazu zu gelangen, begnügt sich aber unser Verf. nicht allein mit dem Aufdecken der zahlreichen Ungereimt-

[1]) Dieses harte Urteil abzuschwächen bemüht sich Widmann (S. 43 ff.); er begründet seine Ansicht damit, dass der Verf. der coh. selbst von c. 14 an σπέρματα ἀληθείας bei den Heiden findet. Das soll nicht geleugnet werden. Demgegenüber muss aber doch betont werden, dass der Verf. auch in den letzten Worten der ganzen Schrift an dem verwerfenden Urteil noch festhält: πανταχόθεν . . . εἰδέναι προσήκει, ὅτι οὐδαμῶς ἑτέρως περὶ θεοῦ ἢ τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας μανθάνειν οἷόν τε, ἢ παρὰ τῶν προφητῶν μόνον. — Dasselbe Urteil scheint nicht gemildert werden zu sollen, wenn der Verf. in c. 14 die heidnischen

heiten und Widersprüche in der Lehre der Heiden, sondern er geht noch einen Schritt weiter und leugnet überhaupt die Möglichkeit einer vollen Erkenntnis der religiösen Wahrheiten mit der blossen Vernunft; er sagt (c. 8): οὔτε φύσει οὔτ' ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν . . . Er geht hierbei von dem ganz richtigen Standpunkt aus, dass die Quelle, aus der die Wahrheit, die volle, lautere Wahrheit fliesst, ebenso rein und unverfälscht sein muss, als diese selbst. Diese reine Quelle aber ist es, die er bei den Heiden so sehr vermisst. Er hat sie vergebens gesucht bei den Philosophen; sie haben gelehrt, was der Verstand ihnen eingab, das ist aber die Wahrheit nicht, ἀδύνατον γὰρ τοὺς μὴ πρότερον παρὰ τῶν εἰδότων μεμαθηκότας τὰ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα πράγματα γινώσκειν (c. 3). Er suchte die reine unverfälschte Quelle auch bei den grössten Weisen, bei Plato und Aristoteles; er wollte wissen, woher denn diese ihre Weisheit hätten, ἀδύνατον γὰρ τοὺς τὰ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα μὴ παρά τινων εἰδότων μεμαθηκότας ἢ αὐτοὺς εἰδέναι, ἢ ἑτέρους δύνασθαι διδάσκειν ὀρθῶς (c. 5). Ihre törichte Lehre sagt aber deutlich, dass sie nicht aus der einzig wahren Quelle geschöpft hatten. Der Verf. sucht mit grossem Eifer und vollem Bewusstsein diese Quelle, er will durchaus der heidnischen Weisheit auf den Grund gehen und sie bis zum Ursprung hinauf prüfen, darum wiederholt er mit sichtlicher Absicht die Notwendigkeit eines unfehlbar sicheren Ursprungs der religiösen Wahrheiten (in c. 11). Hatten die Griechen diese Quelle wirklich nicht aufzuweisen? Offenbar nicht. Der Verf. hätte sie sonst unmöglich übersehen können, wenn anders er den Gegnern auch nur annähernd hätte gerecht werden wollen, er hätte sie nennen müssen, nachdem er sie an der Seite der Griechen mit grossem Fleiss und grosser Ausdauer gesucht, er hätte den vielgesuchten Fund unmöglich

Lehrer σφαλέντες nennt, wenn er in c. 30 den Plato besonders noch als einen σφαλείς bezeichnet, wenn er sie in c.c. 14–34 so charakterisiert, dass sie ihre Stellung als autoritative Männer verlieren müssen. In der Tat kann da, wo Wahrheit und Irrtum absichtlich unter einem glänzenden Gewande verborgen sich darbieten, nur ein Kenner etwas, ein Unkundiger aber nichts lernen. Aber auch die σπέρματα ἀληθείας, die sich in den Lehren der Heiden finden, und auf deren Nennung in der coh. W. ein entscheidendes Gewicht legt, berechtigen zu der Ansicht W s nicht. Sie sind das aus dem primär erstrebten Nachweis der Abhängigkeit der Heiden nebenbei gewonnene Ergebnis, das ein anderweit gewonnenes Hauptурteil nicht ändern soll und kann. Wir glauben demnach das scharfe Urteil des Verf. der coh. in der vollen Bedeutung, nicht cum grano salis fassen zu müssen.

unterschlagen können, wenn er — — ihn gemacht hätte, aber das Suchen war vergebens. Die Hellenen hatten ausser den Dichtern, Philosophen und Orakeln keine weitere Quelle für ihre Theologie.

Berechtigter wird dieser Schluss und deutlich erkennbar die gesuchte Quelle, wenn wir sehen, wie der Verf. den heidnischen Lehrern gegenüber die Lehrer des Christentums, Moses und die Propheten — insofern sie Vorläufer des Christentums sind — charakterisiert. Das 8. Kap. besonders ist es, das hier in Betracht kommt. Als Kern dieses Abschnittes wie der ganzen der Charakteristik des Moses und der Propheten dienenden Ausführung sind die Worte anzusehen: „unsere Vorfahren haben ihr Wissen von Gott empfangen, und dieses haben sie uns gelehrt.“ Daraus leitet der Verf. ab als gewaltigen Vorzug des Christentums die Untrüglichkeit seiner Lehre, damit erklärt er die wunderbare Übereinstimmung in ihren Sätzen. Dieser Gedanke wiederholt sich in der Mahnrede häufig, so in c. 10: τούτῳ (dem Moses) πρῶτον ὁ θεὸς καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας θείαν καὶ προφητικὴν τηνικαῦτα κατιοῦσαν παρέσχε δωρεάν, καὶ πρῶτον τῆς θεοσεβείας ἡμῶν διδάσκαλον γενέσθαι παρεσκεύασεν . . . Mit einem Seitenblick auf den Ursprung der hellenisch-heidnischen Theologie sagt der Verf. von sich und seinen Mitchristen: τούτους (Moses und die Propheten) ἡμεῖς τῆς ἡμετέρας θρεσκείας διδασκάλους γεγενῆσθαί φαμεν, μηδὲν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης αὐτῶν διανοίας διδάξαντας ἡμᾶς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἄνωθεν αὐτοῖς παρὰ θεοῦ δοθείσης δωρεᾶς (c. 10 Schluss; vgl. c. 12). In c. 35 werden die christlichen und heidnischen Lehrer scharf nebeneinander gestellt und charakterisiert, und von ersteren wird wiederum hervorgehoben: „sie berichten das, was der hl. Geist ihnen eingab und was von ihnen die lernen sollten, die nach der wahren Religion ein Verlangen haben.“ In den abschliessenden Worten des letzten Kapitels endlich heisst es: πανταχόθεν τοίνυν εἰδέναι προσήκει, ὅτι οὐδαμῶς ἑτέρως περὶ θεοῦ ἢ τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας μανθάνειν οἷόν τε, ἢ παρὰ τῶν προφητῶν μόνον, τῶν διὰ τῆς θείας ἐπιπνοίας διδασκόντων ὑμᾶς. Es ist klar, was der Verf. mit all diesen Stellen erreichen will: er will zunächst die Quelle, aus der die griechischen Lehren fliessen, scharf kennzeichnen, er will aber weiter darin gerade den gewaltigen Vorzug des Christentums vor dem Heidentum in ein möglichst klares Licht stellen. Gott ist der Ursprung der christlichen Wahrheiten, Gott, die einzig untrügliche Autorität, ist der Lehrer des Moses und der Propheten.

Dieses Moment konnte der Verf. nur so scharf, so häufig, so nachdrücklich als einen ganz besonderen ausschlaggebenden Vorzug des Christentums betonen und seinen Gegnern vorhalten, wenn letztere dieselbe primäre Lehrautorität nicht aufzuweisen hatten, oder nicht aufwiesen.

Gegenüber dem Christentum war der heidnische Hellenismus der ersten christlichen Jahrhunderte hinsichtlich des Ursprungs seiner Religion im offenbaren Nachteil. Das machte sich um so fühlbarer, je ernster die Auseinandersetzungen mit der Lehre der jungen Kirche wurden oder zu werden drohten. Das erkannte man recht bald auf heidnischer Seite; man erkannte das Bedürfnis, den alten Mythen eine höhere Autorität zu verschaffen. Im weiten Massstab machte sich dies Bestreben geltend in der neuplatonischen Schule. Wie es im einzelnen vor sich ging, bleibt hier für uns ohne Bedeutung; uns interessiert nur ein Zug: die Vertreter der bereits in der Blütezeit stehenden neuplatonischen Schule lehrten und vertraten ganz ausdrücklich die Möglichkeit eines Verkehr der Menschen mit der Gottheit; noch mehr, sie lehrten, dass die Menschheit daraus manches Verborgene erfahre und viel Übernatürliches erkenne. Schon der hl. Augustinus konstatierte solche Anschauungen bei Porphyr; er schreibt von ihm: angelos . . . alios esse dicit qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient, alios autem, qui in terris ea, quae Patris sunt et altitudinem eius profunditatemque declarent.[1]) An einer anderen Stelle desselben Kapitels drückt sich derselbe Augustinus ähnlich aus: „schon hast du (Porphyr) die Engel, welche des Vaters Willen verkündigen, von den Engeln unterschieden, welche zu den Theurgen . . . herabsteigen. Was ehrst du diese noch, indem du sagst, sie verkünden Göttliches?“ In c. 27 spricht Augustinus zu Porphyr also: „du hast es gelernt, dass du menschliche Laster . . . erhobst, damit euere Götter den Theurgen Göttliches verkünden.“ Augustin bezeugt somit zur Genüge, dass nach den Anschauungen Porphyrs die Menschheit Übernatürliches von den Göttern erfuhr. Wir wollen uns aber hierbei nicht auf des Augustinus Zeugnis allein beschränken. Sehen wir in die Schriften Porphyrs selbst. Er spricht über den Verkehr zwischen den Boten der Götter und den Menschen an mehreren Stellen; wir können hier auf eine vollständige Wiedergabe verzichten, nur eine sei

[1]) De civ. D. X, 26; vgl. Porphyr, de abst. I, 38. II, 41, 53 u. a.

genannt, eine, die für die Sache recht treffend und klar ist. Porphyr schreibt über seinen Lehrer Plotin: εἴρηται δὲ ὅτι ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἤρα, ὅτι τὰ πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἱμοβότου τῆδε βίου. οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ Συμποσίῳ ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς... ᾧ δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι... ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων, τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. ἔτυχε δὲ τετράκις που ὅτε συνήμην τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ καὶ οὐ δυνάμει. καὶ ὅτε λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατηύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες, ὡς ἐπισκέψει τῇ παρ' ἐκείνῳ καὶ ἐπιβλέψει γραφῆναι τὰ γραφέντα εἴρηται. ἐκ δὲ τῆς ἀγρύπνου ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν θέας ἔδρακες, φησίν, ὅσσοις πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο ἀνθρώπων τῶν φιλοσοφίᾳ προσεχόντων.[1]) Porphyr nimmt also für seinen Lehrer eine dauernde Inspiration in Anspruch; auch von sich selbst behauptet er, einmal desselben Glückes teilhaftig geworden zu sein. — Der eigentliche Begründer des Neuplatonismus, wie auch sein grösster späterer Nachfolger, sollen, wie ausdrücklich bezeugt wird, eine der christlichen Inspiration ähnliche Erleuchtung zeitweise oder dauernd besessen haben. Die Autorität eines Porphyr trug das ihrige dazu bei, dass die ganze neuplatonische Schule derselben Ansicht war. Der Neuplatonismus führt also seine Weisheit in letzter Instanz zurück auf die Gottheit selbst. Kellner[2]) schreibt darüber: „Ein bemerkenswerter Umstand ist es, dass der schon erstorben geglaubte heidnische Geist bei seiner Auferstehung (im Neuplatonismus) als ein auf höherer Autorität gegründeter erscheint . . . . Der Neuplatonismus gründete seine Lehre auf eine höhere Grundlage, auf das unmittelbare Schauen des Einen und auf Mitteilungen der Götter. Er fühlte also das Bedürfnis einer tieferen Begründung, welche über allem Zweifeln und Grübeln des Verstandes erhaben dastehe, mit einem Wort, einer Offenbarung Gottes; auf eine Offenbarung, auf eine höhere Autorität ist angeblich das ganze System gebaut." Aber das gerade ist's ja, was wir, wie wir oben sahen, bei den Gegnern der coh. in keiner Weise voraussetzen dürfen. Zur Zeit,

[1]) Vita Plot. c. 23. — [2]) H. Kellner, Hellenismus und Christentum, Köln 1866, S. 172.

da unser Anonymus schrieb, war es eben ein ganz besonderer Vorzug des Christentums, seine Theologie von Gott selbst ableiten zu können. Unsere coh. kann demnach nicht in einer Zeit geschrieben sein, in der auch schon die Hellenen diesen Anspruch erhoben, sie kann nicht geschrieben sein in der Blüteperiode des Neuplatonismus.[1]) Wir müssen das annehmen, weil in dem dargelegten Punkte die Mahnrede Zeitverhältnisse als nicht vorhanden charakterisieren würde, die in der Tat im Neuplatonismus in scharfer Weise ausgeprägt schon vorlagen.[2])

§ 4. Die Autorität der heidnischen Lehrer insbesondere der Orakel.

Es ist schon häufig auf das Orakelwesen der Griechen hingewiesen worden, soweit und weil auch die coh. davon redet. Auch die beiden neuesten Untersuchungen greifen dieses Thema auf (Widmann S. 40 ff., Gaul S. 100 ff.), aber auch sie fällen kein abschliessendes Urteil in dieser Frage. Uns interessiert hier das Orakel nur in seiner Eigenschaft als autoritativer Lehrer der heidnischen Theologie. Ist das Orakel wirklich eine Lehrautorität im Sinne der coh. und im Sinne der Hellenen? Steht es als Lehrer den Dichtern und Philosophen ebenbürtig zur Seite? Die Bejahung der Fragen erscheint auf den ersten Blick verdächtig, da der Verf. der coh. die Aussprüche der Orakel nicht rundweg ablehnt und doch können sie nicht verneint werden. In c. 11 lesen wir nämlich: τίνας διδασκάλους ὑμῶν ἀξιοπίστους τῆς θεοσεβείας γεγενῆσθαί φατε; . . . . ἀφέμενοί που λοιπὸν πάντως τῶν φιλοσόφων, ὥσπερ πρότερον τῶν ποιητῶν, ἐπὶ τὴν τῶν χρηστηρίων ἀπάτην τραπήσεσθε. Der Verf. erklärt weiter, die Gegner beriefen sich auf diesen Lehrer auch wirklich: οὕτω γὰρ ἀκήκοα λεγόντων τινῶν, und darum will er ihnen jetzt ihre eigenen Aussprüche entgegenhalten. Weil nun die Orakel als Lehrer anerkannt werden, darum citiert die coh. für ihre Zwecke den Vers Μοῦνοι Χαλδαῖοι . . . . Überaus klar und vielsagend für die Tatsache der Anerkennung der Orakelaussprüche sind einige Worte aus c. 38: πείσθητε τούτοις, οἷς ἔτι προσέχειν οἴεσθε δεῖν καὶ γνῶτε, ὅτι τὸ παρ' ὑμῖν χρηστήριον . . . . οὕτως ἔφη . . . .; auch der Sibylle glauben die Griechen noch gehorchen zu müssen, daher operiert der Apologet auch mit dem von ihnen als glaubwürdig

[1]) Etwa in der Zeit 260—300, wie Puech will. — [2]) Vgl. E. Zeller, Phil. d. Gr. 2. Aufl. 3, 2. Leipzig 1868, S. 604 ff.

angenommenen Zeugnis. Schon in c. 16 hat er einen Ausspruch der Sibylle zur Darlegung über den Monotheismus verwertet, und er hat ihn bezüglich seiner Beweisfähigkeit und Beweiskraft auf eine völlig ebenbürtige Stufe gestellt mit dem Zeugnis des Orpheus, des Homer, des Sophokles u. a.

Es kann nicht geleugnet, vielmehr muss zugestanden werden, dass unter einer solchen Darstellung die Autorität der Orakel als eine durchweg anerkannte erscheint, dass zur Zeit, da unser Anonymus schrieb, die Aussprüche des Orakels als die eines autoritativen Meisters angesehen wurden, an deren Glaubwürdigkeit nicht gezweifelt wurde.

In den Händen der Christen waren die Orakelverse häufig ein wirksames Mittel im Kampfe gegen das Heidentum. Es gab nun einmal unter den Orakelaussprüchen solche, die mehr oder weniger das Gepräge ihres Ursprungs aus der hl. Schrift an sich trugen. Das erkannten die Christen recht wohl und trugen die in solchen Sprüchen liegende Wahrheit den Heiden vor. In diesem Gewande müsste ein Teil der christlichen Lehre den Hellenen annehmbar sein, war es doch ihr eigener Lehrer der sie anbot; in dieser Fassung könnte die wahre Religion unter den Griechen Wurzel fassen und dürfte nicht schlechthin zurückgewiesen werden. So dachten die christlichen Apologeten und Lehrer. Daher kam es, dass einzelne Orakelcitate geradezu als Beweismittel gegen die Heiden ausgespielt wurden. Von einem Vers: (θεὸς) ὅς πρῶτον πλάσας μερόπων, 'Αδὰμ δὲ καλέσσας berichtet unser Verf. es ganz ausdrücklich: καὶ τοῦτον σώζεσθαι τὸν ὕμνον παρὰ πολλοῖς ὧν ἴσμεν συμ βαίνει εἰς ἔλεγχον τῶν μὴ πείθεσθαι τῇ ὑπὸ πάντων μαρτυρουμένῃ ἀληθείᾳ βουλομένων (c. 38). Die Feinde mit ihrer eigenen Waffe schlagen können, wie es auch die coh. tut, ist freilich von grösstem Vorteil für die eigene Sache. Das weiss aber auch der Gegner recht wohl. Ihm erwächst alsdann als erste Pflicht die Aufgabe, das Kampfesmittel unwirksam zu machen. In unserem Falle mussten auch die Griechen bestrebt sein, ihrer jetzt gegen sie selbst gerichteten Waffe die Spitze abzubrechen; die Waffe ist nun einmal durch die christlichen Apologeten zu einer zweischneidigen gemacht worden, ihre Handhabung wurde gefährlich, das Vertrauen zu ihr musste naturgemäss schwinden. — Wann aber ist dies erfolgt? Man kann auf die Frage schlechthin antworten: von der Zeit an, da die Orakelverse in der angegebenen Weise missbraucht — vom Standpunkt der Heiden aus missbraucht — wurden. Ein Kenner des griechischen

Orakelwesens, Buresch,[1]) hat den Nachweis geführt, dass im allgemeinen die ersten drei christlichen Jahrhunderte eine „orakelfrohe Zeit" waren, in der Apollo „von dem Geschrei der Frager fast taub wurde", dass im besonderen das zweite Jahrhundert das Ansehen der Orakel immer mehr hob bis zur höchsten Blüte im Zeitalter des Clemens Alexandrinus,[2]) wo, wie Buresch sagt, „die Volkstümlichkeit der Orakel ungeheuer gewesen sein muss". So blieb es aber nicht immer. Wann nun eine Änderung eingetreten ist, kann natürlich mit einer bestimmten Jahreszahl nicht angegeben werden, ist auch nicht notwendig. Uns genügt es zu wissen, dass im ersten Dezennium des vierten Jahrhunderts die Orakel nicht mehr ohne jede Bedingung als autoritative, glaubwürdige Lehrer angesehen wurden, dass sie in einzelnen Punkten überhaupt keinen Glauben mehr fanden. Das müssen wir entnehmen aus den Worten des Lactantius: his testimoniis (sibyllinische Verse) quidam revicti solent eo confugere, ut aiant non esse illa carmina Sibyllina sed a nostris ficta atque composita[3]) Dies sagt Lactantius zunächst von den auf Christus hinweisenden Versen; Orakelcitate solcher Art wurden zu seiner Zeit abgelehnt. Ohne Zweifel geschah das auch bei anderen Orakelaussprüchen, sobald sie zu demselben Zweck, zur Bekräftigung christlicher Sätze citiert wurden; auch sie wurden als christliche Interpolation verworfen. Wenn dem aber so ist, so galten die Orakel jener Zeit nur noch — im besten Falle — als bedingt glaubwürdige Lehrer, ihre Autorität war, wenn nicht ganz geschwunden, so doch wenigstens stark erschüttert. Die Stellung der Heiden zu dem Orakelwesen ist somit eine ganz andere als die, wie sie zur Zeit der Abfassung der coh. wahrnehmbar ist. Nach dem Wortlaut dieser sind die Orakel noch durchaus glaubwürdige Lehrer. Ihre Autorität und Unparteilichkeit scheint auch da noch unerschüttert, wo sie für die Person Christi eintreten. Heisst es doch in coh. c. 38: πείσθητε . . . τῇ ἀρχαιοτάτῃ καὶ σφόδρα παλαιᾷ Σιβύλλῃ ἧς τὰς βίβλους ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ σώζεσθαι συμβαίνει περὶ μὲν τῶν λεγομένων θεῶν ὡς μὴ ὄντων ἀπό τινος δυνατῆς ἐπιπνοίας

[1]) Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums, Leipzig 1889. — [2]) Wenn Clemens (orat. ad Gr. c. 2) vom völligen Erloschensein des Orakelwesens spricht, so ist das in der Tat ein gewaltiger Anachronismus und will als solcher behandelt werden. — Auch Gaul hätte sich mit dieser Bemerkung des Clemens auseinandersetzen müssen, weil, wenn sie der Wirklichkeit entspräche, die Orakelausführungen der coh. sich als direktes Beweismittel gegen Gauls Hypothese verwenden liessen. — [3]) Div. inst. IV, 15.

διὰ χρησμῶν ὑμᾶς διδασκούσῃ περὶ δὲ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μελλούσης ἔσεσθαι παρουσίας καὶ περὶ πάντων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γίνεσθαι μελλόντων σαφῶς καὶ φανερῶς προαναφωνούσῃ. Dies schreibt der Verf. der Mahnrede über die Orakel der Sibylle, auf welche die Griechen „noch hören zu müssen glauben“. Zur Zeit des Lactantius hätte unser unbekannte Apologet diese Worte nicht sagen können, ohne lauten Widerspruch fürchten zu müssen. Auf solcher Art Zeugen hörten die Heiden dieser Periode nicht mehr.

War dies nur der Fall im Zeitalter des Lactantius? Die ablehnende Haltung der Hellenen gegenüber den christenfreundlichen Orakelversen datierte schon von einer früheren Zeit.[1]) Darüber belehrt uns der Ausdruck solent. Was zu geschehen pflegt, dauert eben schon seit längerer Zeit. Von einer unbedingten Anerkennung der Orakelaussprüche bis zur gewohnheitsmässigen Ablehnung derselben muss ganz naturgemäss ein längerer, ohne Zweifel mehrere Dezennien langer Zeitraum vergangen sein. Wir müssen alsdann, um uns der Abfassungszeit der coh. zu nähern, von der Zeit der Entstehung der lactantianischen Institutionen (307 oder 308) mindestens einige Jahrzehnte subtrahieren. So allein gewinnen wir einen geeigneten Hintergrund, von dem sich die Bemerkungen der coh. über das Orakel verständlich genug abheben.

Zu demselben Resultat gelangt man durch eine kurze Erwägung der Art und Weise, wie sich der Verf. der coh. über die heidnischen Dichter und Philosophen äussert im Gegensatz zu einer Bemerkung desselben Lactantius. Wir können uns hierbei sehr kurz fassen, der Gedankengang ist völlig derselbe, wie in der obigen Ausführung über die Orakel. Konnte es bezüglich dieser zweifelhaft sein, ob sie unter die unbedingt glaubwürdigen und autoritativen Lehrer des Heidentums zu zählen seien, so ist das bezüglich der Dichter und Philosophen durchaus klar und jede Begründung fast überflüssig. Auf nur zwei Momente sei hier hingewiesen.

Wir behaupten, was jeder Leser der coh. bestätigen wird, dass nach der Darstellung der Mahnrede die Dichter und Philosophen den Hellenen unanfechtbar als in jeder Hinsicht glaubwürdige

[1]) So glaubte auch schon Celsus an eine Fälschung von Orakelversen von seiten der Christen. Vgl. Orig. c. C. VII, 7. V, 8 und Augustinus de civ. D. XVIII, 47.

Lehrer gelten. Von den beiden grössten ist das zu präsumieren, τούτους γὰρ τὴν τελείαν καὶ ἀληθῆ φασὶ μεμαθηκέναι θεοσέβειαν. Was von ihnen gesagt wird, gilt auch von den anderen, auch sie sind durchaus glaubwürdig. Der Apologet drückt diesen Gedanken recht treffend durch einen Vergleich aus. Nach seiner Darstellung gestaltet sich der Disput über die wahre Religion wie ein Kampf. Die Heiden, als eine der hierbei beteiligten Parteien, stützen sich auf die Weisen und Philosophen wie auf einen fest verschanzten Turm: ἐπὶ τούτους ... ὥσπερ ἐπὶ τεῖχος ὀχυρὸν καταφεύγειν εἰώθατε ... (c. 3). Das tertium comparationis liegt in der Festigkeit, in dem Festgegründetsein; wie der stark verschanzte Turm, so trotzen auch die Weisen und Philosophen etwaigen feindlichen Angriffen und sind die berechtigte Hoffnung derjenigen, die sich zu ihnen flüchten. — Deutlicher kann in der Tat nicht ausgedrückt werden, wie felsenfest die Heiden von der Glaubwürdigkeit ihrer Lehrer, der Weisen und Philosophen, überzeugt waren. So lag es zur Zeit der Abfassung der Mahnrede, so blieb es aber nicht. Von den christlichen Apologeten fort und fort auf die unter den Philosophen herrschenden Widersprüche, auf die in ihrer Lehre sich zahlreich findenden Ungereimtheiten hingewiesen und wohl auch überzeugt, liessen die Griechen im Laufe der Jahrzehnte das anfangs unbedingte Vertrauen zu diesen Lehrern sinken. Auf diesem Standpunkt sind sie bereits angelangt in den Tagen des Lactantius; da hatten sie bereits Fehler und Irrtümer in den Lehren der Philosophen anerkannt, aber sie suchten, um für ihr Festhalten an ihrer Lehre einen Grund zu haben, dies als etwas Natürliches und Menschliches hinzustellen. In Wirklichkeit aber hatten sie zu keiner ihrer drei Lehrergruppen ein unbedingtes Vertrauen mehr. Lactantius schreibt:[1] Superest de responsis sacrisque carminibus testimonia, quae sunt certiora proferre; nam fortasse ii contra quos agimus nec poetis putent esse credendum tamquam vana fingentibus nec philosophis quod errare potuerint, quia et ipsi homines fuerint. Die Orakel, zu denen, wie wir oben sahen, zur Zeit des Lactantius das Vertrauen schon so bedeutend gesunken war, erscheinen hier noch als die sicherste Lehrautorität. Wieviel müssen da erst die Philosophen von ihrer Glaubwürdigkeit eingebüsst haben!

Nicht anders gestaltet sich das Bild, wenn wir einige Worte des Philostratus betrachten. In seiner Schrift vita Apollonii spricht

[1] l. c. I, 6.

auch er an einzelnen Stellen von der Verringerung der Glaubwürdigkeit der heidnischen Dichter. Unter Berücksichtigung der einschlägigen Worte des Philostratus referiert darüber Jean Réville bezw. G. Krüger:[1] .... „wenn es auch lächerlich ist, alle von den Dichtern auf Rechnung der Götter erfundenen Fabeln wörtlich zu nehmen, so wäre es doch ....“ Mag auch Philostratus mit solchen Anschauungen noch ziemlich einsam dagestanden haben, so sprechen doch seine Worte dafür, dass schon im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts die autoritative Stellung der Dichter hier und da als erschüttert angesehen werden musste.

Es muss somit als sicher angenommen werden: die Stellung der heidnischen Lehrer erscheint in der coh. noch als eine hoch erhabene gegenüber der in der Zeit des Lactantius. Die Perioden, in welchen beide Apologeten schrieben, sind bezüglich der Autorität der heidnischen Lehrer grundverschieden von einander. Die coh. muss entstanden sein lange Zeit vor Lactantius.

§ 5. Die Kenntnis der Bibel bei den Griechen.

In der coh. finden sich einzelne Notizen, die bezeichnend sind für die Frage ob und wie weit die Gegner unseres unbekannten Apologeten mit den Lehren des Christentums bekannt waren. Es hat die Tatsache, dass die Mahnrede dogmatisch-christliche Lehren nur in einem sehr sparsamen Umfange vorträgt und entwickelt, an sich schon etwas Befremdendes. Wir glauben den Grund darin zu finden: der Verf. wollte dem Standpunkt seiner Gegner entsprechend recht planmässig vorgehen, er wollte den zweiten und dritten Schritt nicht vor dem ersten machen, d. h. die Gegner waren mit dem Christentum und seinen Lehren nur sehr wenig bekannt. Der Verf. wollte mit der vorliegenden Schrift erst den Weg ebnen, auf dem dann die positiv christlich-dogmatischen Lehren ihren Eingang finden sollten. Wenn dem so ist, dann müssen die Griechen mit christlichen Lehren sehr wenig bekannt gewesen sein. Die Vermutung wird bestätigt durch einzelne Bemerkungen der Mahnrede. In c. 14 ermahnt unser Anonymus die Hellenen, doch an die Zukunft, an die Dinge nach dem Tode, an das letzte Gericht zu denken und in diesem Punkte nicht das kritiklos hinzunehmen, was die Väter

[1]) Jean Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, deutsch von Gustav Krüger, Leipzig 1888, S. 220.

irrend gelehrt; vielmehr sollten sie prüfen und forschen (*ζητεῖν καὶ ἐρευνᾶν ἀκριβῶς*), was ihre Lehrer gesagt und was andere, nicht heidnische Lehrer vortragen. Man würde alsdann finden, wie viel näher letztere der Wahrheit ständen. Solche Gedanken aber konnten nur da am Platze sein, wo die Kritik wenig oder überhaupt nicht geübt, wo die neue Religion noch völlig ignoriert wurde. — In c. 35 fordert der Verf. die Griechen auf, doch endlich von dem alten Irrtum zu lassen und von den Propheten das zu lernen, was zum Heile notwendig ist: ἔσται ὑμῖν λοιπόν, ἐντυγχάνειν ταῖς τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν προφητείαις. Die Gegner sollen erst die Schriften der Propheten lesen, sich mit ihnen bekannt machen; sie haben sich also bei dem Suchen nach der Wahrheit noch nicht sonderlich bemüht, wenn sie erst aufgefordert werden müssen, die hl. Schriften (des A. T.) zu lesen. Der Verf. meint, was noch mehr besagen will, es wäre jetzt schon Zeit dazu: καιρὸς οὖν ἥκει νῦν . . . ἐντυχεῖν ταῖς θείαις τῶν προφητῶν ἱστορίαις . . . Wer erst in dieser Weise an das audiatur et altera pars erinnert werden muss, von dem kann man in keiner Weise behaupten, er habe sich schon irgendwie näher vertraut gemacht mit den Lehren der Gegenpartei. Klar und deutlich aber zeigt der Verf., wie fern noch seine Gegner dem Christentum stehen, wenn er sie u. a. in c. 36 mit aller Wärme und Energie zu veranlassen sucht, doch wenigstens den ersten Satz des Christentums, das credo in unum Deum anzunehmen (s. folgenden § 6). Solange freilich die Heiden sich durch das Studium der christlichen Lehren etwas zu vergeben meinten, so lange sie von einem Vorurteil befangen jeder Bekanntschaft mit der neuen Lehre sorgfältig aus dem Wege gingen, so lange konnte man bei ihnen auch keine Kenntnis des Christentums voraussetzen. Und auf diesem Punkte müssen die Gegner unseres Apologeten gestanden haben, wenn anders ihnen gegenüber die Worte angebracht sein sollten: εἰ δέ τις ὄκνος ἢ παλαιὰ τῶν προγόνων ὑμῶν δεισιδαιμονία τέως ἐντυγχάνειν ὑμᾶς ταῖς τῶν ἁγίων ἀνδρῶν προφητείαις κωλύει . . . . (c. 36). Die Hellenen lassen sich also noch durch eine gewisse Bequemlichkeit und ein Vorurteil hindern nicht bloss an der Annahme, sondern auch am Lesen und Studieren der Propheten-Schriften. Doch nicht Bequemlichkeit, nicht Vorurteil allein sind ihnen das Hindernis, auch eine gewisse aber doch stark wirkende Scham hält sie von der Annahme des Christentums ab. Darum bedarf es bei ihnen noch einer eindringlichen Ermahnung, von dieser Scham zu lassen: πᾶσαν οὖν αἰδῶ καὶ παλαιὰν ἀνθρώπων πλάνην . . .

παρασάμενοι . . . . ἔχεσθε τῶν ὑμῖν συμφερόντων (c. 35). — Dieses, der coh. selbst entnommene Verhältnis der Heiden zum Christentum ist klar und deutlich: Die Gegner unseres Apologeten lasen die hl. Schriften nicht, kannten sie demnach auch noch nicht.[1]) Wann nun haben die Hellenen diese Stellung zum Christentum eingenommen? Wann haben sie dieselbe aufgegeben?

Ex officio musste sich mit dem Christentum auseinandersetzen die Schule der Neuplatoniker. Ihre Anhänger werden uns demnach hier zu beschäftigen haben. Ammonius Saccas und Plotin griffen das Christentum nicht an,[2]) standen ihm gegenüber ganz neutral, anders dagegen stand es mit ihren Epigonen. Der Romanschreiber Philostratus (gest. um 250) zeigt in der Charakteristik seines Helden Apollonius von Tyana eine grosse aus der Bibel geschöpfte Kenntnis der Person Christi. Er ahmt ja die biblischen Berichte über den Heiland fast Zug für Zug mit überraschender Treue nach.[3]) Ihm war also die hl. Schrift — hier das N. T. — recht wohl bekannt. — Mit welcher Heftigkeit Porphyr als Gegner der Christen auftrat, ist bekannt.[4]) Sein Hauptangriffspunkt waren die hl. Bücher, in denen er mit grossem Scharfsinn Widersprüche aufzudecken suchte. Von ihm kann man in keiner Weise behaupten, er hätte die hl. Schrift — das A. wie N. T. — nicht gelesen, nicht gekannt,[5]) das Gegenteil wird zutreffen.[6]) — Hierokles verfasste (um 303) eine Schrift λόγοι φιλαληθεῖς πρὸς τοὺς χριστιανούς, worin auch er interne Fragen des Christentums erörtert. Gleichgiltig bleibt es für uns, ob er darin eine stark ausgeprägte Abschreibekunst übte, wie man behauptet, oder ob er selbständig schrieb. Für uns genügt es zu wissen, dass auch er die hl. Schrift las, kannte und gegen die Christen missbrauchte. So gross war bei ihm die Kenntnis der Bibel, dass man, wie schon Lactantius berichtet,[7]) in ihm einen ehemaligen Christen vermutete.

[1]) Ihnen gegenüber konnte man mit positiven Bibelwahrheiten wenig oder gar nichts erreichen. Darin finden wir den Grund, warum die coh. „auf das wesentlich Christliche so wenig eingeht" (Gaul S. 66), und finden es nicht „auffallend", dass sie einmal nur und zwar am Schluss von Christus spricht (Friedlieb, Schrift, Tradition u. kirchl. Schriftausl. Breslau 1854, S. 147). — [2]) Vgl. Kellner, a. a. O. S. 165. — [3]) Vgl. J. Réville bezw. G. Krüger, a. a. O. Kap. VII. — [4]) In seinen „fünfzehn Büchern gegen die Christen", geschr. um 270. — [5]) Ob er sie verstanden, ist hier ohne Belang. — [6]) Man lese zur Bestätigung dessen Porphyrs Trostbrief an seine Gattin Marcella. — [7]) l. c. V, 2.

Wir brauchen keine weiteren Beispiele zu bringen, wir brauchen die angeführten nicht näher zu erläutern, die Tatsache ist offenbar: die bedeutendsten Vertreter des Neuplatonismus zeigen eine grosse Kenntnis der Bibel, eine bis ins Kleinliche sich erstreckende Vertrautheit mit ihren Berichten und Lehren.[1] Es liegt das durchaus in der Natur der Sache. Wer erst einmal gegen die Lehren des Christentums ankämpfen will — und das mussten die Neuplatoniker tun —, der muss auch mit ihnen bekannt sein,[2] wenn anders er überhaupt berücksichtigt sein will. Auf diesem Standpunkt stehen die Gegner der coh. noch nicht, sie werden erst nachdrücklich gemahnt und häufig aufgefordert, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, die hl. Schrift zu lesen und kennen zu lernen; es wird ihnen erst ans Herz gelegt, die biblischen Lehren mit den ihrigen prüfend und forschend zu vergleichen. In diesem Punkte erstrebt die Mahnrede erst etwas, was bei den Neuplatonikern klar ausgeprägt schon vorliegt. Mithin können wir nicht annehmen, sie sei in der Blütezeit des Neuplatonismus oder gar noch später verfasst.

§ 6. Die Lehre der cohortatio über den Monotheismus.

An positiv christlichen dogmatischen Lehren ist die coh. verhältnismässig arm, fast nur im Vorübergehen berührt der Verf. hie und da solche, ohne ihnen eine weitere Ausführung zu widmen. Nur eine Lehre findet seine volle Aufmerksamkeit, die Lehre über die Einheit Gottes. Der Diskussion über diesen ersten Satz des Christentums widmet der Verf. einen weiten Raum, die cc. 15—26, teils ganz, teils nur zum Teil. Wenn schon daraus hervorgeht, dass sie in besonderer Weise des Verf.s Interesse in Anspruch nahm, so zeigen andere Momente mit wünschenswerter Deutlichkeit, welches grosse Gewicht der Verf. gerade auf diese Untersuchung legt.[3]

---

[1]) Vgl. G. Lösche, Haben die späteren neuplat. Polemiker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt? Z. f. w. Th. Bd. 27, 1884, S. 275 f. — [2]) Das in der Gegenwart leider so häufig praktische Gegenteil ist kein Beweis des Gegenteils. — [3]) Nicht genügend gewürdigt wird die Bedeutung der Lehre über die Einheit Gottes u. a. durch Friedlieb (a. a. O. S. 143), dessen Darlegung die irrige Auffassung nahe legt, als käme den vom Verf. der coh. vorgetragenen Lehren über Monotheismus, über die Schöpfung der Welt und des Menschen, über die Unsterblichkeit der Seele, über das letzte Gericht etc. die gleiche Bedeutung zu.

In c. 15 lesen wir: Ὀρφεὺς . . . οἷα . . . περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ κηρύττει λέγων, ἀναγκαῖον ὑπομνῆσαι ὑμᾶς . . . Man beachte, wie mit der Darlegung über den Monotheismus einer Notwendigkeit Rechnung getragen werden soll; wiederholt sogar drückt der Verf. diesen Gedanken aus, so auch im folgenden c. 16: τίνα δὲ καὶ τὴν ἀρχαίαν καὶ σφόδρα παλαιὰν Σίβυλλαν . . . ὑμᾶς διδάσκειν περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ συμβαίνει, ἀναγκαῖον ὑπομνῆσαι, und ähnlich in c. 18: εἰ δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς σκηνῆς περὶ ἑνὸς θεοῦ μαρτυρίας ἡμᾶς προσθεῖναι δέοι ἀκούσατε. . . Einen indirekten Beweis für die Notwendigkeit der Darlegung des Glaubens an einen Gott liefert die Ausführung selbst; mit Sorgfalt wird zusammengetragen, was zuverlässige, unverdächtige und für die Heiden autoritative Männer darüber lehren: Orpheus (c. 15), die Sibylle (c. 16), Homer (c. 17), Sophocles (c. 18), Pythagoras (c. 19), Plato (c. 20 ff.) sprechen klar und deutlich für die Einheit und Einzigkeit Gottes. Ohne Zweifel lagen Verhältnisse vor, die eine solche befriedigende Ausführung verlangten und unseren Anonymus dazu veranlassten. — Fassen wir nun ins Auge, wie der Verf. dabei vorgeht. Wir haben schon gesagt, dass er nur vollgiltige Zeugen anführt; er tut es mit voller Überlegung und spricht diese seine Absicht in c. 14 aus. Er gestaltet damit den Beweisgang so überzeugend, dass, wie er meint, jeder einsichtsvolle Gegner ihm zustimmen, nachgeben und vom Polytheismus ablassen müsse. Schon von einem der vielen angeführten Autoritätsargumente sagt er in c. 22: ταῦτα τὰ ῥητὰ τοῖς ὀρθῶς νοεῖν δυναμένοις ἀναίρεσιν καὶ ἀπώλειαν τῶν γενομένων κηρύττει θεῶν. Der Apologet will über dieses Thema möglichst ausführlich handeln, und er nennt auch noch später (c. 36), gleichsam etwas Versäumtes nachholend, den Socrates; er erklärt, mit sichtbarem Interesse für die Sache, wie dieser in feierlicher Gerichtssitzung vor dem Areopag angesichts des Todes doch noch frei und offen Zeugnis ablegt für die Einheit und Einzigkeit Gottes. Diese Lehre liegt dem Verf. zu sehr am Herzen, und darum tritt er in diesem Kapitel (36) noch einmal mit voller Wärme, mit aller ihm zur Verfügung stehenden Überredungskunst für die Annahme des Monotheismus ein. Er will den Griechen kein grosses Opfer zumuten, er will sich schon begnügen, wenn sie wenigstens einen, den ersten Schritt zum Heile, den ersten Schritt zur wahren Religion (ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα) tun, und um ihn noch weniger schwer und schmerzlich zu empfinden, sollen sie ihn tun nicht einmal auf die Autorität der christlichen Lehrer hin, sondern auf die ihrer eigenen

bisherigen Meister; ein Werk einer besonderen Vorsehung, einer besonderen Barmherzigkeit Gottes gegen die Griechen sei es, dass sie die Wahrheit auch von einer ihnen angenehmen Quelle schöpfen könnten. Fast jedes Wort dieser ebenso nachdrücklichen wie liebevollen Ermahnung hat einen Inhalt, der sich kaum wiedergeben lässt. Man lese die Worte selbst: Εἰ δέ τις ὄκνος ἢ παλαιὰ τῶν προγόνων ὑμῶν δεισιδαιμονία τέως ἐντυγχάνειν ὑμᾶς ταῖς τῶν ἁγίων ἀνδρῶν προφητείαις κωλύει, δι'ὧν δυνατὸν μανθάνειν ὑμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι θεόν, ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα, τῷ γοῦν πρότερον ὑμᾶς τὴν πολυθεότητα διδάξαντι, ὕστερον δὲ λυσιτελῆ καὶ ἀναγκαίαν παλινῳδίαν ᾆσαι προελομένῳ πείσθητε Ὀρφεῖ, ταῦτ' εἰρηκότι ἃ μικρῷ πρόσθεν γέγραφα, καὶ τοῖς λοιποῖς καὶ τοῖς τὰ αὐτὰ περὶ ἑνὸς θεοῦ γεγραφόσι πείσθητε. Θείας γὰρ ὑπὲρ ὑμῶν προνοίας ἔργον γέγονε τὸ καὶ ἄκοντας τούτους μαρτυρεῖν τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν περὶ ἑνὸς θεοῦ εἰρημένα ἀληθῆ εἶναι, ἵνα παρὰ πάντων ὁ τῆς πολυθεότητος ἀθετούμενος λόγος ἀφορμὴν ὑμῖν παρέχῃ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως. (c. 36 Schluss). Mit so liebevoller Wärme tritt der Apologet für keine zweite Lehre ein. Darum nimmt auch die Lehre über die Einzigkeit Gottes in der coh. die erste Stellung ein. Sie ist aber aus diesem Grunde auch charakteristisch für die Gegner der Schrift und verdient eine nähere Betrachtung.

All die angeführten Stellen und die Art und Weise des Vorgehens unseres Apologeten können nur ein krasses Festhalten am Polytheismus zur Voraussetzung haben. Die Gegner sind Polytheisten (vgl. c. 24 Anfang). — Wie verhalten sich nun die Neuplatoniker gegenüber dem Monotheismus? oder besser: sind sie ausgesprochene Polytheisten, so dass ihnen gegenüber die obigen Ausführungen der coh. am Platze wären? Einigen Aufschluss auf diese Fragen gibt uns Porphyr in seinen Enneaden in der Entwicklung des neuplatonischen Systems. Treffend und kurz fasst Vogt[1]) alle hier heranzuziehenden Stellen zusammen in die Worte: „Sowohl die Betrachtung der einzelnen Dinge, als das gemeine, allen unmittelbar innewohnende Bewusstsein . . . . führt auf die Notwendigkeit, eine Einheit anzunehmen, welche der Grund aller Dinge ist. Alles strebt und verlangt nach dem Einen durch eine Notwendigkeit seiner Natur; denn alles was ist, ist nur durch seine Einheit das, was es ist. Sobald es geteilt wird und die Einheit verliert, ver-

[1]) Karl Vogt, Neuplatonismus und Christentum, Berlin 1836, S. 47; vgl. Kellner, a. a. O. S. 167 f.; A. F. Dähne, de γνώσει Clementis Alex., Leipzig 1831, S. 77 f.; Ed. Zeller, a. a. O. S. 423 f. u. a.

ändert es auch sein Sein. . . . . Wie nun ein jedes eine Einheit hat, auf die es zurückgeführt werden muss, so setzt auch dieses Universum eine einfache und höchste Einheit voraus." Nach einigen weiteren Ausführungen fährt Vogt (S. 50) fort: „Dieses Eine nun, Gott, πρῶτος θεός, von dem wir nur sprechen können, was es nicht ist, nicht was es ist, das wir aber zu haben nicht gehindert sind, auch wenn wir ausser stande sind, es darzustellen, dieses Eine ist der Grund des Universums." So weit Vogt. Wir sehen, wie weit sich der Neuplatonismus der christlichen Lehre über die Gottheit genähert hatte. „Zu ihrer positiven Bezeichnung würden sich die Begriffe des Einen und Guten noch am ehesten eignen [1])" und „in der dreifachen Beschreibung des Urwesens als des Unendlichen, als des Einen und Guten, als der absoluten Kausalität, fassen sich alle Aussagen (Plotins) über dasselbe zusammen.[2])" Es ist wohl zuzugeben, dass die Lehre Porphyrs (Plotins) über die Gottheit nicht mit wünschenswerter Klarheit und jeden Zweifel ausschliessender Deutlichkeit ausgesprochen ist, dass die neben dem ersten, obersten Gott, dem τὸ ἕν, angenommene lange hierarchisch aufsteigende Reihe der geistigen mehr oder weniger göttlichen Wesen den neuplatonischen Gottesbegriff verschwommen erscheinen lässt, soviel aber ist sicher, die Neuplatoniker standen dem christlichen Monotheismus und der christlichen Angelologie näher als dem hellenisch-heidnischen Polytheismus. Schon das christliche Altertum wusste das. Augustinus schon, „der Theologe, der im Altertum am klarsten erkannt und am deutlichsten gezeigt hat, worin sich Christentum und Neuplatonismus unterscheiden", warf dem Porphyr vor, „er schwanke zwischen dem Bekenntnis des Einen Gottes und dem Kulte der Dämonen in Ungewissheit hin und her".[3])

Nehmen wir nun an, der Verf. der Mahnrede hätte diesen neuplatonischen Gottesbegriff, diesen philosophischen Monotheismus gekannt, hätte er wohl seine belehrende und ermahnende Ausführung über die Einheit Gottes so gestaltet, wie sie in der coh. vorliegt? Zweifellos hätte er einen anderen Weg eingeschlagen. Er hätte in erster Linie die Berührungspunkte und die Differenzen zwischen der christlichen Lehre über Gott und die Engel und der genannten

[1]) Ed. Zeller, Grundriss d. Gesch. d. griech. Phil, 6. Aufl., Leipzig 1901. S. 294. — [2]) Derselbe, Phil. d. Griechen, 3, 2, 2. Aufl., Leipzig 1868, S. 429. — [3]) De civ. D. X, 26.

neuplatonischen Gottes- und Geisterlehre mit aller Schärfe klargelegt.[1]) Er hätte es in erster Linie getan, weil er erstens gerade hier einen äusserst geeigneten Anknüpfungspunkt gefunden hätte zur Gewinnung der Gegner und weil er zweitens sich so den meisten Erfolg hätte versprechen können und müssen. Danach sucht man aber in der coh. vergebens. Wäre dem Verf. weiter der neuplatonische Gottesbegriff bekannt gewesen, dann hätte er nicht mit solchem Nachdruck, mit solcher Ausführlichkeit und Weitläufigkeit für die Annahme des Monotheismus gesprochen, sondern er hätte vielmehr auf die Läuterung der schon vorhandenen Lehre hingearbeitet.[2]) Das liegt, meinen wir, in der Natur der Sache. Hätte endlich der Apologet jenen Gottesbegriff voraussetzen können, dann hätte er sich nicht damit begnügt, die Gegner den ersten und einzigen Schritt zur Wahrheit machen zu lassen, den sie doch eigentlich zum guten Teil schon selbst getan haben. Jederzeit hätten ihm die Gegner zurufen können: wozu die vielen Worte, wozu die vielen Beweise für eine Tatsache, die wir anerkennen, oder der wir wenigstens sehr nahe stehen?

Denken wir uns demgegenüber: Porphyr, einer der erbittertsten Gegner des Christentums, zugleich der scharfsinnigste Vertreter und Verfechter der neuplatonischen Ideen, unstreitig der bedeutendste Mann, den das Heidentum damals aufzuweisen hatte, dieser Mann hätte jenen doch immerhin schon geläuterten Gottesbegriff vorgetragen und mit dem grössten Erfolg verbreitet, halten wir uns vor Augen das Bestreben unseres Unbekannten, möglichst viele und glaubwürdige Gewährsmänner aus dem Lager der Gegner namhaft zu machen, beachten wir, dass sich ihm in Plotin und Porphyr die willkommensten Zeugen boten, von deren Nennung er sich viel Erfolg hätte versprechen müssen, erinnern wir uns

---

[1]) Wie es z. B. Lactantius (l. c. II, 16) andeutet, wenn er sagt: neque angeli . . . dici se deos aut patiuntur aut volunt; und: Deus solus habet rerum omnium potestatem nec est in angelis quidquam nisi parendi necessitas. Vgl. auch [2]) wie wiederum Lactantius (l. c. I, 3): quod si in uno corpore tantarum rerum gubernationem mens una possidet et universis simul intenta est, cur aliquis existimet mundum non posse ab uno regi, a pluribus posse? quod quia intellegunt isti assertores deorum ita eos praeesse singulis rebus ac partibus dicunt ut tamen unus sit rector eximius; iam ergo ceteri non dii erunt sed satellites ac ministri, quos ille unus maximus ac potens omnium iis officiis praefecerit, ut ipsi eius imperio ac nutibus serviant, si universi pares non sunt, non igitur dii omnes . . . . dii non sunt, quos parere uni maximo deo necessitas cogit. Vgl. vorhergehende Note.

endlich der Tatsache, dass unser Apologet alle diese charakteristischen Momente weder nach der einen, noch nach der anderen Seite verwendet, so gelangt man zu dem Schluss: in der Periode des Neuplatonismus kann die coh. nicht geschrieben sein; hier liegt bezüglich des Gottesbegriffes, der fast alleinigen dogmatischen Lehre des Apologeten, schon zum grossen und grössten Teil vor, was die coh. mit dem lebhaftesten Nachdruck erst erstrebt. Der (seit Plotin entwickelte) neuplatonische Gottesbegriff ist nicht denkbar als Hintergrund zu der Ausführung der Mahnrede über den Glauben an einen Gott.

Wir können nicht umhin, hier einem Einwand zu begegnen, der gegen obige Ausführung erhoben werden könnte, oder vielmehr schon erhoben worden ist. Er ist um so mehr zu erwähnen, als er in der Geschichte der Philosophie allgemein bekannt ist. Ed. Zeller schreibt[1]): „Als die letzte wissenschaftliche Vorkämpferin des Polytheismus trat seit Mitte des dritten Jahrhunderts die neuplatonische Philosophie auf.“ Das scheint unserer obigen Folgerung schnurstracks zu widersprechen. Aber es scheint nur. Die Richtigkeit der Worte Zellers ist nicht zu bestreiten, ebensowenig aber auch die oben gegebene Kritik Zellers über den neuplatonischen dem christlichen Monotheismus sehr ähnlichen Gottesbegriff. In Wirklichkeit zeigten die Neuplatoniker in ihrer Lehre über die Gottheit ein Doppelgesicht: Daheim waren sie Vertreter eines klar ausgeprägten philosophischen Monotheismus, im Kampfe gegen das Christentum traten sie auf als Verfechter des Polytheismus. In diesem Sinne schreibt Ed. Zeller[2]): „Das System dieser Schule erscheint seinem theologischen Inhalt nach als ein scharfsinnig durchgeführter Versuch, den philosophischen Monotheismus mit jenem Polytheismus, von dem sich der Sinn der Hellenen so schwer losriss, zu verknüpfen.“ Fraglich kann es nun sein, von welcher Seite der Verf. der coh. den Neuplatonismus kannte, bezw. gekannt hätte. Wir glauben von beiden. An zwei Stellen (c. 11 u. c. 36) hält er den Gegnern vor, was er von ihnen gehört (ἀκήκοα), oder was sie selbst erzählen (αὐτοί φατε). Mag man das ἀκούειν, wie es richtiger zu sein scheint, im wörtlichen, oder auch im übertragenen Sinne nehmen, in beiden Fällen zeigt der Verf. eine eingehende

[1]) Römische und griechische Urteile über das Christentum. Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlg., Leizig 1877, S. 208. — [2]) Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen. Vorträge und Abhandlungen, 1. Sammlg., Leipzig 1875, S. 30.

Kenntnis der heidnischen Theologie; er zeigt sich mit den internen Anschauungen der Gegner bekannt, auch da, wo sie eine verwundbare Stelle ihres Systems zeigen. Das spricht er selbst indirekt aus in c. 2, wo er sich zwar indirekt, aber doch mit einer gewissen Überlegenheit, einen Kenner der heidnischen Dichter nennt, das beweist er überall da, wo er die hellenischen Lehren einer streng unterscheidenden Kritik unterwirft. Das berechtigt uns wohl mit Sicherheit, bei ihm auch eine genauere Bekanntschaft mit einem philosophischen System vorauszusetzen, das zum Kampfe gegen das Christentum in die Schranken trat als bedeutendste Philosophie ihrer Zeit. Wäre aber unser Apologet mit dieser Universalphilosophie im wahren Sinne des Wortes bekannt gewesen, so hätte er vor allem auch bekannt sein müssen mit ihrem Gottesbegriff. Wenn trotzdem in seinen Ausführungen auch nicht die leiseste Anspielung auf die heidnischerseits vorgetragene Lehre über das τὸ ἕν sich findet, so können wir mit Recht annehmen, dass er den philosophischen Monotheismus noch nicht kannte, den er hätte kennen können und berücksichtigen müssen, wenn er schon vorgetragen worden wäre.

Ein kurzer Überblick über unsere bisherige Untersuchung zeigt uns, wie viele und zum Teil bedeutungsvolle Momente die Periode der Blütezeit des Neuplatonismus als etwa in Betracht kommende Abfassungszeit der Mahnrede ausschliessen oder wenigstens im hohen Grade unwahrscheinlich machen. Wir können demnach u. a. Puech nicht zustimmen, der da sagt: „L'analyse des materiaux que semble avoir mis en oeuvre l'auteur de la coh. nous conduirait donc à supposer, qu'il écrivait au plus tôt dans le dernier tiers du III e siècle.[1]" Wir können noch weniger zustimmen der extremen Ansicht Draesekes. Unsere weitere Ausführung soll dafür ein positives Moment liefern.

Wir hatten beabsichtigt, im nächsten Paragraphen die Wahrscheinlichkeit der Priorität der coh. vor den Chronographien des Julius Africanus darzulegen. Zu unserer Freude im Interesse der Sache, zu einigem Bedauern im persönlichen Interesse sind uns hierin Widmann und Gaul zuvorgekommen, so dass wir hier auf unsere dahin zielende Untersuchung als nunmehr überflüssig verzichten und uns mit einem Hinweis auf die nun doppelt vorliegende

[1]) a. a. O. S. 402.

Argumentation begnügen müssen.[1]) Dagegen wollen wir einen Punkt näher ins Auge fassen, der uns für die Bestimmung der Abfassungszeit der Mahnrede von Bedeutung erscheint.

§ 7. Das Alter des Moses und der Propheten.

Unsere bisherige auf einen Teil des Gesamtinhalts und auf einzelne Bemerkungen der coh. basierte Untersuchung machte die Blüteperiode des Neuplatonismus als terminus ad quem unwahrscheinlich, die Untersuchungen Widmanns und Gauls erwiesen die Zahl 221 als bestimmten terminus ad quem. Im folgenden soll versucht werden, auf dem Boden des weiteren Inhalts der coh., deren terminus a quo zu bestimmen.

Wir haben schon oben gesagt, was der Verf. der Mahnrede mit seiner Schrift bezweckt: er will sprechen über die heidnischen und christlichen Lehrmeister und will untersuchen, welchen von beiden die Priorität[2]) zuzusprechen sei (c. 1). Das Resultat seiner folgenden Darlegung gibt er vorweg bekannt, nicht aber das Gesamtresultat, sondern nur das des zweites Teiles, das der Erörterung über das Alter der Lehrer. Er sagt nämlich sogleich im Anschluss an seine Gliederung des Stoffes: ἡμεῖς . . σαφῶς καὶ

[1]) S. Widmann a. a. O. S. 127 ff., Gaul a. a. O. S. 84 ff. — [2]) In diesem Sinne, im Sinne der Priorität sind des Verf.s Worte zu fassen καθ᾽οὓς γεγόνασι χρόνους (διδάσκαλοι). Dafür sprechen schon die sofort an die Gliederung des Stoffes angefügten Worte ἵν'οἱ μὲν πρότερον . . . (Komparativ!), dafür spricht der bei der Frage nach dem Alter fast ausschliesslich gebrauchte Komparativ oder Superlativ πρεσβύτερος und πρεσβύτατος, dafür sprechen die Hervorhebungen des hohen Alters des Moses im sofort ausgesprochenen Gegensatz des geringen Alters der heidnischen Lehrer (u. a. in cc. 9, 12, 35). Wenn aber nur die Priorität des Moses erwiesen werden soll, so genügt es vollkommen, wenn der Verf. dessen Zeit angibt und die griechischen Lehrer in ihrem Verhältnis zu Moses, in ihrer Abhängigkeit von ihm zeigt. Es ist nicht notwendig, dass er auch ihre Zeit absolut genommen angibt. Wir halten darum Widmanns Tadel für unberechtigt, den er (S. 61) ausspricht gegen den Verf. der coh., weil dieser seine angeblich versprochene Darlegung der Zeit der griechischen Philosophen schuldig geblieben sei. Zudem verkennt Widmann selbst nicht, dass es sich nur um den Nachweis der Priorität handelt. Sein (S. 63) ausgesprochener neuer Tadel trifft übrigens auch nicht zu. Die Gesichtspunkte, unter die der Verf. von c. 8 an seinen Stoff teilen will, sind nicht andere und „neuerdings aufgestellte", sondern, von der Umstellung abgesehen, dieselben wie die in c. 1 angegebenen, nur sind sie (b—e) detailiert: a) = quibus temporibus, b—e) = qui et quales fuerint magistri. — Widmann findet zu viel Schwächen in der Disposition, die in der Tat nicht immer vorhanden sind.

φανερῶς ἡμᾶς αὐτοὺς ἀποδείξωμεν τῇ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων ἑπομένους θεοσεβείᾳ. Ohne Grund ist wohl diese vorgreifende Bemerkung nicht getan. Wir glauben einen solchen darin zu erblicken, dass gerade das Alter des Moses die Aufmerksamkeit und das Interesse des Schreibers im höheren Masse in Anspruch nahm Wenn dem so ist, so offenbart sich diese Frage schon im Eingang als eine bedeutungsvolle, als eine solche, auf die ein grösseres Gewicht gelegt wird als auf die anderen. Wir finden das im Laufe der weiteren Ausführung durchaus bestätigt. Als Hauptziel schwebt dem Apologeten vor Augen der Nachweis, dass Moses, der erste Vorläufer des Christentums, älter ist, als die Lehrer der heidnischen Theologie: ἀκόλουθον ἡγοῦμαι ἀνελθεῖν ἐπὶ τοὺς ἡμετέρους προγόνους, τοὺς καὶ τοὺς χρόνους τῶν παρ' ὑμῖν διδασκάλων πολλῷ προειληφότας . . . (c. 8). Von welcher Bedeutung die richtige Entscheidung dieses Punktes für den christlichen Apologeten seinen heidnischen Zuhörern gegenüber ist und wieviel von der Lösung dieser Frage abhängt, erhellt aus den Worten: πρότερον τοὺς χρόνους, καθ' οὓς γέγονε (Moses), μετὰ πάσης ἀξιοπίστου παρ' ὑμῖν μαρτυρίας ἐκθέμενος·[1]) οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν θείων καὶ παρ' ἡμῖν ἱστοριῶν μόνον ταῦτα ἀποδεῖξαι πειρῶμαι, αἷς ὑμεῖς οὐδέπω . . . . πιστεύειν βούλεσθε, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ὑμετέρων καὶ μηδὲν τῇ ἡμετέρᾳ θρησκείᾳ διαφερουσῶν ἱστοριῶν. (c. 9). Die bedeutendsten und zugleich über jeden Verdacht von Parteilichkeit erhabensten Zeugen sollen angeführt, jeder parteiische für die Gegner unglaubwürdige Zeuge dagegen soll abgelehnt werden und dies alles ἵνα γνῶτε, ὅτι πάντων τῶν παρ' ὑμῖν εἴτε σοφῶν εἴτε ποιητῶν εἴτε ἱστοριογράφων ἢ φιλοσόφων ἢ νομοθετῶν πολλῷ πρεσβύτατος γέγονεν ὁ πρῶτος τῆς θεοσεβείας διδάσκαλος ἡμῶν Μωσῆς γεγονώς . . . Die Bedeutung dieser Stelle ist nicht zu verkennen. Was ihren Wert noch erhöht, ist der Umstand, dass der Verf. gerade damit eine Änderung seiner in c. 1 gegebenen Disposition vornimmt.[2]) Er wollte zuerst über die Persönlichkeiten der

[1]) Diesen ersten Satz lässt Draeseke aus und behauptet auf Grund der folgenden Worte, der Verf. der coh. lehne ein jedes Bibelzeugnis ab, schreibe δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας. D. übersieht dabei, dass das Bibelzeugnis nur für einen ganz konkreten Fall, nur für den Nachweis des höheren Alters des Moses abgelehnt werden soll, wie es ja der mit ἵνα eingeleitete Absichtssatz deutlich zum Ausdruck bringt. Vgl. dazu die sachliche Notiz von A. Jülicher, Apollinaris von Laodicea, Göttingische gelehrte Anzeigen, 1893 S. 83. — [2]) Das wollen wir Widmann gegenüber gern einräumen, können, aber eine aus gewichtigen Gründen vorgenommene Änderung der ursprünglichen Disposition als eine besondere „Schwäche" des Autors nicht ansehen.

Lehrer sprechen, dann erst über ihre Zeit; in der Ausführung aber, von c. 8 an, erledigt er den letzt angegebenen Punkt zuerst. Ob mit oder ohne Absicht? Wahrscheinlich, weil sich auch hier die Frage nach dem Alter vor der anderen herandrängt. — Der Verf. ist sich dessen recht wohl bewusst, dass er nur auswärtige d. h. zuverlässige Gewährsmänner ins Feld führt, darum versichert er noch einmal in c. 10: Ταῦτα . . . οἱ ἔξωθεν τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας περὶ τῆς ἀρχαιότητος Μωσέως ἱστοροῦντες γεγράφασι . . . Nach den Anfangsworten des c. 12 soll sogar einer Notwendigkeit Rechnung getragen werden durch den Nachweis des jüngeren Alters der heidnischen Lehrer und damit des höheren Alters des Moses: Ἀναγκαῖον δὲ οἶμαι καὶ τοὺς χρόνους σκοπεῖν, καθ' οὓς οἱ καθ' ὑμᾶς γεγόνασι φιλόσοφοι, ὅπως γνῶτε ὅτι νέος σφόδρα καὶ βραχύς ἐστιν ὁ τούτους ὑμῖν ἐνεγκὼν χρόνος· οὕτω γὰρ ὑμῖν ἔσται δυνατὸν καὶ τὴν Μωσέως ἀρχαιότητα ῥᾳδίως γνῶναι. Positiv und negativ geführt soll der Beweis leicht ersichtlich und darum um so überzeugender werden: πανταχόθεν οὖν γνῶναι ῥᾴδιον, ὅτι πολλῷ ἀρχαιοτάτην πασῶν τῶν ἔξωθεν ἱστοριῶν τὴν Μωσέως ἱστορίαν εἶναι συμβαίνει (c. 12). Mit Genugtuung konstatiert der Verf., dass in jener Zeit die Geschichte des Moses noch die einzige war (μόνη δὲ ἡ τοῦ προφήτου Μωσέως προϋπῆρχεν ἱστορία), in einer Zeit, nämlich, da man nach hellenischen Zeugnissen noch nicht einmal die griechischen Buchstaben kannte. Aus alledem ergäbe sich zur Genüge das hohe Alter des Moses, an das die heidnischen Lehrer in keiner Weise heranreichten (vgl. c. 25 Schluss). Dieser unzweideutig ausgesprochene und charakterisierte Nachweis beseelt den Verf. während seiner ganzen Abhandlung im hohen und höchsten Masse,[1]) das zeigen neben der positiven Darlegung die so zahlreichen — es sind ihrer über 10 — über die ganze Schrift zerstreuten direkten Bemerkungen des genannten Inhalts. Wir wollen nur noch eine erwähnen. In c. 35 (Anfang) fasst der Verf. die Hauptmomente seiner Ausführung zusammen; das Alter des Moses wird auch hier wiederum an erster[2]) Stelle genannt, die Priorität des Moses vor den heidnischen Dichtern und Philosophen wird auch hier wiederum als eine von den unverdächtigsten Zeugen beglaubigte Tatsache hingestellt: Καιρὸς οὖν ἥκει νῦν, πεισθέντας ὑμᾶς . . . . ἀπὸ τῶν

[1]) Puech sagt (l. c. p. 396) ganz richtig: l'auteur met tout son effort à prouver que Moïse est anterieur aux poètes et aux philosophes de la Grèce et que ceux-ci l'ont connu. Vgl. Völter, a. a. O. S. 186. — [2]) Vgl. Widmann, S. 76.

ἔξωθεν ἱστοριῶν, ὅτι πολλῷ πρεσβύτατος Μωσῆς καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται γεγόνασι πάντων τῶν παρ' ὑμῖν σοφῶν γεγενῆσθαι νομισθέντων....

Zahlreicher noch als die Stellen, in denen der Apologet direkt die Priorität des Moses und der Propheten betont, sind jene, die indirekt demselben Zweck dienen; es sind dies all die Stellen, in denen von der Abhängigkeit der griechischen Lehrer von jenen gesprochen wird. Wir übersehen nicht, dass sie in erster Linie der Beleuchtung der Persönlichkeiten der Meister dienen, dass sie im hohen Grade der Begründung des Satzes dienen: von ihnen (den Dichtern und Philosophen) kann nichts Wahres gelernt werden (c. 34), mit ihnen wird aber auch zugleich der schon vorher erbrachte Beweis für das höhere Alter des Moses befestigt, und zwar, wie sich nachweisen lässt, mit Absicht und vollem Bewusstsein befestigt. Mitten nämlich in dem Nachweis der Abhängigkeit findet sich am Schluss des c. 25 eine auf den ersten Blick auffallende Zwischenbemerkung des Inhalts: Moses ist älter als die heidnischen Lehrer, wie Plato, Diodor und andere bezeugen. Man fragt sich unwillkürlich, wie diese abschweifenden Sätze in den unmittelbaren Zusammenhang hineinpassen. Sie sind nur erklärlich, wenn der Verf. den Nachweis der Abhängigkeit der Griechen von der ägyptischen Wissenschaft aufs innigste verband mit dem Nachweis der Priorität des Moses; nur so nämlich fällt der Schreiber mit den genannten Sätzen nicht völlig aus seinem Gedankengang.[1]) Mindestens aber zeigt die Stelle, wie sich immer wieder ein Gedanke an den Schreiber herandrängte, so sehr herandrängte, dass er auch an einem weniger geeigneten Punkte seinen Ausdruck findet, und das ist der Gedanke an das hohe Alter des Moses. — Sogleich darauf spinnt unser Anonymus seinen eigentlichen Gedanken weiter bis c. 34. Im folgenden c. 35 fasst er, wie schon gesagt, alle seine bisherigen Ausführungen zusammen, erwähnt aber dabei mit keinem Worte die so weitläufig besprochene Anlehnung der griechischen Meister an Moses und die Propheten, wohl aber und recht energisch das höhere Alter dieser. Daraus ergibt sich, dass die Darlegungen über die griechische Abhängig-

[1]) Darum scheint uns Widmanns Urteil nicht zutreffend: „damit die Unordnung vollkommen sei, wird hier wieder einmal das hohe Alter des Moses und das geringe der griechischen Buchstabenschrift aus Diodor bewiesen." (S. 72). — Die Bemerkung der coh. zeigt weiter, dass der Verf. auch hier im sogen. zweiten Teil seiner Schrift immer noch festhält an dem in c. 1 gegebenen Thema und Gedankengang.

keit nicht Selbstzweck waren, dass sie vielmehr in den Dienst eines höheren Argumentes gestellt waren und das ist der Nachweis des hohen Alters des Moses. Auch hierin also offenbart sich die genannte Frage als eine durchaus wichtige und die bedeutungsvollste der ganzen Schrift.

Angesichts aller dieser Stellen gelangt man zu dem Schluss: Der Verf. der Mahnrede hat sehr häufig und unzweideutig, direkt und indirekt gestützt auf die unverdächtigsten Zeugnisse das höhere Alter des Moses gegenüber den Lehrern des Heidentums mit grossem Nachdruck betont. Ein solches zu Gunsten des Christentums gefälltes Urteil eines Apologeten muss Vorwürfe zur Voraussetzung haben, die das Gegenteil besagen, und die Darlegung selbst ist nur verständlich auf dem Hintergrund von etwa folgender Behauptung der Gegner: Das Christentum kann sich in seiner historischen Entwicklung mit dem Heidentum nicht messen; dieses, das Heidentum, allein blickt auf ein jahrhundertelanges Bestehen zurück, dieses allein kann sich für die Wahrheit seiner Lehren auf eine durch ihr ehrwürdiges Alter sanktionierte Praxis berufen. — Die Hellenen gingen noch weiter, sie behaupteten, ihre Lehre sei nicht nur älter, sondern auch besser, reicher an Wahrheit. Auch darüber unterrichtet uns die coh. genügend. Schon der Grundgedanke spricht das aus. Der Apologet führt den Nachweis der Priorität des Moses, um auf diesem geeignetsten Wege die wahre Religion zu finden, wie er in c. 1 sagt. Daraus ergibt sich schon, dass die Griechen die Glaubwürdigkeit einer Religion abhängig gemacht hatten von der Zeitdauer ihres Besteheus; das Alter war ihnen somit ein bedeutendes Charakteristikum der Wahrheit. Diesen aus der Anlage der Mahnrede sich ergebenden Gedanken bestätigt die Schrift auch sonst noch. Überzeugt, dass er, der Christ, im Besitz der Wahrheit sei, erklärt der Apologet in c. 1, wie schon erwähnt, vorgreifend, seine Vorfahren seien die Männer der wahren Gottesverehrung. Glaubwürdigkeit und Alter der Religion erscheinen so im Zusammenhang mit einander; die Glaubwürdigkeit erscheint im Abhängigkeitsverhältnis zum hohen Alter. Deutlicher noch findet sich dasselbe ausgeprägt in den zum Teil schon zitierten Worten des c. 35: Καιρὸς οὖν ἥκει νῦν πεισθέντας ὑμᾶς . . . . ὅτι πολλῷ πρεσβύτατος Μωσῆς καὶ οἱ λοιποὶ προφῆται γεγόνασι πάντων τῶν παρ' ὑμῖν σοφῶν γεγενῆσθαι νομισθέντων, τῆς παλαιᾶς μὲν ὑμᾶς τῶν προγόνων ἀποστῆναι πλάνης, ἐντυχεῖν δὲ ταῖς θείαις τῶν προφητῶν ἱστορίαις . . . .

„Moses und die Propheten sind viel älter als alle heidnischen Lehrer. Daraus folgt, dass die Angeredeten vom alten Wahne ablassen und sich der Lektüre der hl. Schrift hingeben sollen.“[1]) Wenn dem aber so ist, so ergibt sich als der zweite von den Griechen hartnäckig vertretene Satz: das Alte ist das Wahre, das Bessere, von ihm darf man, ohne sich zu versündigen nicht weichen. Deshalb ruft ihnen der Apologet zu: glaubet nicht, dass ihr euch gegen euere Vorfahren versündigen werdet, wenn ihr jetzt im Gegensatz zu ihnen das für nützlich haltet, was sie für weniger gut ansahen“ (c. 1), deshalb ruft er es ihnen wiederholt zu (c. 35) und fordert sie mehrfach auf, von dem Irrtum der Väter — ein solcher sei ihre Lehre — zu lassen. Auch dies kennzeichnet den gegnerischerseits immer wieder betonten Satz: das Ältere ist das Bessere.

Den von den Griechen vertretenen Behauptungen spricht der Verf. der Mahnrede nicht schlechthin die Berechtigung ab, im Gegenteil, er schliesst sich ihrem logischen Gedankengang durchweg an, nur ändert er in dem Syllogismus die eine Prämisse. Die Gegner sagen:

Obersatz: das Ältere ist das Bessere;
Untersatz: unsere Lehre ist die ältere,
Conclusio: ergo ist unsere Lehre die bessere, und darum wollen wir an ihr festhalten.

Der von dem Verf. der Mahnrede seinem Inhalt nach richtig gestellte Syllogismus lautet dagegen:

Obersatz: das Ältere ist das Bessere (wie oben);
Untersatz: Moses' Lehre ist die ältere (wie bewiesen),
Conclusio: ergo ist des Moses Lehre die bessere, nehmet sie also an.

Wir sehen, wie in beiden Schlüssen die zweite Prämisse den Differenzpunkt bildet.[2]) Die Frage, ob Moses und die Propheten oder die heidnischen Dichter und Philosophen die älteren seien, offenbart sich als die scharfe Kontroversfrage. Das angeblich geringere Alter des Moses hatte die Griechen abgehalten,

---

[1]) Bemerkt Widmann zu dieser Stelle ganz richtig (S. 76). — [2]) Diese zweite Prämisse ist es, die, wie wir Gaul gegenüber oben betonten, so weitläufig richtig gestellt werden soll, mit der die Behauptungen der Gegner so nachdrücklich „widerlegt“ werden sollen, und die nach unserem Dafürhalten den Titel ἔλεγχος für die coh. auch im sogen. zweiten Teil durchaus zutreffend erscheinen lässt.

sich dem Christentum anzuschliessen, war der Grund, warum sie sich von ihm fernhielten. Das Alter des Moses war das Losungswort, der Kampfesruf beider Parteien. So verstehen wir auch das Interesse, das der Verf. gerade diesem Moment entgegenbringt, warum hiefür nur vollgiltigen Zeugen das Wort erteilt wird, so endlich erscheint es genügend verständlich, warum der Apologet in einer Erörterung „über die wahre Religion" das Alter der christlichen Lehrmeister die Hauptrolle spielen lässt.

Vorwürfe der genannten Art sind charakteristisch. Gelingt es festzustellen, in welchem Zeitalter sie erhoben worden sind, so sind sie geeignet, einen Schluss auf die Abfassungszeit der coh. zu berechtigen. Gewisse Handhaben für eine dahin zielende Untersuchung bietet uns die patristische Literatur. Es ist in verschiedenen Arbeiten über die coh. auf Ähnlichkeiten zwischen der Mahnrede und anderen Schriften der patristischen Zeit häufig hingewiesen worden. Soweit dies hinsichtlich der Frage nach dem Alter des Moses und der Propheten geschehen, citierte[1]) man vor allen Tatian, Theophil von Antiochien und Clemens Alex. Man ging aber stillschweigend vorüber an der Tatsache, dass die so häufigen und so weitläufigen Erörterungen über die Chronologie doch durch irgendwelche, vielleicht und wahrscheinlich ganz konkrete Gegenbehauptungen hervorgerufen worden sein müssen, dass irgend ein Grund zur Erörterung dieser Frage vorgelegen haben muss. Es ist eben, wenn die christlichen Apologeten so entschieden und ausführlich das Thema behandeln, von den heidnischen Feinden des Christentums das Gegenteil behauptet worden. Das ergibt sich aus der Natur der Sache. Das Christentum griff immer mehr um sich, erstarkte immer mehr, konnte durch physische Mittel nicht unterdrückt werden und erschien bei alledem als eine revolutionäre Neuerung. Von den Heiden wurde es als eine solche bezeichnet, die Christen ihrerseits wiesen zahlenmässig den Vorwurf zurück. Offensive und Defensive sind sehr natürlich. Erstere bezeichnet der Verf. der coh. genügend, an der letzteren beteiligt er sich im hohen Grade aktiv, er greift recht energisch in einen Kampf mit ein. Wann aber beunruhigte ein solcher Streit die Gemüter? Wann standen Disputationen dieser Art auf der Tagesordnung? Wir könnten, ohne uns den Vorwurf der Unrichtigkeit zuzuziehen, rundweg die Zeit des Tatian, Clemens etc. nennen, es erscheint

[1]) So besonders Gaul S. 67 f.

aber doch geboten, zu sehen, ob in jenen Tagen die gezeichnete Kontroverse als eine gegenwärtige oder mindestens lebhafte von beiden Parteien erörtert wurde.

Über Justins Stellung in diesem Streit werden wir weiter unten sprechen.

Tatian behandelt das in Frage stehende Thema in seiner oratio ad Graecos in einer Reihe von Kapiteln (31, 36—41). Nachdem er mit einer gewissen und die Frage eigentlich genügend kennzeichnenden Ausführlichkeit den chronologischen Beweis erbracht, bemerkt er in c. 41: τὸ δὲ συνέχον σπευτέον μετὰ πάσης ἀκριβείας σαφηνίζειν, ὡς οὐχ Ὁμήρου μόνον πρεσβύτερός ἐστιν ὁ Μωυσῆς, ἔτι δὲ τῶν πρὸ αὐτοῦ συγγραφέων . . . . Es muss für Tatian ein ganz besonderer Grund vorgelegen haben, die Priorität des Moses mit aller Sorgfalt und Genauigkeit zu erweisen. Das muss um so mehr angenommen werden, als der Verf. nach Darstellung der fraglichen chronologischen Verhältnisse noch einmal ausdrücklich versichert, er hätte es getan σφόδρα μετὰ πάσης ἀκριβείας. Auch ihm liegt, wie dem Autor der Mahnrede, viel daran, dieses Argument zu einem zwingenden zu gestalten, weshalb auch er sich auf nur zuverlässige, in den Augen der Griechen durchaus annehmbare Zeugen stützt: Μάρτυρας δὲ οὐ τοὺς οἴκοι παραλήψομαι, βοηθοῖς δὲ μᾶλλον Ἕλλησι χρήσομαι· τὸ μὲν γὰρ ἄγνωμον, ὅτι μηδὲ ὑφ' ὑμῶν παραδεκτέον, τὸ δὲ ἂν ἀποδεικνύηται θαυμαστόν, ὅταν ὑμῖν διὰ τῶν ὑμετέρων ὅπλων ἀντερείδων ἀνυπόπτους παρ' ὑμῶν τοὺς ἐλέγχους λαμβάνω (c. 31). — Von dem grösseren Alter schliesst Tatian auch auf die grössere Glaubwürdigkeit der Lehre des Moses: καὶ χρὴ τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν πιστεύειν ἤπερ τοῖς ἀπὸ τῆς πηγῆς ἀρυσαμένοις Ἕλλησι . . . . (c. 40); dies sei gar nicht anders möglich, da ja Gott selbst der Ursprung, die Quelle der christlichen Religion sei. — Solche und ähnliche Ausführungen Tatians lassen erkennen, dass zu seiner Zeit das Alter des Moses eine viel, viel und recht lebhaft erörterte Kontroverse gewesen sein muss, die von den Christen im Sinne Tatians (und der coh.) entschieden ein positives Moment für apologetische Zwecke bot. Die angegebenen Stellen lassen sich nur so erklären und sachlich verstehen. Immerhin bleibt diese Vermutung doch nur eine, wenn auch noch so sehr wahrscheinliche Annahme, so lange sie sich nicht als Tatsache erweisen lässt. Aber vielleicht lässt sie sich doch als solche direkt belegen, wofür folgende Erwägung eine Handhabe bietet. In c. 35 (Anfang) erklärt Tatian, er erzähle nur Selbsterlebtes, seine Art

und Weise sei es nicht, andere Schriften und Meinungen zu kopieren, er wolle nur das schreiben, was er, ein in der Welt und in der Wissenschaft bewanderter Mann, selbst gesehen und erfahren habe. Es könnte sich fragen, ob diese seine Erklärung nur auf die unmittelbar vorher erzählten Züge der heidnischen Mythologie sich zu beziehen habe, oder daneben auch auf die unmittelbar darauf dargelegte Priorität des Christentums. Wir glauben nach dem Zusammenhang den zweiten Fall annehmen zu dürfen, und dann gehört die Frage der Priorität der beiden Religionen zu den Selbsterlebnissen Tatians, zu den selbsterlebten Disputationen zwischen Christen und Heiden.

Theophil von Antiochien spricht von dem Alter des Moses in allen drei Briefen an Antolykus, ex professo wie es scheint und in weiter Ausführlichkeit im dritten. Aus dem ersten Schreiben sei nur auf c. 14 hingewiesen, wo von der Priorität der hl. Schrift und von ihr als Quelle der heidnischen Dichter und Philosophen gesprochen wird. Klarer sind einige Worte in l. II, c. 30; ein grösseres Alter des Moses und darum auch grössere Glaubwürdigkeit seiner Lehren sind die beiden Punkte seiner apologetischen Lehre (vgl. c. 33). In c. 31 bringt Theophil eine kleine chronologische Tabelle, am Schluss derselben bemerkt er: καίπερ ταῦτα ὡς πρὸς τὰ ἡμέτερα γράμματα, πάνυ νεώτερά ἐστιν und weiter: ἐντεῦθεν οὖν κατανοεῖν τὰς ἱστορίας ἐστὶ τοῖς φιλομαθέσι καὶ φιλαρχαίοις, ὅπου πρόσφατά ἐστι τὰ ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα διὰ τῶν ἁγίων προφητῶν (c. 32). — Der dritte Brief ist fast ausschliesslich dem hier in Frage Stehenden gewidmet. Nehmen wir einzelne Züge daraus. Auch Theophil will sorgfältig das Thema behandeln: θέλω δέ σοι καὶ τὰ τῶν χρόνων . . . νῦν ἀκριβέστερον ἐπιδεῖξαι, ἵνα ἐπιγνῷς ὅτι οὐ πρόσφατος οὐδὲ μυθώδης ἐστὶν ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος ἀλλὰ ἀρχαιότερος καὶ ἀληθέστερος πρὸς ἁπάντων ποιητῶν· καὶ συγγραφέων . . . (c. 16; vgl. cc. 23, 29). Am Schluss des 4. Kap. nennt Theophil die Vorwürfe, die in seiner Zeit den Christen gemacht worden sind, die Vorwürfe der Blutschande und der thyestëischen Mahlzeiten (ἔτι μὴν καὶ ταῖς ἰδίαις ἀδελφαῖς συμμίγνυσθαι, καὶ τὸ ἀθεώτατον καὶ ὠμότατον πασῶν σαρκῶν ἀνθρωπίνων ἐφάπτεσθαι ἡμᾶς) und fährt dann fort: ἀλλὰ καὶ ὡς προσφάτου ὁδεύοντες τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου, καὶ μηδὲν ἔχειν ἡμᾶς λέγειν εἰς ἀπόδειξεν ἀληθείας τῆς καθ' ἡμᾶς καὶ διδασκαλίας . . . . Es ist beachtenswert, wie an die bekannten Vorwürfe der Heiden der Apologet den der Neuheit anreiht, überleitend mit einem ἀλλὰ καί,

aber auch; gleichzeitig mit jenen wurde auch dieser erhoben, gleichzeitig mit jenen wird auch dieser widerlegt und dies mit einer Ausführlichkeit, wie sie nur einer brennenden Tageskontroverse gewidmet werden kann. — In demselben Buche c. 29 lesen wir: Τῆς μὲν οὖν ἀθεότητος τῶν παρ' ὑμῶν πραγμάτων καὶ τῶν χρόνων τὸν πάντα ἀριθμόν, κατὰ τὸ δυνατὸν οἶμαι τὰ νῦν ἀκριβῶς εἰρῆσθαι. Wiederum stellt hier Theophil die chronologische Frage in gleiche Linie mit den in jenen Tagen gegen die Christen erhobenen Vorwürfen. — Ein direkter Hinweis auf die Existenz des chronologischen Problems als brennende Zeitfrage findet sich endlich auch in c. 1. Der Apologet spricht zu den Heiden: ἡμῖν συμβαλῶν ἔτι λῆρον ἡγῇ τυγχάνειν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας οἰόμενος προσφάτους καὶ νεωτερικὰς εἶναι τὰς παρ' ἡμῖν γραφάς . . . . Unter den die Schrift veranlassenden spöttischen Bemerkungen des Heiden Antolykus war auch die, das Christentum sei eine neue Religion. Das konstatieren wir aus obigen Worten. Ohne zahlreiche andere Stellen desselben oder eines ähnlichen Sinnes heranziehen zu wollen, können wir schon jetzt als durchaus sicher festhalten: zur Zeit des Theophil war die Frage nach dem Alter des Moses und der Propheten, die Frage nach dem Alter des Christentums, eine auf der Tagesordnung stehende, nach Erklärung und Erörterung rufende Kontroverse.

Clemens Alexandrinus behandelt die Priorität des Moses in seiner cohortatio ad gentes wie in seinen miscellanea. Die erstere Schrift bietet nur indirekte Belegstellen, weshalb sie hier unberücksichtigt bleiben mag. Wertvoller dagegen ist für uns die andere. I, c. 14 versichert Clemens, er wolle ἑπομένως die Chronologie darlegen, „um die Philosophie der Hebräer als eine um viele Geschlechter ältere zu erweisen“ (vgl. cc. 15, 22), und er wird im Laufe der Ausführung seiner Aufgabe vollauf gerecht. Auch hier seien nur Einzelheiten hervorgehoben. I, c. 21: πρότερον . . . . περὶ τῶν κατὰ Μωσέα χρόνον ἤδη λεκτέον, δι' ὧν δειχθήσεται ἀναμφηρίστως πάσης σοφίης ἀρχαιοτάτη ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία. Die Darlegung soll ἀναμφηρίστως = citra omnem controversiam,[1]) mit Bestimmtheit, mit einer unwiderlegbaren Sicherheit das höhere Alter der hebräischen Philosophie, d. h. das höhere Alter des Moses ergeben. Der Ausdruck *(ἀναμφηρίστως)* zeigt, dass dieses Thema von der Gegenpartei angeschnitten wurde, dass es auch schon behandelt aber immer noch nicht als einwandfrei erledigt betrachtet worden war, dass man

[1]) Justini opera recog. p. J. Potterum, Venetiis 1757, p. 396.

immer noch dies und jenes auszusetzen hatte. Darum will sie Clemens, wie man sagt, ein für allemal klarlegen. Er weiss sehr wohl, dass darüber schon mehrere geschrieben haben — er nennt in diesem Zusammenhang gleich darauf den Tatian und Cassian — und doch (ὅμως) will auch er der Frage näher treten. Das tut man aber nicht in einer unbedeutenden oder gleichgiltigen Sache, man tut es ebensowenig in einem Punkte, der schon als erledigt anzusehen ist, wohl aber tut man es, wenn die Frage immer noch das viel umstrittene Tagesgespräch der historisch-kritischen Wissenschaft bildet. Unter dieser Voraussetzung nur ist des Clemens ausdrücklich ausgesprochene Absicht erklärlich.

Tertullian kennt die Frage nach dem Alter des Moses ebenfalls und auch er erledigt sie mit einer gewissen Ausführlichkeit im lib. apol. c. 19. Wir können hier nur die Tatsache als solche verzeichnen, die er freilich als gleichwertig und wohl auch gleichzeitig neben den in seiner Zeit den Christen gemachten Vorwürfen des Kindesmordes, der unnatürlichen Laster usw. kennt und erörtert. Auch in seiner Zeit müssen sich die Heiden hartnäckig auf das Alter berufen haben, da ihnen der Apologet entgegenhält: antiquos semper laudatis (c. 6), wie sich dies auch daraus ergibt, wenn er seine Gegner eifrige laudatores temporis acti nennt (c. 6) und sie fragt: ubi religio, ubi veneratio maioribus a vobis debita? (ebenda.) Auch ihm war also bekannt der Respekt der Heiden vor dem Alten, wie auch die Behauptung, die hellenisch-heidnische Lehre sei die ältere.

Über Origenes s. unten.

Arnobius kennt und bespricht dieselbe Frage in seiner Schrift adversus gentes (geschr. im ersten Dezennium des 4. Jahrhunderts). Er berichtet, dass es (in seiner Zeit) eine Gewohnheit der Heiden gewesen sei, dem Christentum ein geringes Alter vorzuwerfen: nam quod nobis obiectare consuestis novellam esse religionem nostram et ante dies propemodum paucos neque nos oportuisse antiquam et patriam linquere . . . (II, 66).[1] Er verzichtet aber auf einen stringenten Beweis des Gegenteils, er begnügt sich mit blossen Gegenbehauptungen. Das ist aber durchaus erklärlich, der Nachweis lag eben schon vielfach und überzeugend erbracht vor. Wenn nun ein neues Eingehen auf die Frage nicht mehr notwendig erscheint, so ergibt sich, dass die christlichen Apologeten jener Zeit dem angeblichen Problem keine Bedeutung

[1]) Vgl. II, 67: cum nobis intenditis aversionem a religione priorum...

mehr beimassen, dass für sie dieses Thema als bereits erledigt galt. Das bestätigt auch das Verhalten des

Lactantius. Nur damit der Gegner sciat et quae futura praedixerint (prophetae) et post quot annos praedicta completa sint, nicht um den bekannten Vorwurf zurückzuweisen, spricht dieser Apologet von dem Alter der Propheten. Andrerseits erfahren wir von ihm, dass die Heiden trotz der schon so häufigen Widerlegungen immer noch ihren alten Satz vertraten: hae sunt religiones, quas sibi a maioribus suis traditas pertinacissime tueri ac defendere perseverant.... ex hoc probatas atque veras esse confidunt, quod eas veteres tradiderunt, tantaque est auctoritas vetustatis ut inquirere in eam scelus esse dicatur (V, 19). Der Verf. registriert aber nur die Anschauung der Heiden, einer Widerlegung würdigt er sie nicht, wir können sagen nicht mehr.

Nachdem wir so die bedeutendsten Apologeten der etwa als Abfassungszeit der coh. in Betracht kommenden Zeit auf eine Frage hin geprüft, gelangen wir zu dem Resultat: In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wird die Frage nach dem Alter des Moses und der Propheten direkt wie indirekt als eine Zeitfrage gekennzeichnet und als einer der bedeutendsten Differenzpunkte zwischen Christentum und Heidentum behandelt. Je weiter wir uns von dieser Periode entfernen, desto mehr scheint sie nur noch eine historische Bedeutung zu haben. — Wenn nun unsere coh., wie wir gesehen haben, mit der grössten Schärfe und Energie dasselbe Thema neben nur einem anderen behandelt, so lässt das die Vermutung gerechtfertigt erscheinen, dass sie damit in einen lebhaften Streit eingreift und zu seiner Lösung beizutragen sucht. Die Wogen dieses Streites gehen aber am höchsten in den drei letzten Dezennien des zweiten Jahrhunderts;[1]) wir werden daher kaum fehlgehen in der Annahme, die coh. sei in dieser Zeit verfasst worden.

Unser Resultat würde an Festigkeit gewinnen, wenn es gelänge, zu erweisen, ob in der Tat von den Hellenen der genannten Zeit ein das Gegenteil besagender Satz vertreten worden ist.

Man behauptet, der Neuplatonismus sei es gewesen, der das Moment des ehrwürdigen Alters so sehr in den Vordergrund schob.

[1]) Sollte nicht mit dieser Prioritätsfrage die Prinzipalitätsfrage in Zusammenhang stehen, welch letztere die katholischen Christen und die Valentinianer zur Zeit des Irenaeus und Tertullian beschäftigte? Vgl. Irenaeus adv. haer. III, 3 und Tertullian de praescriptionibus.

So schreibt darüber Keil:[1]) hic primum . . . ipsorum (der Neuplatoniker) persuasio mihi est commemoranda, qua, ut patriam suam, quod postulabant christiani religionem abicerent, non poterant non prorsus sibi illicitum iudicare. Etsi enim . . . . a nulla, qualiscumque etiam esset, religione abhorrebant, sed omnes potius, quotquot earum reperientur colendas esse iudicabant, nemini tamen licere existimabant ea, quam a parentibus accepisset, neglecta vel . . . relicta aliam sequi, sed statuebant potius eius terrae sacra, qua natus quisque educatusque esset, aut quam per aliquod saltem tempus incoluisset eaque a maioribus inde accepta . . . constanter ei tenenda esse. Keils Urteil wird von jedem Kenner des Neuplatonismus bestätigt. Allein für uns kann die ganze Periode, besonders die der Blütezeit des Neuplatonismus und von da an, aus früher angegebenen Gründen nicht in Betracht kommen. Interessanter ist für uns die Zeit des ersten Auftretens dieser, auch im Neuplatonismus vertretenen Gedanken. Hiefür ziehen wir in erster Linie heran des grossen Origenes Schrift contra Celsum. Wir finden hier des Celsus Angriffe gegen das Christentum zum Teil erhalten. Auch für unsere Frage finden wir einzelne Bemerkungen. Celsus behauptete, die Schreiber der alttestamentlichen Bücher (ebenso wie Christus und die Apostel) hätten ihre Lehren aus Platos Schriften geschöpft (VI, 7), Plato sei demnach älter als diese (vgl. VI, 19). Denselben Sinn haben die Worte des Celsus: „nun aber verehren sie den, der erst neulich erschienen ist“ (Christus; VIII, 12) und weiter: „die Geschichte von der Entstehung der Welt, die Moses geschrieben, ist verkehrt und griechischen und ägyptischen Quellen entlehnt, die missverstanden wurden (I, 19). Daher könne, im Sinne des Celsus, die Religion der Christen keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben wie das Heidentum, dessen Lehren von den Vätern ererbt eine grössere Glaubwürdigkeit besässen und deren Kult man daher erhalten müsse (V, 25, 35).

Bei Celsus finden wir demnach scharf und deutlich die Vorwürfe ausgesprochen, gegen welche die coh. mit aller Entschiedenheit ankämpft.[2]) Angriff und Verteidigung lassen sich gleich scharf konstatieren.

---

[1]) C. A. Th. Keil, de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi; opuscula academica, Leipzig 1821, S. 401. Vgl. Ed. Zeller a. a. O. S. 610, u. a. — [2]) Vgl. Ed. Zeller, römische und griechische Urteile . . . . S. 202 f.

Wir wollen hier gleich einem möglichen Einwand begegnen. An fast ebenso zahlreichen Stellen, in denen Celsus das Alter des Christentums leugnet, stellt er auch christliche Lehren als durchaus alte hin. Man kann dies aber gegen unser Urteil nicht geltend machen. Die hier zu berücksichtigenden Stellen tragen einen anderen Charakter, den Kellner[1]) mit den Worten zeichnet: „Celsus will keine Vorzüge am Christentum entdecken, und wenn sie dennoch offenbar sind und er etwas Gutes anerkennen muss, so bemüht er sich, ihm das Verdienst der Neuheit zu nehmen und nachzuweisen, dass es schon längst dagewesen sei.“ Diesem Zweck dienen in der Tat die unserer Ansicht scheinbar widersprechenden Sätze des Celsus. Aber selbst dann noch, wenn man das leugnen wollte, bleibt bestehen des Celsus Meinung, das Christentum habe Anleihen gemacht bei älteren heidnischen Völkern. Wir finden so die Tatsache bestätigt, die wir nach unserer obigen Ausführung vermuten und voraussetzen zu müssen glaubten. Wir haben somit einen heidnischerseits auf das Christentum unternommenen Angriff gefunden, dem gegenüber die christlichen Apologeten derselben und der unmittelbar folgenden Periode ihren Standpunkt mit aller Entschiedenheit zu verteidigen sich bemühen. Da nun der Streit als in dieser Zeit allein bestehend sich nachweisen lässt, da auch unsere coh. auf dem Angriffspunkte sich befindet und nachdrucksvoll der Aufgabe der damaligen Apologeten gerecht wird, glauben wir annehmen zu müssen, dass sie in der genannten Zeit, d. h. etwa in den drei letzten Dezennien des zweiten Jahrhunderts abgefasst ist.

III. Abschnitt.

Ist die cohortatio justinisch?

Unsere bisherige Darlegung hat uns von der Blütezeit des Neuplatonismus hinaufgeführt etwa in die Zeit seiner Entstehung, in die Zeit des Tatian, Theophil, Clemens. Wir stehen somit nicht fern von der Zeit Justins. Hat nun doch vielleicht die alte Tradition recht, wenn sie in Justin den Autor der Mahnrede

[1]) a. a. O. S. 72.

erblickt? Vieles ist dafür, vieles dagegen geschrieben worden. Auch wir können an dieser Frage nicht vorüber. Wir müssen zugeben, dass es Widmann gelungen ist, einige der gegen die Echtheit vorgeführten Kennzeichen als unbegründet zurückzuweisen, dass die Annahme dieses oder jenes Schriftstellers als etwaigen Autors der coh. nicht haltbar ist, wir haben aber auch schon gesagt, dass Widmanns Gegenargumentation nicht überzeugen kann soweit das Endergebnis in Betracht kommt. Es gibt, abgesehen von einigen noch nicht widerlegten Gründen gegen die Echtheit, doch auch solche, die an sich zwar noch nicht die Unechtheit der Mahnrede zu erweisen vermögen, die sie aber doch im hohen Grade wahrscheinlich machen. Wir meinen einige Momente, die einmal gegen Justin selbst, das andere Mal gegen seine Zeit sprechen.

§ 8. Der Verfasser der cohortatio und Justin.

Es ist für einen Apologeten, der erfolgreich seine Sache vertreten will, die erste Pflicht, sich auf den Standpunkt des Gegners zu stellen, von da aus zunächst seinen negativen Beweisgang anzutreten durch Darlegung der Unhaltbarkeit der gegnerischen Behauptungen, dann aber auf dem geebneten Wege seine positive Argumentation aufzubauen. Diese prinzipiell richtige Methode verfolgt der Verf. der Mahnrede in einer durchaus anerkennenswerten Weise. Er handelt, wie mehrere Stellen der Schrift beweisen, mit bewusster Absicht. Die Bemerkungen dieser Art sind uns zum Teil schon begegnet; hier mögen sie nach der angegebenen Seite hin noch einmal beleuchtet werden.

Es ist für unseren Unbekannten durchaus charakteristisch, dass er sich für alle wichtigeren Punkte nur auf unverdächtige Gewährsmänner beruft. So lesen wir in c. 9, er werde seine Hauptaufgabe, das höhere Alter des Moses erweisen μετὰ πάσης ἀξιοπίστου παρ' ὑμῖν μαρτυρίας. Zurückblickend auf den darauf erbrachten Beweis erklärt er wiederum in c. 10: ταῦτα . . . οἱ ἔξωθεν τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας . . . . . ἱστοροῦντες γεγράφασι. In c. 14 schreibt er: δεῖ . . . ὑμᾶς . . . καὶ τῶν ἔξωθεν κηρυττομένην κρίσιν ἀφορῶντας . . . νομίζειν . . . und in c. 35: . . . πεισθέντας ὑμᾶς . . . ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἱστοριῶν . . .; in c. 25: τοῦτο γὰρ καὶ παρὰ τοῖς ἔξωθεν ἠκρίβωται. Für seine Behauptung, dass die Berichte der alttestamentlichen Schriften keine tendenziöse Fälschung von Christenhand erfahren, dass sie vielmehr mit den in jüdischen Händen

sich befindenden Exemplaren übereinstimmen, verweist der Verf. auf das Zeugnis der Juden selbst mit den Worten: .... ἀπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς ταύτας (die hl. Schriften) ἀξιοῦμεν προκομίζεσθαι (c. 13 Schluss). Auf die eigenen heidnischerseits anerkannten und angenommenen Quellen verweist er in c. 38: πείσθητε τούτοις, οἷς ἔτι προσέχειν οἴεσθε δεῖν ... Indirekt endlich rechtfertigt unser Apologet seinen richtigen unanfechtbaren Standpunkt überall da, wo er, ohne es ausdrücklich vorher oder nachher zu sagen, sich an Aussprüche und Urteile der heidnischen Lehrer hält, so besonders in seiner Lehre über den Monotheismus (c. 15 ff.; s. oben).

Den gezeichneten Standpunkt scheint der Unbekannte da aufzugeben, wo er Bibelverse citiert. Der Einwand soll und muss zugegeben werden, wenn er — — berechtigt ist. Er ist es aber nicht, denn ausnahmslos alle in der Mahnrede citierten Bibelstellen dienen, wie wir sogleich zeigen werden, nicht der religiösen Belehrung, sondern einem anderen Zweck. Prüfen wir daraufhin jedes einzelne der wenigen Bibelcitate:

Es citiert der Verf. in

c. 20 Exod. 3, 14, um Plato in seiner Abhängigkeit von Moses zu zeigen (s. c. 20 Anfang);

c. 21 Jes. 44, 6. Gen. 3, 5, aus demselben Grunde (s. c. 22 Anfang);

c. 28 Gen. 1, 1, um zu erweisen, dass auch Homer abhängig ist vom Bibelbericht (s. c. 28 Anfang);

c. 29 Exod. 25, 9 (26, 30) zum Nachweis der Abhängigkeit Platos (s. c. 29 Anfang);

c. 30 Gen. 1, 1 f., Ps. 115, 16. Gen. 2, 7. 3, 19 zu demselben Zweck (s. c. 30 Schlusssatz);

c. 31 Ezech. 10, 18 f. 3 Reg. 19, 11 f.
c. 33 Gen. 1, 1
c. 34 Gen. 1, 26
} zu demselben Zweck. (s. c. 34 Schluss).

Die hier wiedergegebenen Bibelstellen dienen demnach nicht der religiös-dogmatischen Belehrung (vgl. zur Bestätigung dessen auch die Anhänge der cc. 26, 27, 31, 32, 33), haben nicht dogmatisch-apologetischen Sinn.[1]) Man kann daher nicht sagen, der

[1]) Ganz richtig bemerkt Friedlieb (a. a. O. S. 145): „Sodann will er (Verf. der coh.) beweisen, dass die Propheten die Quelle seien, woraus alles dasjenige geflossen sei, was sich Wahres im Heidentum vorfinde. Zu

Apologet sei zu ihrer Verwendung nicht berechtigt gewesen, wenn er auf unanfechtbarem Boden hätte stehen bleiben wollen. Noch mehr. Der Nachweis der Abhängigkeit der griechischen Lehrer von Moses und den Propheten dient zugleich, wie wir schon oben sahen, dem Nachweis der Priorität des Moses. Weil der Verf. dieses aber schon vorher aus anderen, unverdächtigen Zeugnissen dargetan und die hier genannten Bibelstellen nur das schon genannte Resultat befestigen sollen,[1] so bleibt der Apologet auch hier auf dem richtigen Boden stehen.

Es bleibt somit unser Satz bestehen: der Verf. der Mahnrede beruft sich nur auf solche Zeugnisse, die auch die Gegner annehmen müssen; er steht auf dem methodisch einzig richtigen Standpunkt eines Apologeten.[2])

Wie verhält sich Justin demgegenüber? Es sei im voraus bemerkt, dass er sich in seinen beiden Apologien an dieselben — im weiteren Sinne dieselben — Adressaten wendet, nämlich an die Heiden. Nehmen wir nun seine erste Apologie zur Hand, um nach seiner apologetischen Methode zu sehen, so werden wir sogleich, ohne von einem Vorurteil befangen zu sein, misstrauisch beim Anblick der vielen, sehr vielen — es sind ihrer über 100 — Bibelcitate. Man könnte wohl nichts dagegen einwenden, wenn Justin an irgend einer Stelle die Bibel als gläubwürdige, auch für die Heiden glaubwürdige Quelle nachgewiesen hätte. Allein das ist nicht der Fall. Einen sehr schwachen Anlauf hierzu könnte man höchstens erblicken in c. 31, wo er von dem ehrwürdigen Alter der hl. Schriften des A. T. einiges schreibt und darlegt, wie sie als hervorragende Schriften auch in die alexandrinische Bibliothek Eingang gefunden, wie sie sorgfältig verwahrt auch heute noch von den Juden gelesen würden. Man kann zugeben, dass in diesen Worten eine Andeutung auf die Glaubwürdigkeit und Autori-

diesem Zweck citiert er die Schriften des A. T. öfters und vergleicht die citierten Stellen mit Aussagen Platos, Homers u. a.

[1]) Es ist nicht ersichtlich was Gaul meint, wenn er schreibt: „Die Verwertung des alttestamentlichen Kanons . . . war ihm (dem Verf. der coh.) zu seiner ganzeu Beweisführung unumgänglich." — [2]) Damit erklären wir die Tatsache, die Gaul zu folgenden Worten Anlass gibt: „Auffällig ist es, dass unsere Schrift keinerlei Beziehungen zeigt zu der spezifisch-christlichen, religiösen Literatur, wie sie sich gerade um 200 in dem neutestamentlichen Kanon kondensierte (??); erklärbar ist diese Beobachtung nur (?) dadurch, dass unser Unbekannter dem eigentlichen Gemeindeleben wohl (!) noch ferner gestanden hat als die übrigen Apologeten" (S. 72). Vgl. oben § 5.

tät der hl. Bücher des A. T. liegt, aber damit ist den Heiden gegenüber nichts gewonnen, besonders weil der Beweis der Glaubwürdigkeit in keiner Weise als erbracht anzusehen ist, und weil damit auch nicht ein Wort zur Rechtfertigung der neutestamentlichen Bibelcitate gesagt ist, deren er etwa 40 mal gedenkt. Es ist charakteristisch für Justin, wenn er heidnischen Gegnern fast ganze Kapitel (z. B. cc. 15, 16, 37, 38, 40, 41, 50, 51) von Bibelcitaten entgegenhält. Von all diesen Bibelstellen können doch die Heiden nicht überzeugt werden, mögen die Citate noch so zahlreich und noch so ausführlich sein; solche Zeugnisse sind für sie rundweg nichtssagend. Justin steht also dem methodisch-apologetischen Standpunkt recht fern.

Wir wollen der Sache völlig gerecht werden und zugeben, dass Justin bisweilen den richtigen Boden zu gewinnen sucht, da nämlich, wo er auch auf nichtchristliche Zeugen verweist, wie z. B. in c. 34 auf die Censuslisten des Quirinus, in cc. 35 und 48 auf Pilatus, in cc. 20, 44, 53 f. auf heidnische christenähnliche oder jüdische Lehren. Aber diese wenigen und auch nicht schwerwiegenden Stellen können unser Urteil nicht ändern und dies um so weniger, als Justin an vielen Stellen rundweg mit Bibelberichten argumentiert, in mehreren rundweg der Bibel Beweiskraft zuschreibt. Wir wollen hierfür einige charakteristische Beispiele anführen. In c. 40 f. citiert Justin einige davidische Weissagungen mit dem Bemerken ἐξ ὧν μαθεῖν ὑμῖν πάρεστι . . . .! In c. 53 fasst er das Resultat seiner Prophetencitate zusammen mit den Worten: Πολλὰς μὲν οὖν καὶ ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν ἐπαυσάμεθα, αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικὰ καὶ νοερὰ ὦτα ἔχουσιν εἶναι λογισάμενοι, καὶ νοεῖν δύνασθαι αὐτοὺς ἡγούμενοι . . . . Justin mutet seinen Gegnern eine wirklich grosse Leichtgläubigkeit und Nachgiebigkeit zu, wenn er sie mit jüdisch-christlichen und an anderen Stellen mit rein christlichen Argumenten überzeugen zu können glaubt. Wie sehr unterscheidet er sich dadurch von dem Verf. der coh.!

Kein anderes Gesicht zeigt Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon. Hier hat es der Apologet mit einem anderen Gegner zu tun, und darum eignet sich die Schrift bezüglich der Bibelcitate weniger zu einem Vergleich mit der Mahnrede. Soviel ist aber erkennbar, dass Justin in seinem Standpunkt im Dialog sich nicht unterscheidet von dem, den er in der 1. Apologie einnimmt. Wenn er über 200 mal, zum Teil ebenso weitläufig wie in der Apologie (z. B. cc. 13–15, 22, 25, 31, 50, 81, 98) das A. T.

citiert, so erkennen wir darin den Verf. der Apologie wieder, bemerken nur den einen Unterschied, dass er einem Juden gegenüber dazu vollkommen berechtigt ist. Daneben darf aber nicht übersehen werden, dass er an etwa 35 Stellen auch Verse aus den neutestamentlichen Schriften anführt. Sie dienen freilich zum grössten Teil dem Zweck zu zeigen, dass die Verheissungen des A. T.s im N. T. in Erfüllung gegangen sind. Soweit sie diese Absicht zu erreichen suchen, kann und soll gegen sie nichts eingewendet werden. Nun aber erzählt Justin in einer Reihe von Kapiteln Berichte aus der Bibel, die sein Gegner schlankweg anerkennen soll, so in c. 78 die wunderbaren Ereignisse nach der Geburt Christi, c. 88 die Offenbarung Jesu am Jordan, c. 103. Die Flucht der hl. Familie nach Ägypten, die Versuchung Jesu, Jesu Blutschweiss. Ja, soll und muss denn ein Jude all diese Berichte als wahr und wirklich annehmen, weil sie von den hl. Schriften des Christentums erzählt werden? Wenn Tryphon nichts dagegen sagt, so ist das eben nur eine Fiktion Justins, die der Wirklichkeit kaum entsprechen dürfte. — Wie dem auch sei, so viel steht fest, hinsichtlich der Bibelcitate ist der Verf. der 1. Apologie dem eigenen Ich des Dialogs sehr ähnlich, er ist eins mit ihm; andererseits aber unterscheidet er sich wesentlich von dem Verf. der coh. Die Differenz ist um so schwerwiegender, als es sich um eine charakteristische Grundfrage, um den prinzipiellen Standpunkt des Apologeten handelt. Das Urteil erscheint noch mehr berechtigt, wenn man das Ziel im Auge behält, auf das die coh. und Apologie lossteuern. Bei beiden ist es nämlich dasselbe: Bekehrung und Belehrung; selbst die Adressaten sind dieselben, dort die Heiden im engeren, hier die Heiden im weiteren Sinne. Das Urteil erscheint weiter noch mehr berechtigt, wenn man bedenkt, dass eine solche Verschiedenheit in einem prinzipiellen Grundsatz durch die gewöhnlichen Erklärungsmethoden literarischer Differenzen ein und desselben Verf.s nicht genügend erklärt werden kann.

2. Noch eine zweite Beobachtung bezüglich der Bibelcitate finde hier kurze Erwähnung. Läuft sie auch auf ein argumentum a silentio hinaus und kommt einem solchen nur bedingte Beweiskraft zu, so scheint sie doch nicht bedeutungslos. — Bei einer Prüfung der von Justin citierten alttestamentlichen Stellen merkt man, dass er mit einer gewissen Vorliebe die Schriften des Jesaias berücksichtigt und heranzieht. Von über 200 Bibelcitaten des Dialogs stammen etwa 77 aus Jesaias, von über 100 Bibelstellen der 1. Apologie

ungefähr 26 ebendaher. Man gewinnt beim Lesen derselben den Eindruck, Jesaias sei der Lieblingsprophet Justins. In der coh. finden wir das nicht bestätigt. Der naheliegendste Grund hierfür läge in der Vermutung, der Verf. habe keine Gelegenheit gehabt, auf Jesaias zurückzugehen. Dem ist aber nicht so. Wir haben schon gesagt, dass die Lehre von der Einheit Gottes die einzige ausführlich gebotene dogmatische Belehrung der Mahnrede ist. Neben der christlichen Anschauung kommt hierbei reichlich zu Worte der heidnische Polytheismus. Der Eine Gott, der ὁ ὄντως ὢν θεός (coh. cc. 17, 20, 24, 26) wird in Gegensatz gestellt zu den heidnischen Göttern, den μὴ ὄντες (coh. c. 21; vgl. c. 24), den μὴ θεοί (c. 38). Wie nahe lag es hier für Justin, wenn er die coh. schrieb, auf seinen Lieblingspropheten hinzuweisen, ihn mit den Worten aus c. 41, 24, oder c. 41, 4, oder c. 44, 9 reden zu lassen, wie nahe musste es für ihn liegen da, wo von dem Weltschöpfer die Rede ist, auf Jes. 44, 24 hinzudeuten! Wieviel Stellen aus Jes. cc. 41, 44, 46 hätte Justin citieren können! Und doch tut er es nur einmal; in c. 21 finden wir nämlich einige Worte aus Jes. 44, 6. Aber auch darin weicht der Autor der coh. von der Gewohnheit Justins ab. Der „echte" Justin liebt es, zu einem Beweis den ganzen entsprechenden Passus aus der Bibel wiederzugeben, selbst dann, wenn dieser ein ganzes Kapitel für sich beansprucht. In der coh. ist das nicht der Fall; wenn man hier in dem Jesaias-Citat die ganze Beweisstelle, etwa die Verse 6—20, erwartet, so wird man sich getäuscht sehen. Wir verkennen nicht, dass eine beabsichtigte Kürze der Grund hierfür sein kann, trotzdem aber halten wir die Jesaias-Citate als eine Verschiedenheit zwischen Justin und dem Verf. der coh. aufrecht.

3. Draeseke bestreitet (a. a. O.) die Echtheit der Mahnrede und führt u. a. auch folgenden Grund an: „Wenn auch die zur Bestreitung des Heidentums verwandten Beweismittel im allgemeinen solche sind, wie sie sich ähnlich auch bei den alten Apologeten finden,[1]) so fehlen doch sehr wichtige Kennzeichen des justinischen Zeitalters, nämlich die Erwähnung der Verfolgung und Bedrückung der Christen seitens der Heiden, die Bitte um gleiches Recht mit diesen, die Zurückweisung der bekannten drei furchtbaren Beschuldigungen, von welchen Eusebius (hist. eccl. IV, 7) um 324 ausdrücklich bezeugt, dass sie längst völlig verstummt seien und

[1]) Wenn D. damit den Nachweis des höheren Alter des Moses meint, so sahen wir schon, dass dem eine grössere Bedeutung beizumessen ist, als es D. tut.

dass zu jener Zeit niemand mehr unter den Gegnern der Christen sie gegen dieselben vorzubringen wage.[1]) Sollte das rein zufällig sein?"[2]) Wir glauben zwar auch nicht, dass dies reiner Zufall sei, an sich aber ist es doch sehr wohl möglich und, wie die tägliche Erfahrung lehrt, auch wirklich, dass ein Autor in einer Schrift von den ihn umgebenden äusseren Verhältnissen keine Notiz nimmt. Wir können demnach im Mangel von Angaben auch recht in die Augen springender Zeitverhältnisse keinen Beweis gegen die Echtheit sehen, wohl aber ist die Tatsache zu verwenden nach einer anderen Seite hin. Es entspricht der Wirklichkeit, äussere Zeitverhältnisse spiegeln sich in der coh. nicht direkt wieder. Wir finden das bedeutsam, weil eine Zeichnung der den Verf. umgebenden Lage mit einer fast beabsichtigten Regelmässigkeit vermieden wird. Andrerseits finden wir das natürlich, wenn wir in

[1]) Ähnlich A. Puech (a. a. O. S. 402): si l'on veut juger d'après l'impression générale que laisse ce petit écrit, je suis nettement d'accord avec ceux qui jugent impossible de le rattacher aux ouvrages des premiers apologistes. L'auteur ne mentionne plus, même par allusion les bruits calomnieux dont les chrétiens étaient victimes; il ne paraît redouter aucun danger pour lui et ses correligionnaires; il ne parle jamais de persécution, ni de persécuteur . . . . — [2]) Man wende den Satz Draesekes auch für das Jahr 362 an und sage: der coh. fehlen doch sehr wichtige Kennzeichen des julianischen Zeitalters, folglich kann sie nicht in dieser Zeit verfasst sein. — Oder will man die nach mehreren Dezennien wieder auftretende Gestalt des heidnischen Kaisers, will man den Versuch einer völligen Restauration des Heidentums, will man die zahlreichen neuen Bedrückungen des Christentums, will man, kurz, die von massgebender Stelle mit allen Mitteln angestrebte Reaktion gegen das Christentum nach ihrer Bedeutung für die junge Kirche so viel geringer anschlagen als jene charakteristischen Momente des justinischen Zeitalters? Wir Späte freilich, die wir den Erfolg oder vielmehr Misserfolg der julianischen Bestrebungen kennen, neigen gar zu sehr zu einer Verkennung der damals gegen das Christentum sich erhebenden Bewegung und bemessen die Gefahr nach den uns bekannten späteren Ereignissen. Ein damals lebender christlicher Apologet aber hat ohne Zweifel die christenfeindlichen Bemühungen Julians mit anderen, besorgteren Augen angesehen und eine neue schwere Gefahr für seine Kirche befürchtet. — — Auch das aber dürfte nicht rein zufällig sein, dass die coh. keine Notiz nimmt von der Anerkennung, die Julian indirekt dem Christentum zollte durch getreue Nachäffung der kirchlichen Institutionen. Ein solches unverdächtiges Zeugnis hätte doch dem Verf. der Mahnrede um so willkommener sein müssen, als er ja gerade solche zuverlässige Gewährsmänner mit Eifer sucht. Warum lässt die coh. diese doch äusserst charakteristischen und zugunsten des Christentums sprechenden julianischen Bestrebungen unbeachtet? Auch dies halten wir nicht für zufällig und mit der Konsequenz Draesekes müssten wir wiederum folgern: folglich ist die coh. nicht im julianischen Zeitalter geschrieben.

dem Autor einen Mann vermuten, der alles nicht zur Sache Gehörende beiseite lässt.[1]) In beiden Fällen aber unterscheidet sich der Verf. der Mahnrede von Justin.

Unzähligemal stossen wir in den echt justinischen Schriften auf Stellen, welche die Not der Christen schildern und die Lage der jungen Kirche recht deutlich kennzeichnen. Man kann aus den beiden Apologien ein durchaus zutreffendes und klares Bild der damaligen äusseren kirchlichen Verhältnisse gewinnen, soviel Handhaben werden hierzu geboten. Man lese, um das bestätigt zu finden, in der 1. Apologie die cc. 3—14, 24, 26, 27 und viele andere einzelne Bemerkungen, man lese die 2. Apologie, die völlig auf der gezeichneten Basis ruht, man lese auch den Dialog, überall wird man finden, dass es zum Charakteristikum der justinischen Schreibart gehört, häufig und unzweideutig die äusseren Verhältnisse reichlich zu berücksichtigen und ihnen in den Schriften Rechnung zu tragen. Nichts davon nehmen wir wahr bei dem Verf. der coh. Wir sehen auch keinen Grund ein, warum Justin, wenn er die Mahnrede geschrieben, sich gerade hier eines in seiner Schreibart deutlich erkennbaren Zuges entäussert haben sollte. Wir wollen den Verteidigern der Echtheit einräumen, dass in diesem Punkte einiges auf Rechnung der Nicht-Identität der Adressaten gesetzt werden kann, trotzdem aber glauben wir unsere ablehnende Haltung gegen die Autorschaft Justins bewahren zu müssen.

---

[1]) Diese Tatsache wohl im Verein mit der leidenschaftslos-ruhigen Sprache der coh. mag Harnack und nach ihm Draeseke und Puech bewogen haben anzunehmen, der Verf. der coh. habe einen übermüdeten Gegner zu bekämpfen. Gehört das ruhige Hinweggehen über alles nicht zum Thema Gehörende zur sachgemässen Schreibart, so ziemt eine leidenschaftslose, sine ira et studio vorgetragene Rede einem wahrhaft christlichen Apologeten. Keines der beiden Momente nötigt zu dem Schluss, der Gegner sei übermüdet; wohl aber sprechen andere Zeichen für das Gegenteil. Wenn der Verf. der coh. in seinen beiden Hauptpunkten (Monotheismus und Alter des Moses) die gewichtigsten Autoritätsbeweise anführt und damit einer Notwendigkeit Rechnung tragen will, wenn in dem angeblich schon bis zur Ermüdung der einen Partei führenden Kampfe so die schwersten Waffen gebraucht werden, so scheint uns das eher in eine der ersten als eine der letzten Etappen eines Streites führen zu sollen. (Vgl. Gauls Worte: Man hat bei der Lektüre des Schriftchens usw. S. 55). Zu demselben Ergebnis führt eine Erwägung der Tatsache, dass der Verf. nur den ersten Satz des Christentums klar ausführt und seine Annahme warm empfiehlt, damit aber zugleich zeigt, dass der Gegner noch nicht das geringste Zugeständnis gemacht hat. Soll man unter solchen Umständen den Gegner übermüdet nennen?

4. Eine nicht unbedeutende Verschiedenheit zwischen Justin und unserem Anonymus findet sich weiter im Anschluss an die Septuaginta-Berichte, nicht insofern sie der Form und dem Inhalt nach nicht gleich sind — dies hat schon Widmann (S. 43 f.) erklärt —, sondern insofern die Berichte dem Verf. Anlass sind zu sehr verschiedenen Bemerkungen über das Verhältnis zwischen Christen und Juden. Es kommen hier in Betracht coh. c. 13, 1. Apologie c. 31, Dialog cc. 68 und 71. Anlässlich des Berichtes über die Septuaginta wird, um mit dem Dialog zu beginnen, einer lebhaften Kontroverse zwischen den christlichen und jüdischen Exegeten gedacht, die sich hauptsächlich um das Wort עַלְמָה (Jes. 7, 14) drehte. Dieses übersetzen die Christen mit παρθένος, die Juden mit νεᾶνις.[1]) Uns interessiert hier nur die Tatsache der von Justin berichteten Differenz, diese allein wollen wir im Auge behalten. — In c. 31 der 1. Apologie klagt Justin anlässlich desselben Septuaginta-Berichts über die freilich schon der Zeit Barkochbas angehörenden jüdischen Gewalttätigkeiten gegen die Christen, deren letzter Grund ebenfalls in der Verschiedenheit der Exegesen einiger alttestamentlicher Schriftstellen gelegen. Auch hier ist also (wie so häufig im Dialog) die Rede von einer bedeutenden Differenz zwischen Christentum und Judentum. Nach den Worten der coh. gestaltet sich das Verhältnis zwischen beiden anders; nicht nur ist hier von einer solchen Meinungsverschiedenheit zwischen beiden keine Rede, sondern ganz das Gegenteil. Nach den Schlussworten des c. 13 verlangt der Verf. ganz ausdrücklich, dass man die jüdischen Exemplare des A. T.[2]) herbeihole, um so die völlige Identität zwischen den Lehren der Juden und Christen zu erweisen. Erscheint also Justin im Dialog und in der Apologie judenfeindlich[3]) — in rem nicht in personam — so zeigt sich unser Anonymus anlässlich ein und derselben Erzählung judenfreundlich,[4]) verschieden von jenem.

[1]) Vgl. Gaul, S. 60. — [2]) Draeseke gegenüber muss betont werden: dem Verf. der coh. liegt viel daran, die hl. Bücher der Christen als unverfälscht hinzustellen; es sollen, um den Verdacht der Fälschung erst nicht aufkommen zu lassen, dieselben in den Händen der Juden sich befindenden hl. Bücher herbeigeholt und zur Feststellung der völligen Identität vorgelegt werden. Daraus ergibt sich, dass unter den Büchern nur die des A. T. gemeint sein können, nicht auch die des N. T., mit denen ja das Judentum nichts zu tun hatte. — [3]) Vgl. Z. Franzel, histor. krit. Studien zur LXX 1, 1, Leipzig 1841, S. 59 f. — [4]) Gaul will (S. 57 ff) dartun, der Verf. der coh. sei

§ 9. Die Abfassungszeit der cohortatio und die Zeit Justins.

1. Widmann schreibt (S. 45): „coh. cc. 9 und 12 sind chronologische Tabellen, durch welche das hohe Alter des Moses und das geringe Alter der griechischen Lehrer bewiesen wird. Wenn sich in den Apologien und im Dialog davon nichts findet, so beweist es noch nichts gegen die Echtheit, solange nicht nachgewiesen ist, dass der Verf. der coh. schweigen musste, um Justinus Martyr zu sein. Das lässt sich aber nicht beweisen." — Wir halten diese Worte zunächst für eine der vielen Stellen, in welchen sich Widmann in der heute nicht mehr genügenden Defensive verhält. — Was die Sache selbst anlangt, so lässt sich freilich direkt nicht zeigen, dass Justin von dem Alter des Moses hat schweigen müssen, indirekt freilich lässt es sich vielleicht doch dartun. Wir haben schon oben davon gesprochen, wie Justin in seinen Schriften das Christentum gegen allerlei Angriffe und Vorwürfe verteidigt: Blutschande, thyestëische Mahlzeiten, Atheismus, Staatsfeindlichkeit, alles das sind Verbrechen, die den Christen vorgeworfen wurden, mit denen Justin in seinen Werken sehr häufig zu tun hat. Wenn dem nun so ist, wenn Justin fast alle in seiner Zeit den Christen angedichteten Verbrechen zurückweist und seine Partei gegen jeden Angriff verteidigt, so hätte er sie auch schützen müssen oder sollen vor dem Vorwurf, das Christentum sei eine neue Religion, zumal, wie wir oben sahen, dieser Punkt eines der Hauptmomente unserer coh. ist. Wir können jedoch davon absehen. — Findet sich in den echt justinischen Werken wirklich nichts über das Alter des Moses? Durch Leugnung dessen hat sich Widmann nach unserem Dafürhalten ein nicht unbedeutendes Argument für die Echtheit der coh. entgehen lassen. Wenn nämlich die Priorität des Moses das Hauptthema der coh. bildet, auf das der grösste Nachdruck gelegt wird, und wenn ihr angeblicher Verf. Justin in seinen echten Werken nichts davon berichtet, wie Widmann glaubt, so sieht das für die Echtheit bedenklich aus; wenn aber auch Justin diese Streitfrage kennt, die er in der ihm zugeschriebenen coh. so ausführlich behandelt, so spricht das für die Echtheit. In Wirklichkeit kannte Justin die genannte Streitfrage, „Justin bemerkt öfters,

den Juden feindlich gesinnt, was sich offenbare an der Gestaltung des Septuaginta-Berichts. coh. c. 13 scheint damit in Widerspruch zu stehen.

dass Moses älter sei als die vermeintlichen Philosophen.[1])" In 1. Apol. c. 44 lesen wir: Πλάτων .... παρὰ Μωσέως ... λαβὼν εἶπε. πρεσβύτερος γὰρ Μωσῆς καὶ πάντων τῶν ἐν Ἕλλησι συγγραφέων ...; in c. 54: Μωσῆς οὖν ὁ προφήτης, ὡς προέφημεν, πρεσβύτερος ἦν πάντων συγγραφέων ....; in c. 59: ἀκούσατε τῶν ... εἰρημένων διὰ Μωσέως τοῦ προδεδηλωμένου πρώτου προφήτου καὶ πρεσβυτέρου τῶν ἐν Ἕλλησι συγγραφέων .... Aus diesen drei Stellen muss wohl doch entnommen werden, Justin habe schon jenen Vorwurf gekannt. Justin ist sich nach dem Wortlaut der zweiten Stelle bewusst, dass er von der Priorität des Moses schon gesprochen hat und doch wiederholt er diese Bemerkung. Er ist sich auch beim Schreiben der dritten Stelle dessen wohl bewusst und wiederum verweist er darauf. Noch mehr, der Ausdruck προδεδηλωμένου als compositum von δηλόω verrät, den Verf. habe entweder oben oder hier die Absicht beseelt, diese seine Behauptung des höheren Alters des Moses auch wirklich δηλοῦν, zu zeigen, zu erweisen. Wenn dem aber so ist, so muss für ihn eine Veranlassung zu einem solchen Argument oder wenigstens zu der wiederholt ausgesprochenen Bemerkung vorgelegen haben, und dieser Grund lag eben in laut gewordenen gegenteiligen Behauptungen. Justin hat somit doch wohl die Frage nach dem Alter des Moses als Streitfrage gekannt.

Zu demselben Ergebnis führt eine andere kurze Erwägung. Tatian, Theophil, Clemens kennen den Streit um die Priorität der Lehrer als einen in ihrer Zeit durchaus heftigen. Ein solcher kann aber nicht urplötzlich in die Welt geschleudert, sofort eine leidenschaftlich erörterte Kontroversfrage werden. Wir meinen, dass er schon einige Zeit vorher seine Vertreter hatte, die dem justinischen Zeitalter angehörten, wie denn in der Tat Minucius Felix[2]) ihn schon andeutet. Auch darum halten wir es für wahrscheinlich, dass Justin die Prioritätsfrage schon bekannt war und können Widmann nicht zustimmen, wenn er behauptet, bei Justin fände sich nichts davon.

Wenn aber Justin den Vorwurf, das Christentum sei eine junge, vor kurzem erst in die Welt gebrachte Religion, gekannt hat, warum widerlegt er ihn nicht ausdrücklich und direkt? Offenbar doch, weil er ihm nicht wichtig genug schien; es wäre doch mindestens auffallend, wenn er neben vielen anderen diesen einen

[1]) sagt Gaul (S. 56) und gibt zwei Stellen an. — [2]) Octavius cc. 6 u. 20.

gerade hätte unbeantwortet lassen wollen, obwohl doch nichts einfacher war als seine Widerlegung. Es wäre weiter auffallend, wenn er dem einen Vorwurf eine eigene Apologie, die coh., gewidmet hätte, ohne denselben Gedanken in einer wenige Jahre vorher oder nachher geschriebenen allgemeinen Apologie auch nur mit wünschenswerter Klarheit als gegenwärtig bestehend zu kennzeichnen. Uns bewegen diese Momente zu der nach unserem Dafürhalten wohl berechtigten Behauptung: Die Frage nach dem Alter des Moses hat Justin schon gekannt, sie war jedoch noch nicht mit der Schärfe ventiliert, wie sie die Ausführungen der coh. voraussetzen. Darum scheint das unmittelbare Zeitalter Justins wenig der Abfassungszeit der Mahnrede verwandt.[1])

2. In der coh. c. 13 finden sich am Schluss die Worte: εἰ δέ τις φάσκοι τῶν προχείρως ἀντιλέγειν εἰθισμένων, μὴ ἡμῖν .... damit erklärt der Unbekannte, dass in seinen Tagen den Christen schon widersprochen[2]) wurde, und dies von Gegnern, mit denen er in der coh. zu tun hat, von den hellenischen Philosophen. Der Ausdruck εἰθισμένων kennzeichnet die Disputationen zwischen Christen und Griechen als schon längere Zeit bestehend, während προχείρως die Bereitwilligkeit verrät, mit der die Heiden in den Streit eingriffen. — Einen ähnlichen aber deutlicher erkennbaren Inhalt haben die Worte: ἐπὶ τούτους (die Weisen und Philosophen) . . . ὥσπερ ἐπὶ τεῖχος ὀχυρόν καταφεύγειν εἰώθατε . . . (c. 3). Der Zusammenhang dieser Stelle ist bekannt: Der Verf. hat die Dichter als unannehmbare Lehrer der Theologie zurückgewiesen und will jetzt die Lehren der Weisen und Philosophen auf ihren Wert hin prüfen. Auf sie pflegen sich nämlich die Hellenen zu berufen und zurückweichend sich hinter ihren philosophischen Systemen zu verschanzen. Fassen wir zunächst das Wort εἰώθατε ins Auge. Es bestätigt, was wir aus der oben (c. 13) citierten Stelle abgeleitet haben: Zwischen Christen und Heiden hatten schon häufig Disputationen stattgefunden und zwar Disputationen auf dem Boden der theologischen Philosophie und philosophischen Theologie. Sie

[1]) Wenn Justin, wie Widmann will, von der Streitfrage nichts berichtet, so würde das die Wahrscheinlichkeit unserer Ansicht nur erhöhen. — [2]) Um uns mit diesen Worten und unseren früheren Ausführungen nicht einen Grund zu einem Einwand entstehen zu lassen, sei bemerkt, dass es sich hier nicht um Einwürfe handelt, welche die Griechen auf Grund einer Bibelkenntnis machten.

konnten natürlich nur von Männern geführt werden, die philosophisch geschult waren. Nun ist Justin unter den Christen der ersten Jahrhunderte der Philosoph κατ' ἐξοχήν. Wenn er als angeblicher oder vermeintlicher Verf. der Mahnrede von einem gewohnheitsmässigen nachgiebigen Zurückweichen seiner philosophischen Gegner berichtet und wenn dieses der Wirklichkeit entspräche, so hätte er es freilich herrlich weit gebracht. Aber ist dem wirklich so? Es ist mindestens sehr unwahrscheinlich, dass schon Justin von sich hätte behaupten können: mir pflegen die Philosophen schon seit längerer Zeit nachgebend aus dem Wege zu gehen. Wir wollen durchaus nicht an Justins Erfolgen zweifeln, aber wir glauben es nicht, dass schon der erste philosopische Apologet sich so weitgehender Zugeständnisse von seiten der Heiden hätte rühmen können, dass er schon alle Stützpunkte der Gegner (Dichter, Philosophen, Orakel) als unhaltbar nachgewiesen hätte.

Seit wann trat denn überhaupt die griechische Philosophie oder vielmehr ihre Vertreter in die Schranken zum Kampfe gegen das Christentum? Man sagt allgemein, und dies mit Recht, das habe mit Celsus begonnen. In diesem Sinn schreibt Kellner: „Mehr als ein Jahrhundert war nach dem Tode des Stifters der christlichen Religion verflossen und noch hatte kein Jude oder Heide den Versuch gemacht, die Lehren desselben zu widerlegen. Bald hatten Judentum und Heidentum in der neuen Religion eine Feindin erkannt und das Blut ihrer Bekenner begann in Strömen zu fliessen, aber erst nachdem dieselben unter vier oder fünf römischen Kaisern blutig verfolgt worden waren, fing man an, den Kampf auch auf das geistige Gebiet zu verpflanzen. Endlich musste man doch erkennen, dass es nicht genug sei, mit roher Faust gegen die Anhänger des Christentums zu wüten, dass gerade in Ertragung und Überwindung der rohen Gewalt die Hauptstärke der neuen Religion liege und das vergossene Blut der Martyrer eine Aussaat neuer Christen sei. Der erste aller Gegner des Christentums, welcher ahnen und fühlen mochte, dass die bisher befolgte Art des Kampfes ungenügend sei und geistige Kräfte auch mit geistigen Waffen angegriffen werden müssten, war der Philosoph Celsus.[1]" Mit ihm (und seinem Zeitgenossen, dem Spötter Lucian) setzt eigentlich der ernste wissenschaftliche Kampf der Philosophen mit dem Christentum ein und es fand Celsus in den

[1]) a. a. O. S. 25 f.

späteren Neuplatonikern, besonders in Porphyr seiner würdige Nachfolger. Ganz mit Recht bemerkt Lösche[1]) im Anschluss an Keim, „dass der Neuplatonismus mit seinen Grundgedanken und mit seinen Postulaten gegenüber dem Christentum recht eigentlich im ‚wahren Wort' wurzelt." Wie sehr das zutrifft erweist Lösche in seinen trefflichen Tabellen.

Wenn es also wahr ist, dass erst mit Celsus der Kampf des philosophischen Heidentums gegen das Christentum eröffnet wurde, und wenn dem gegenüber der Verf. der coh. behauptet, die heidnischen Philosophen pflegten den Christen zu widersprechen und gewohnheitsmässig sich auf unfruchtbare Gemeinplätze zurückzuziehen, so können wir die Abfassungszeit der Mahnrede nicht schon vor Celsus suchen und annehmen. In dieser Periode würde sonst gänzlich der Hintergrund für unsere gegen philosophische Heiden polemisierende Mahnrede fehlen. Selbst dann aber, wenn Celsus nicht der erste sondern einer der ersten mit geistigen Waffen gegen das Christentum ankämpfenden Philosophen war, so bleibt es doch sehr fraglich, ob die coh. in seinem Zeitalter verfasst sein kann. Angesichts des gewohnheitsmässigen, also schon längere Zeit andauernden heidnischen Widerspruchs gegen die christlichen Lehren, angesichts des gewohnheitsmässigen, also ebenfalls schon längere Zeit anhaltenden Zurückweichens seitens der Hellenen glauben wir es doch leugnen und in den Gegnern unserer Mahnrede spätere, nicht der unmittelbaren Zeit des Celsus angehörende Personen annehmen zu müssen. Andererseits legen verschiedene Momente die Vermutung nahe, in den Adressaten der coh. sei ein Philosophenkreis zu erblicken, der Celsus nahe stand. Wir denken hier in erster Linie an die in der coh. so weitläufig erwiesene Priorität der christlichen Lehren vor den heidnischen, eine Tatsache, die Celsus bestritt; wir denken an die von der Mahnrede als Lächerlichkeit hingestellte heidnische Theologie, eine Wendung, wie sie dem Spötter Lucian gegenüber wohl angebracht sein konnte; wir denken an den von dem Verf. der coh. hervorgehobenen Vorzug des verachteten Christentums vor dem sich selbst erhebenden Heidentum, eine Wahrheit, die Verächtern alles „Barbarischen", wie es Celsus und Lucian waren, entgegengehalten werden musste.

---

[1]) a. a. O. S. 257.

Wir haben, um die Teilresultate unserer Untersuchung zusammenzufassen, gesehen, dass mehrere zum Teil sehr bedeutende Momente die Zeit der Blüte der neuplatonischen Schule als Abfassungszeit der coh. ausschliessen; ein Punkt, die Frage nach dem Alter des Moses und der Propheten verweist uns an die Wende des zweiten Jahrhunderts; die Zeit vor Celsus als Entstehungszeit der Mahnrede kann nicht in Betracht kommen. Wir glauben auch fernerhin von einer pseudo-justinischen cohortatio ad Graecos sprechen zu müssen; an der Autorschaft Justins zu zweifeln berechtigen schwer ins Gewicht fallende Gründe. Dagegen spricht neben mehreren Kennzeichen besonders ein wesentliches dafür, dass die Entstehungszeit der Schrift nicht allzu fern vom Zeitalter Justins liegt; die beiden letzten Jahrzehnte des zweiten und die beiden ersten Dezennien des dritten Jahrhunderts dürften als ihre Abfassungszeit in Betracht kommen.

Nachtrag.

Erst als die vorstehende Abhandlung schon dem Druck übergeben war, gelangte die neueste Äusserung Draeseke's „Zu Apollinarios' von Laodicea »Ermunterungsschrift an die Hellenen«"[1]) zu meiner Kenntnis. Der Artikel, eine scharfe Polemik, ist besonders gegen Gauls[2]) auch hier (§ 2) besprochene Arbeit gerichtet. Es geht nicht an, von den gegen die Gaulsche Studie gemachten Einwendungen hier völlig abzusehen, da einzelne derselben sachlich auch die vorliegende Abhandlung treffen.

Letztere hat die früheren Arbeiten Draesekes nur sehr wenig in die Diskussion gezogen, und da, wo es geschah, fehlt es, wie nachträglich erhellt, an einem entsprechend eingehenden Verfahren. Das geschah infolge der offenkundigen Tatsache, dass nur wenige den Hypothesen D.s beigepflichtet haben, die Ablehnung seitens der Kritik vielmehr eine fast allgemeine war,[3]) und in der Annahme, D. selbst habe wahrscheinlich hie und da seine früheren

[1]) Zeitschr. f. w. Th., Bd. 46 (N. F. XI) Heft 3, S. 407—433. — [2]) Es wundert uns, dass D. auch nicht mit einem Worte auf die Arbeit Widmanns zu sprechen kommt. — [3]) Vgl. Theol. Literaturblatt 1903, No. 38, S. 450 f.

Ansichten geändert. Wir haben uns im letzteren getäuscht. Trotzdem können wir das Versäumte aus naheliegenden Gründen nicht ausführlich nachholen. Nur Einzelheiten seien hier erwähnt.[1])

D. wundert sich (S. 430 f.), dass Gaul den seit bereits 20 Jahren vorliegenden Beweis der Unechtheit der Mahnrede noch einmal antritt. Der Vorwurf gilt auch uns. Es ist doch aber D. nicht unbekannt, dass erst vor Jahresfrist, gleichzeitig mit Gaul, dem Leugner der Echtheit der coh., sich ein warmer Verteidiger der Echtheit erhob. Solange sich aber Vertreter beider Parteien mit ein und derselben Frage beschäftigen zu müssen glauben, ist die Frage doch wohl noch nicht endgültig entschieden und eine neue Prüfung nicht überflüssig, selbst dann nicht, wenn sie schon bekanntes Material verwendet. — Dasselbe gilt von einem anderen Moment, über das nach D. „kein Wort mehr" zu sagen gewesen wäre; das ist das Verhältnis der coh. zu den Chronographien des Julius Africanus (S. 431). Dasselbe endlich gilt von der Frage „ob unsere Schrift (die coh.) in der Zeit des Julian denkbar ist". D. glaubt sich die Antwort ersparen zu können, denn „sie ist von Asmus so erschöpfend gegeben, dass jedes weitere Wort darüber vom Übel wäre" (S. 422). Des Asmus Antwort ist aber durchaus nicht so überzeugend als es D. glaubt, Verteidiger wie Leugner der Echtheit der coh. sehen sie nicht als solche an. Wir selbst haben oben (§§ 8 und 9) darüber gesprochen und u. a. (§ 8, S. 174 Note 2) Charakteristika der julianischen Zeit zu unserem Ausgangspunkt genommen. Wir freuen uns, dass auch D. solche charakteristische Merkmale der Regierungszeit Julians selbst anführt (S. 423). „Von 313—361 erfreute sich das Christentum ungestörter Ausbreitung und tatkräftiger Förderung seitens der Kaiser", mit der Zeit Julians aber änderte sich das ganz und gar. „Julian wollte der christlichen Kirche ihre Macht wieder nehmen", und dieses sein Bestreben machte auf Christen wie Heiden „einen tiefen Eindruck". Das Heidentum erhob um so stolzer sein Haupt, als an der Spitze der Bewegung ein gekrönter Schirmherr stand, dem gegenüber auf seiten der Christen höchste Vorsicht notwendig war. Das alles sind Tatsachen, welche die Zeit Julians von der vorausgehenden durchaus unterscheiden, das sind Tatsachen, von denen aber die coh. nichts sagt, so dass wir Draeseke gegenüber wohl sagen können: der Mahnrede fehlen doch sehr wichtige Kennzeichen

[1]) Für einige andere Einzelheiten verweisen wir auf Widmann a. a. O. S. 147—162.

der julianischen Zeit. Wir ziehen daraus den in der citierten Note schon gegebenen Schluss.[1])

Der Nachweis für die Entstehung der coh. im 4. Jahrhundert, wie ihn D. führt, kann nicht überzeugen. Wir wollen nur einen Punkt prüfen.

D. fragt: „Von welchen Männern (ἀκήκοα λεγόντων τινῶν, coh. c. 11) hat der Verf. (der coh.) gehört, dass die Hellenen, wenn ihnen die Glaubwürdigkeit ihrer Dichter und Denker erschüttert ist, sich zum Trug der Orakel wenden?“[2]) Er selbst gibt die Antwort: „Ich meine von Diogenianos und Porphyrios, aus deren beider Schriften Theodoretos (Graec. affect. curat. l. X Opp. ed. Schulze IV. S. 954—957) Stellen anführt, die deutlich genug davon reden, wie häufig Trug und Täuschung bei der Befragung der Orakel mit unterliefen und zu Tage traten.“ Wir stellen D. die Gegenfragen: Wussten die Griechen erst von Diogenianos und Porphyrios an, dass die Orakel täuschten? — Wenn man es aber schon vorher wusste und davon sprach, warum soll der in den Lehren der Griechen so gut bewanderte Verf. der coh. es nicht auch schon vorher gehört und bei Gelegenheit zu Papier gebracht haben?

D. wird auf die beiden Verse hinweisen

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον, ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,
Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς,

die unser Apologet von Porphyrios haben soll, und die alsdann beweisen sollen, dass die coh. nicht schon vor Porphyr verfasst sein kann. Die Verse sind kein Argument dafür, dass die coh. nach Porphyr entstanden sei. Wir würden und müssten der gegenteiligen Behauptung D.s zustimmen, wenn er die Nichtexistenz der Verse vor Porphyr nachgewiesen hätte. Das vermissen wir aber bei D.

In Wirklichkeit ist die Existenz der beiden Verse vor Porphyr sehr wahrscheinlich. Porphyrs Tätigkeit beschränkte sich (in der Schrift περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας) fast ausschliesslich auf das Verzeichnen, Verarbeiten und Sichten von schon vorhandenen Orakelsprüchen. Wenn dem aber so ist, so muss man doch mindestens die Möglichkeit zugeben, dass er unseren hier in Frage

---

[1]) Vgl. oben §§ 3—6, die alle indirekt die Frage erörtern, ob die coh. im julianischen Zeitalter möglich ist. — [2]) Apollinarios v. Laod., Texte und Unters., VII, S. 85 f.

stehenden Orakelspruch auch schon vorgefunden habe, dass dieser einer früheren Zeit angehört, dass ihn unser Apologet aus einer anderen, früheren Quelle geschöpft hat. Porphyrs Schrift ist dann als Vorlage für unsere coh. entbehrlich.

Die beiden Verse sind zunächst ein Orakelspruch, ein Spruch einer heidnischen Lehrautorität. Sie sind weiter ein Loblied auf die Hebräer, ein Loblied auf die Vorfahren und Lehrer des Christentums. Nun aber ist nichts natürlicher, als dass man ein von einer Autorität der Gegenpartei gespendetes Lob zu eigener Verteidigung und Rechtfertigung bewahrt, um es im geeigneten Moment anwenden zu können, ohne erst Nachschlagebücher in die Hand nehmen zu müssen. Dass dies Verfahren bei den Mitchristen unseres unbekannten Apologeten üblich bezw. bekannt war, sagt uns ja die coh. c. 38 ganz ausdrücklich. Dort nämlich versichert der Verf., dass ein Vers ([θεὸς] ὃς πρῶτον πλάσας μερόπων Ἀδὰμ δὲ καλέσσας) von vielen (παρὰ πολλοῖς) Christen zu apologetischen Zwecken in Bereitschaft gehalten wurde.[1] Wenn uns das der Autor der coh. von einem Vers ausdrücklich bezeugt, warum sollen wir nicht dasselbe annehmen können von einem anderen Vers? Wir werden es um so eher annehmen dürfen, als unsere beiden in Frage stehenden Verse den Christen zu apologetischen Zwecken den Heiden gegenüber sehr zweckdienlich sein mussten und es auch wirklich waren, wie wir in der coh. sehen. — Wir haben somit eine zweite Möglichkeit oder vielmehr eine grosse Wahrscheinlichkeit, die Porphyrs Schrift als Vorlage und Quelle der coh. durchaus entbehrlich erscheinen lässt.

Wenn die Abhängigkeit der coh. von der Schrift Porphyrs nicht erwiesen ist, so steht D.s weiterer Beweisgang bezüglich der Abfassungszeit auf sehr schwachen Füssen.

Nicht stärker basiert ist sein Beweis für die Behauptung, Apollinarios von Laodicea sei der Verf. der coh.

D. beruft sich[2]) auf des Sozomenos Worte, der Verf. der coh. habe geschrieben δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας und behauptet, in der coh. selbst fänden sich zwei Stellen, die das Urteil des Sozomenos genau bestätigen. Der erste Passus sind die Worte: ἄρξομαι . . . . . . πρότερον τοὺς χρόνους, καθ' οὓς γέγονε (Moses) μετὰ πάσης ἀξιοπίστου παρ' ὑμῖν μαρτυρίας ἐκθέμενος. οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν θείων

[1]) Vgl. oben § 4, S. 140. — [2]) Apollinarios v. L., Texte u. Unters. VII, S. 94 ff.

καὶ παρ' ὑμῖν ἱστοριῶν μόνον ταῦτα ἀποδεῖξαι πειρῶμαι, αἷς ὑμεῖς οὐδέπω .... πιστεύειν βούλεσθε .... ἵνα γνῶτε, ὅτι πάντων τῶν παρ' ὑμῖν εἴτε σοφῶν εἴτε .... πολλῷ πρεσβύτατος γέγονεν ὁ .... Μωσῆς. D. übersieht völlig oder teilweise ein Moment: es handelt sich lediglich und nur um den Nachweis des Alters des Moses. Nur für diesen ganz konkreten Fall wird das Zeugnis der hl. Schrift abgelehnt. Für den in Frage stehenden Beweis des höheren Alters des Moses aber hätte der Verf. der Mahnrede vergebens in den Blättern des N. T. gesucht. Wie hätte er die wenigstens annähernd bestimmte Lebenszeit des Moses auch nur in den gröbsten Zügen aus dem N. T. darlegen sollen? Dafür fehlen in den neutestamentlichen Schriften die erforderlichen Angaben. Wenn demnach die hl. Bücher des N. T.s gar nicht in Betracht kommen, so wäre ihre Ablehnung völlig zwecklos, oder besser gesagt sinnlos. Wenn nun D. sagt, an dieser Stelle der coh. könnte es sich um alttestamentliche und neutestamentliche Stellen handeln, so widerspricht das eben dem Zusammenhang und dem nächstliegenden Inhalt. Beides berücksichtigt ergibt, dass in dem citierten Passus der coh. nur vom A. T. die Rede ist, dass nur das Zeugnis des A. T. abgelehnt wird. Wenn das allein der Wirklichkeit entspricht, und wenn in späteren Kapiteln sich mehrere Citate (s. oben S. 169) aus alttestamentlichen Schriften finden, so führt das zu Folgerungen, die D.s weiteren Beweisgang als nichtssagend zu Boden fallen lassen. Das erkennt D. recht wohl, und er bemüht sich daher, unseren aus dem Zusammenhang sich ergebenden Schluss abzuschwächen bezw. ganz zu leugnen, indem er, freilich mit unberechtigter Willkür, den Umfang der Worte des Sozomenos ganz gewaltig einschränkt. Sozomenos berichtet von Apollinarios = Verf. der coh. (nach D.), er habe δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας geschrieben. Das Urteil lautet schlechthin, allgemein, ohne jede Einschränkung; jeder Unbefangene wird unter den „hl. Schriften" nicht die des A. T.s allein, auch nicht die des N. T.s allein, wohl aber die des A. und des N. T.s verstehen. Wenn D. unter ihnen nur die des N. T.s versteht, so tut er den Worten des Sozomenos Gewalt an und legt ihnen einen Sinn bei, den sie gar nicht enthalten. Um einen solchen Vorwurf nicht aufkommen zu lassen, begründet D. sein Verfahren also: „Blickte Apollinarios (= Verf. der coh.) beim Schreiben in erster Linie auf Kaiser Julianus .... und glaubte er sich, wie Sozomenos, jedenfalls doch aus eigener Kunde von dem Werke desselben, ausdrücklich erklärt, jedes Zeugnisses

der hl. Schriften enthalten zu müssen, so kann sich das schwerlich 'uf die alttestamentlichen Schriften, besonders auf die des Moses zogen haben, von deren ehrwürdigem Alter Julianus aus hellenischen ·llen sehr genau unterrichtet war, . . . sondern auf die Evann und die Briefe des Apostels Paulus . . . ." Abgesehen dass die Begründung auf einer durchaus nicht anerkannten . nach unserem Dafürhalten nicht anerkennbaren Basis ruht, stellt sie die Meinung D.s nicht sicherer, bringt sie vielmehr zum Wanken und zum Stürzen. Beachten wir nämlich folgende Gedanken: Julian soll nach D. „sehr genau" unterrichtet gewesen sein über das Alter der Schriften des Moses, und doch glaubt der Verf. der coh. das Alter des Moses d. h. seiner Schriften und Lehren mit den schwerwiegendsten Argumenten erst beweisen zu müssen, und dies glaubt er beweisen zu müssen, indem er „in erster Linie" auf den darüber schon „sehr genau" unterrichteten Julian blickt! Noch mehr. Julian war über das Alter des Moses sehr genau unterrichtet aus hellenischen Quellen, wie D. sagt, und doch findet es der Verf. der coh. für notwendig, denselben sehr genau unterrichteten Julian noch einmal sehr genau und zwar wiederum „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" unterrichten zu müssen! Der sonst von D. so gefeierte Verf. der coh. muss, wiederum nach D., ein eigentümlicher Apologet gewesen sein: was schon längst feststeht, beweist er mit Aufgebot aller seiner Kräfte noch einmal, und um den Beweis möglichst überzeugend zu gestalten, hütet er sich wohl einen neuen Argumentationsweg zu betreten! — Doch sehen wir die Sache mit Ernst an. Hält der Verf. der coh. den Nachweis des Alters des Moses für so notwendig, dass er ihn, wie D. selbst ausdrücklich sagt, „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" beibringen zu müssen glaubt, um ihn nur möglichst stringent zu gestalten, und war Julian, wie D. ebenfalls ausdrücklich bezeugt, über das Alter des Moses schon „sehr genau unterrichtet", so ergeben diese beiden Prämissen D.s für uns die logisch allein berechtigte Schlussfolgerung: Der Verf. konnte beim Schreiben nicht den Julian im Auge gehabt haben. Blickte aber der Apologet nicht auf Julian, so fällt der von D. angegebene Grund, wonach die in Frage stehende Stelle aus coh. c. 9 nur das neutestamentliche Bibelzeugnis ablehnen soll, so dass wir in Gegensatz zu D. behaupten können: objektiv bedeuten die Worte eine Ablehnung des alt- und des neutestamentlichen Schriftzeugnisses, nach Zusammenhang und

der julianischen Zeit. Wir ziehen daraus d[illegible] ...ειρῶμαι, αἷς
schon gegebenen Schluss.[1] [illegible] ὅτι πάντων τῶν

Der Nachweis für die Entsteh[illegible] ...τος γέγονεν ὁ . . . .
wie ihn D. führt, kann nicht [illegible] Moment: es handelt
Punkt prüfen. [illegible] des Alters des Moses.

D. fragt: „Von w[illegible] das Zeugnis der hl. Schrift
c. 11) hat der Verf. [illegible] Beweis des höheren Alters
ihnen die Glaubwür[illegible] der Mahnrede vergebens in den
ist, sich zum Trug [illegible] hätte er die wenigstens annähernd
wort: „Ich mein[illegible] auch nur in den gröbsten Zügen
Schriften Theo[illegible] des Moses [illegible] Dafür fehlen in den neutestament-
IV. S. 954—[illegible] sollen? [illegible] erforderlichen Angaben. Wenn demnach die
wie häufig [illegible] nicht in Betracht kommen, so wäre ihre
mit unter[illegible] zwecklos, oder besser gesagt sinnlos. Wenn nun
fragen: [illegible] der coh. könnte es sich um alttestament-
an, da[illegible] [illegible]liche Stellen handeln, so widerspricht das
wusst[illegible] Zusammenhang und dem nächstliegenden Inhalt. Beides
Gri[illegible] ergibt, dass in dem citierten Passus der coh. nur
vo[illegible] Rede ist, dass nur das Zeugnis des A. T. abgelehnt
[illegible] das allein der Wirklichkeit entspricht, und wenn in
[illegible] Kapiteln sich mehrere Citate (s. oben S. 169) aus alt-
testamentlichen Schriften finden, so führt das zu Folgerungen,
[illegible] weiteren Beweisgang als nichtssagend zu Boden fallen
[illegible] Das erkennt D. recht wohl, und er bemüht sich daher,
[illegible] aus dem Zusammenhang sich ergebenden Schluss abzu-
schwächen bezw. ganz zu leugnen, indem er, freilich mit unberechtigter Willkür, den Umfang der Worte des Sozomenos ganz gewaltig einschränkt. Sozomenos berichtet von Apollinarios = Verf. der coh. (nach D.), er habe δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας geschrieben. Das Urteil lautet schlechthin, allgemein, ohne jede Einschränkung; jeder Unbefangene wird unter den „hl. Schriften“ nicht die des A. T.s allein, auch nicht die des N. T.s allein, wohl aber die des A. und des N. T.s verstehen. Wenn D. unter ihnen nur die des N. T.s versteht, so tut er den Worten des Sozomenos Gewalt an und legt ihnen einen Sinn bei, den sie gar nicht enthalten. Um einen solchen Vorwurf nicht aufkommen zu lassen, begründet D. sein Verfahren also: „Blickte Apollinarios (= Verf. der coh.) beim Schreiben in erster Linie auf Kaiser Julianus . . . . und glaubte er sich, wie Sozomenos, jedenfalls doch aus eigener Kunde von dem Werke desselben, ausdrücklich erklärt, jedes Zeugnisses

der hl. Schriften enthalten zu müssen, so kann sich das schwerlich auf die alttestamentlichen Schriften, besonders auf die des Moses ezogen haben, von deren ehrwürdigem Alter Julianus aus hellenischen ellen sehr genau unterrichtet war, . . . sondern auf die Evan- n und die Briefe des Apostels Paulus . . . ." Abgesehen n, dass die Begründung auf einer durchaus nicht anerkannten nd nach unserem Dafürhalten nicht anerkennbaren Basis ruht, stellt sie die Meinung D.s nicht sicherer, bringt sie vielmehr zum Wanken und zum Stürzen. Beachten wir nämlich folgende Gedanken: Julian soll nach D. „sehr genau" unterrichtet gewesen sein über das Alter der Schriften des Moses, und doch glaubt der Verf. der coh. das Alter des Moses d. h. seiner Schriften und Lehren mit den schwerwiegendsten Argumenten erst beweisen zu müssen, und dies glaubt er beweisen zu müssen, indem er „in erster Linie" auf den darüber schon „sehr genau" unterrichteten Julian blickt! Noch mehr. Julian war über das Alter des Moses sehr genau unterrichtet aus hellenischen Quellen, wie D. sagt, und doch findet es der Verf. der coh. für notwendig, denselben sehr genau unterrichteten Julian noch einmal sehr genau und zwar wiederum „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" unterrichten zu müssen! Der sonst von D. so gefeierte Verf. der coh. muss, wiederum nach D., ein eigentümlicher Apologet gewesen sein: was schon längst feststeht, beweist er mit Aufgebot aller seiner Kräfte noch einmal, und um den Beweis möglichst überzeugend zu gestalten, hütet er sich wohl einen neuen Argumentationsweg zu betreten! — Doch sehen wir die Sache mit Ernst an. Hält der Verf. der coh. den Nachweis des Alters des Moses für so notwendig, dass er ihn, wie D. selbst ausdrücklich sagt, „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" beibringen zu müssen glaubt, um ihn nur möglichst stringent zu gestalten, und war Julian, wie D. ebenfalls ausdrücklich bezeugt, über das Alter des Moses schon „sehr genau unterrichtet", so ergeben diese beiden Prämissen D.s für uns die logisch allein berechtigte Schlussfolgerung: Der Verf. konnte beim Schreiben nicht den Julian im Auge gehabt haben. Blickte aber der Apologet nicht auf Julian, so fällt der von D. angegebene Grund, wonach die in Frage stehende Stelle aus coh. c. 9 nur das neutestamentliche Bibelzeugnis ablehnen soll, so dass wir in Gegensatz zu D. behaupten können: objektiv bedeuten die Worte eine Ablehnung des alt- und des neutestamentlichen Schriftzeugnisses, nach Zusammenhang und

der julianischen Zeit. Wir ziehen daraus [illegible] ειρῶμαι, αἷς schon gegebenen Schluss.[1]) [illegible] ὅτι πάντων τῶν

Der Nachweis für die Entst[illegible] γέγονεν ὁ . . . . wie ihn D. führt, kann nicht [illegible] Moment: es handelt Punkt prüfen. [illegible] des Alters des Moses.

D. fragt: „Von v[illegible] das Zeugnis der hl. Schrift c. 11) hat der Verf. [illegible] Beweis des höheren Alters ihnen die Glaubwü[illegible] Mahnrede vergebens in den ist, sich zum Tru[illegible] hätte er die wenigstens annähernd wort: „Ich mein[illegible] auch nur in den gröbsten Zügen Schriften Theo[illegible] Dafür fehlen in den neutestament- IV. S. 954— [illegible] erforderlichen Angaben. Wenn demnach die wie häufig [illegible] nicht in Betracht kommen, so wäre ihre mit unter[illegible] oder besser gesagt sinnlos. Wenn nun fragen: [illegible] Stelle der coh. könnte es sich um alttestament- an, da [illegible] testamentliche Stellen handeln, so widerspricht das wuss[illegible] Zusammenhang und dem nächstliegenden Inhalt. Beides Gri[illegible] ergibt, dass in dem citierten Passus der coh. nur vo[illegible] Rede ist, dass nur das Zeugnis des A. T. abgelehnt [illegible] das allein der Wirklichkeit entspricht, und wenn in [illegible] Kapiteln sich mehrere Citate (s. oben S. 169) aus alt- testamentlichen Schriften finden, so führt das zu Folgerungen, [illegible] weiteren Beweisgang als nichtssagend zu Boden fallen lassen. Das erkennt D. recht wohl, und er bemüht sich daher, unseren aus dem Zusammenhang sich ergebenden Schluss abzuschwächen bezw. ganz zu leugnen, indem er, freilich mit unberechtigter Willkür, den Umfang der Worte des Sozomenos ganz gewaltig einschränkt. Sozomenos berichtet von Apollinarios = Verf. der coh. (nach D.), er habe δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας geschrieben. Das Urteil lautet schlechthin, allgemein, ohne jede Einschränkung; jeder Unbefangene wird unter den „hl. Schriften“ nicht die des A. T.s allein, auch nicht die des N. T.s allein, wohl aber die des A. und des N. T.s verstehen. Wenn D. unter ihnen nur die des N. T.s versteht, so tut er den Worten des Sozomenos Gewalt an und legt ihnen einen Sinn bei, den sie gar nicht enthalten. Um einen solchen Vorwurf nicht aufkommen zu lassen, begründet D. sein Verfahren also: „Blickte Apollinarios (= Verf. der coh.) beim Schreiben in erster Linie auf Kaiser Julianus . . . . und glaubte er sich, wie Sozomenos, jedenfalls doch aus eigener Kunde von dem Werke desselben, ausdrücklich erklärt, jedes Zeugnisses

der hl. Schriften enthalten zu müssen, so kann sich das schwerlich auf die alttestamentlichen Schriften, besonders auf die des Moses ezogen haben, von deren ehrwürdigem Alter Julianus aus hellenischen ·ellen sehr genau unterrichtet war, . . . sondern auf die Evan- en und die Briefe des Apostels Paulus . . . ." Abgesehen .on, dass die Begründung auf einer durchaus nicht anerkannten und nach unserem Dafürhalten nicht anerkennbaren Basis ruht, stellt sie die Meinung D.s nicht sicherer, bringt sie vielmehr zum Wanken und zum Stürzen. Beachten wir nämlich folgende Gedanken: Julian soll nach D. „sehr genau" unterrichtet gewesen sein über das Alter der Schriften des Moses, und doch glaubt der Verf. der coh. das Alter des Moses d. h. seiner Schriften und Lehren mit den schwerwiegendsten Argumenten erst beweisen zu müssen, und dies glaubt er beweisen zu müssen, indem er „in erster Linie" auf den darüber schon „sehr genau" unterrichteten Julian blickt! Noch mehr. Julian war über das Alter des Moses sehr genau unterrichtet aus hellenischen Quellen, wie D. sagt, und doch findet es der Verf. der coh. für notwendig, denselben sehr genau unterrichteten Julian noch einmal sehr genau und zwar wiederum „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" unterrichten zu müssen! Der sonst von D. so gefeierte Verf. der coh. muss, wiederum nach D., ein eigentümlicher Apologet gewesen sein: was schon längst feststeht, beweist er mit Aufgebot aller seiner Kräfte noch einmal, und um den Beweis möglichst überzeugend zu gestalten, hütet er sich wohl einen neuen Argumentationsweg zu betreten! — Doch sehen wir die Sache mit Ernst an. Hält der Verf. der coh. den Nachweis des Alters des Moses für so notwendig, dass er ihn, wie D. selbst ausdrücklich sagt, „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" beibringen zu müssen glaubt, um ihn nur möglichst stringent zu gestalten, und war Julian, wie D. ebenfalls ausdrücklich bezeugt, über das Alter des Moses schon „sehr genau unterrichtet", so ergeben diese beiden Prämissen D.s für uns die logisch allein berechtigte Schlussfolgerung: Der Verf. konnte beim Schreiben nicht den Julian im Auge gehabt haben. Blickte aber der Apologet nicht auf Julian, so fällt der von D. angegebene Grund, wonach die in Frage stehende Stelle aus coh. c. 9 nur das neutestamentliche Bibelzeugnis ablehnen soll, so dass wir in Gegensatz zu D. behaupten können: objektiv bedeuten die Worte eine Ablehnung des alt- und des neutestamentlichen Schriftzeugnisses, nach Zusammenhang und

der julianischen Zeit. Wir ziehen daraus [illegible] κειρῶμαι, αἷς schon gegebenen Schluss.[1]) [illegible] ὅτι πάντων τῶν

Der Nachweis für die Entst[illegible] γέγονεν ὁ . . . . wie ihn D. führt, kann nich[illegible] Moment: es handelt Punkt prüfen. [illegible] des Alters des Moses.

D. fragt: „Von [illegible] wird das Zeugnis der hl. Schrift c. 11) hat der Verf[illegible] stehenden Beweis des höheren Alters ihnen die Glaubw[illegible] der Mahnrede vergebens in den ist, sich zum Tr[illegible] Wie hätte er die wenigstens annähernd wort: „Ich mei[illegible] des Moses auch nur in den gröbsten Zügen Schriften The[illegible] sollen? Dafür fehlen in den neutestament- IV. S. 954– [illegible] die erforderlichen Angaben. Wenn demnach die wie häufi[illegible] gar nicht in Betracht kommen, so wäre ihre mit unte[illegible] zwecklos, oder besser gesagt sinnlos. Wenn nun fragen: [illegible] Stelle der coh. könnte es sich um alttestament- an, d[illegible] liche Stellen handeln, so widerspricht das wuss[illegible] Zusammenhang und dem nächstliegenden Inhalt. Beides Gr[illegible] ergibt, dass in dem citierten Passus der coh. nur v[illegible] Rede ist, dass nur das Zeugnis des A. T. abgelehnt [illegible] das allein der Wirklichkeit entspricht, und wenn in [illegible] Kapiteln sich mehrere Citate (s. oben S. 169) aus alt- [illegible] testamentlichen Schriften finden, so führt das zu Folgerungen, die D.s weiteren Beweisgang als nichtssagend zu Boden fallen lassen. Das erkennt D. recht wohl, und er bemüht sich daher, unseren aus dem Zusammenhang sich ergebenden Schluss abzuschwächen bezw. ganz zu leugnen, indem er, freilich mit unberechtigter Willkür, den Umfang der Worte des Sozomenos ganz gewaltig einschränkt. Sozomenos berichtet von Apollinarios = Verf. der coh. (nach D.), er habe δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας geschrieben. Das Urteil lautet schlechthin, allgemein, ohne jede Einschränkung; jeder Unbefangene wird unter den „hl. Schriften" nicht die des A. T.s allein, auch nicht die des N. T.s allein, wohl aber die des A. und des N. T.s verstehen. Wenn D. unter ihnen nur die des N. T.s versteht, so tut er den Worten des Sozomenos Gewalt an und legt ihnen einen Sinn bei, den sie gar nicht enthalten. Um einen solchen Vorwurf nicht aufkommen zu lassen, begründet D. sein Verfahren also: „Blickte Apollinarios (= Verf. der coh.) beim Schreiben in erster Linie auf Kaiser Julianus . . . . und glaubte er sich, wie Sozomenos, jedenfalls doch aus eigener Kunde von dem Werke desselben, ausdrücklich erklärt, jedes Zeugnisses

der hl. Schriften enthalten zu müssen, so kann sich das schwerlich auf die alttestamentlichen Schriften, besonders auf die des Moses bezogen haben, von deren ehrwürdigem Alter Julianus aus hellenischen Quellen sehr genau unterrichtet war, . . . sondern auf die Evangelien und die Briefe des Apostels Paulus . . . ." Abgesehen davon, dass die Begründung auf einer durchaus nicht anerkannten und nach unserem Dafürhalten nicht anerkennbaren Basis ruht, stellt sie die Meinung D.s nicht sicherer, bringt sie vielmehr zum Wanken und zum Stürzen. Beachten wir nämlich folgende Gedanken: Julian soll nach D. „sehr genau" unterrichtet gewesen sein über das Alter der Schriften des Moses, und doch glaubt der Verf. der coh. das Alter des Moses d. h. seiner Schriften und Lehren mit den schwerwiegendsten Argumenten erst beweisen zu müssen, und dies glaubt er beweisen zu müssen, indem er „in erster Linie" auf den darüber schon „sehr genau" unterrichteten Julian blickt! Noch mehr. Julian war über das Alter des Moses sehr genau unterrichtet aus hellenischen Quellen, wie D. sagt, und doch findet es der Verf. der coh. für notwendig, denselben sehr genau unterrichteten Julian noch einmal sehr genau und zwar wiederum „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" unterrichten zu müssen! Der sonst von D. so gefeierte Verf. der coh. muss, wiederum nach D., ein eigentümlicher Apologet gewesen sein: was schon längst feststeht, beweist er mit Aufgebot aller seiner Kräfte noch einmal, und um den Beweis möglichst überzeugend zu gestalten, hütet er sich wohl einen neuen Argumentationsweg zu betreten! — Doch sehen wir die Sache mit Ernst an. Hält der Verf. der coh. den Nachweis des Alters des Moses für so notwendig, dass er ihn, wie D. selbst ausdrücklich sagt, „ausschliesslich aus hellenischen Quellen" beibringen zu müssen glaubt, um ihn nur möglichst stringent zu gestalten, und war Julian, wie D. ebenfalls ausdrücklich bezeugt, über das Alter des Moses schon „sehr genau unterrichtet", so ergeben diese beiden Prämissen D.s für uns die logisch allein berechtigte Schlussfolgerung: Der Verf. konnte beim Schreiben nicht den Julian im Auge gehabt haben. Blickte aber der Apologet nicht auf Julian, so fällt der von D. angegebene Grund, wonach die in Frage stehende Stelle aus coh. c. 9 nur das neutestamentliche Bibelzeugnis ablehnen soll, so dass wir in Gegensatz zu D. behaupten können: objektiv bedeuten die Worte eine Ablehnung des alt- und des neutestamentlichen Schriftzeugnisses, nach Zusammenhang und

weichen nicht nur die Ergebnisse meiner Studien weit ab von denen dieser hervorragenden Autorität, sondern es sind auch einzelne Punkte, z. B. der Inhalt und die Überlieferungsgeschichte unseres Traktates von Harnack so viel vollständiger und vollkommener behandelt worden, dass die entsprechenden Teile meiner Arbeit als überholt vom Drucke ausgeschlossen werden konnten; aber den Kern und Hauptteil meiner Studie und deren Ergebnisse habe ich mich doch zu veröffentlichen entschlossen und zugleich die Auseinandersetzung mit Harnacks Forschungen gewagt und unternommen. — Harnack legt in der Überschrift seiner Abhandlung das Ergebnis derselben nieder: Macrobius, „Winkelbischof" der Donatisten in Rom, ist der Verf. von der pseudo-cyprianischen Schrift de singularitate clericorum. Diese Ansicht ist nicht originell. G. Morin [1]) hat bereits vor einigen Jahren zum ersten Male diese Hypothese aufgestellt, ohne indessen den mindesten Beweis für dieselbe zu liefern. Dies hat nun Harnack übernommen. Bevor ich indessen dazu übergehen kann, die von ihm für seine Ansicht beigebrachten Gründe einer Probe auf ihre Stichhaltigkeit zu unterziehen, gilt es noch, ergänzend und berichtigend Hand anzulegen an das, was er über Geschichte, Überlieferung, Inhalt und Sprache unserer Abhandlung der eigentlichen Beweisführung vorausgeschickt hat.

Harnack beginnt seine Ausführungen mit einer übersichtlichen Darstellung der bisherigen Mutmassungen über unseren Traktat.[2]) Demnach hielt man denselben in älterer Zeit für ein Werk des Cyprian dem Zeugnis einiger Handschriften des Traktates vertrauend. Andere wollten als seinen Autor den Origenes, Augustin, Hieronymus oder gar den Bischof Gaudentius von Brescia erkennen. Baronius trat lebhaft für Cyprian als Verf. ein, aber seit Erasmus v. Rotterdam, Bellarmin, Pamelius und Rivet denkt man nicht mehr an ihn. Dupin, Lumper, Cave, Fell und Tillemont wissen auch nichts mit unserer Schrift anzufangen. Hartel verlegt ihre Entstehung sogar ins 8. oder 9. Jahrhundert! Ausser Morin, dessen Ansicht bereits erwähnt wurde, hat sich in der letzten Zeit noch Achelis mit ihr beschäftigt.[3]) Leider vermochte er sich nicht für eine bestimmte Meinung zu entscheiden. Denn während er auf Seite 40 geneigt ist, in dem Verfasser einen unbekannten Bischof zu sehen, der

[1]) G. Morin, Revue Bénédictine, Maredsous 1891, B. VIII, S. 236 f. — [2]) Harnack, a. a. O. S. 1—3. — [3]) H. Achelis, a. a. O. S. 35—43.

„über das einsame Leben der Kleriker" kurz von der nicaenischen Synode geschrieben hat, hebt er auf Seite 43 dieses Urteil wieder auf. Obwohl er die Autorschaft des Macrobius für unbeweisbar hält, kommt er doch, durch Morins „sympathische Lösung" bestochen, zu dem Resultate, dass de singularitate clericorum „um dieselbe Zeit entstanden sei, als in Afrika Macrobius die Confessoren und Jungfrauen interpellierte".

Im folgenden geht Harnack zur Überlieferungsgeschichte unseres Traktates über. Es verdient dankbare Anerkennung, dass er eine Aufzählung sämtlicher z. Z. bekannten Handschriften bringt, die, 13 an der Zahl, unsere Schrift enthalten. Hartel hat in seiner Cyprian-Ausgabe dieselbe nur nach vier Manuskripten emendiert, und demgemäss auch nur diese im Anhange aufgeführt.[1]) Das handschriftliche Material liefert uns negativ wertvolle Aufschlüsse.[2]) Um das Jahr 900 herum erscheint unsere Schrift zum ersten Male und zwar anonym in cod. C unmittelbar vor den Werken des Gaudentius v. Brescia. Vom 12. Jahrhundert ab gilt sie als cyprianisch, aber auch nicht allgemein, denn in manchen Handschriften erscheint sie noch anonym, andere bezeichnen sie als origenistisch oder augustinisch. Erscheint sie unter dem Namen Cyprians, so hat sie gewöhnlich ihre Stellung zwischen quod idola und de duobus montibus. Harnack hat die Überzeugung gewonnen, dass unser Traktat erst im 12. Jahrhundert in Frankreich als cyprianisch prädiciert worden sei, und er macht ausserdem noch die interessante Feststellung, dass derselbe „als Parallele zu ep. 4 an einem Punkte in die Cyprian-Überlieferung eingetreten ist und zwar nicht früher und nicht später als im 12. Jahrhundert". Dieser handschriftliche Befund bildet einen ausreichenden Gegenbeweis gegen die Echtheit unserer Schrift. Bestätigt wird noch dieses Resultat durch einige Beobachtungen, die Harnack entgangen sind, und die ich darum nachholen will. Wir besitzen nämlich zwei Verzeichnisse cyprianischer Schriften. Das eine hat Th. Mommsen[3]) in einer Handschrift der Philippsschen Bibliothek in Celtenham entdeckt, die dem 10. Jahrh. angehört, aber vor ihm noch nie benützt worden war. Dieselbe enthält neben dem liber generationis des Bischofs Hippolyt von Pontus ein Verzeichnis der kanonischen Schriften des alten und neuen Testamentes, und führt ausserdem

[1]) Hartel, S. Thascii Caecilii Cypriani opera omnia. P. III. App. p. LXIV. — [2]) s. Harnack, a. a. O. S. 5 ff. — [3]) Th. Mommsen, Zur lat. Stichometrie im Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie. Bd. XXI, 1886, S. 142 ff.

noch 51 Schriften Cyprians einschliesslich der vita Cypriani „cum indiculis versuum" auf. Mommsen hat nachgewiesen, dass diese Handschrift auf ein altes i. J. 359 geschriebenes Exemplar zurückgeht, dass also auch das Verzeichnis der Schriften Cyprians aus dieser Zeit stammt. Dieses nun enthält unsere Abhandlung de sing. cler. nicht. Ebenso fehlt sie in dem 2. Verzeichnisse, das K. Götz aus dem 7. Kapitel der vita Cypriani, wahrscheinlich von dessen Diakon Pontius verfasst,[1]) zusammengestellt und veröffentlicht hat.[2]) Indessen ist das Vorhandensein oder Fehlen der einen oder anderen Schrift in diesen Verzeichnissen allein kein vollgiltiger Beweis für die Echtheit oder Unechtheit derselben, wie Mommsen (a. a. O. S. 151) und Götz (a. a. O. S. 40) selbst zugeben. Ebenso darf man dem Umstande, dass Hieronymus sowohl, der 14 Schriften Cyprians gelegentlich anführt (s. Götz S. 86), als auch Augustin, der im ganzen 6 cyprianische Briefe und 10 Traktate citiert (s. Götz S. 105 Anm. 1), unsere Schrift nicht nennen, kein allzugrosses Gewicht beilegen. Aber, wie schon bemerkt, findet der handschriftliche Befund in diesen Beobachtungen eine Bestätigung seiner Richtigkeit. — Harnack lässt in seiner Abhandlung die Ausgaben unseres Traktates ganz ausser acht. Ich möchte wenigstens die wichtigsten kurz anmerken. Die editio princeps ist wie für alle Schriften Cyprians die editio Romana vom Jahre 1471, die Johannes Andreas episcopus Aleriensis emendierte. Er benutzte dazu den Codex Parisiensis 1659 *(p)* saec. XII—XIII.[3]) Die ed. princ. enthält von den unechten Werken ausser unserer Schrift nur noch de duobus montibus. Die der editio Romana zunächst folgenden, die editio Veneta a. 1471 und a. 1483 enthalten die nämlichen Schriften, also auch unseren Traktat. In der editio Memmingensis ums Jahr 1477 steht de sing. cler. hinter quod idola dii non sint und vor de duobus montibus. Die editio Daventriensis um 1477 enthält die cyprianischen Schriften in derselben Ordnung wie die ed. Romana. Eigentümlich ist es dieser Ausgabe, dass sie dieselben mit veränderten Überschriften oder mit den Inhalt kurz charakterisierenden Aufschriften versieht. Unsere Abhandlung trägt den Titel: quam perniciosum sit viris et maxime clericis conversatio feminarum. Ebenso bietet sie auch die editio Remboltiana, aber in anderer Reihenfolge zwischen ad Fortunatum und ad Quirinum.

[1]) Vgl. Bardenhever, Patrologie II. Aufl., Freiburg 1901, S. 194, u. Hier. vir. ill. 68. — [2]) K. Götz, Geschichte der cyprianischen Literatur. Basel 1891, S. 21 und 35—43. — [3]) s. Hartel, app. p. LXX sqq.

Endlich hat sie noch die editio Erasmiana unter den Cyprian fälschlich zugeschriebenen Schriften und zwar zwischen der expositio in symbolum apostolorum und de cardinalibus operibus Christi. Die noch späteren Ausgaben kann ich hier übergehen. Näheres über dieselben findet sich ebenfalls im Anhange von Hartels Ausgabe. Sie ist die neueste und auch beste aller bisherigen und bietet, abgesehen von einigen Kleinigkeiten, einen sorgfältig recensierten und kritisch gesichteten Text. Den folgenden Untersuchungen wird daher immer nur diese Ausgabe zu Grunde gelegt werden.

§ 2. Sprache und Stil der Schrift.

Hier treffen wir bereits anerkannte Autoritäten an der Arbeit. Erasmus, der Humanistenkönig, Bellarmin und Pamelius hatten auf Grund der Verschiedenheiten in Stil und Sprache die Autorschaft unserer Abhandlung dem Cyprian abgesprochen. Die nämliche Ansicht vertreten Dupin[1]) und Lumper.[2]) Und in der Tat sind, obwohl Ähnlichkeiten mit Cyprian vielfach vorhanden sind, doch die Verschiedenheiten zu stark und überwiegend, als dass man noch einen Versuch wagen könnte, de sing. cler. als Cyprianisch zu behaupten. Dadurch bleibt aber das stilistische Können ihres Verfassers unberührt. Harnack[3]) erklärt ihn für einen geschulten Stilisten und gelernten Rhetor, wie ein jedes Kapitel seiner Schrift beweise. Besonders hebt er hervor seine Vorliebe für antithetische Zusammenstellungen, die häufige rhetorische Wiederholung desselben Wortes, namentlich im Imperativ, überhaupt die rhetorischen Häufungen des Ausdrucks. Ferner konstatiert er, dass dem Verf. sehr geläufig ist die asyndetische Nebeneinanderstellung mehrerer Worte und Sätze, sowie die parallele Anordnung gleichgebauter Sätze mit demselben Anfangsworte. Harnack führt für diese seine Beobachtungen zahlreiche Belegstellen an, die sich im einzelnen leicht noch vermehren liessen. Indessen mag es an dem Gebotenen genug sein. Der Stil selbst erscheint bisweilen etwas zu geschraubt und schwülstig, doch mag dies dem Geschmacke der Zeit entsprochen haben.[4]) Im ganzen aber ist die Abhandlung in einem warmen Tone geschrieben, bisweilen, an Stellen, die sein besonderes

[1]) Dupin, Nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques, Autrecht 1731, I, p. 172. — [2]) Lumper, Historia theologico-critica, Augustae Vindelicorum 1795, tom. XI, p. 367 sq. — [3]) Harnack, a. a. O. S. 37. — [4]) Vgl. Harnack, a. a. O. S. 57.

Interesse wachrufen oder bei Einwürfen der Gegner, wird der Autor heftig und leidenschaftlich und ist dann in der Wahl seiner Ausdrücke nicht immer sehr massvoll. Häufig flicht er in die Darstellung Bilder ein, und die überaus zahlreiche Anwendung der rhetorischen Frageform, sowie die Art seiner Beweisführung geben ein weiteres Zeugnis für seine rhetorische Schulung ab. Jedoch im einzelnen auf den Sprachcharakter einzugehen, überschreitet die fachmännische Ausbildung eines Historikers und Theologen. Ich lasse dafür lieber die Philologen zu Worte kommen. Mir fiel aus der einschlägigen Literatur zuerst K. Sittls Buch[1]) in die Hände. Derselbe benützt zum Nachweise, dass es ein »afrikanisches Latein« gäbe, u. a. hauptsächlich die Schriften Cyprians und auch von den unechten neben de aleatoribus und de montibus Sina et Sion unsere Schrift de sing. cler. Er erklärt demnach den Verf. derselben als Afrikaner. Für die Kritik der Beweise, welche Sittl für die Existenz eines afrikanischen Lateins beibringt, müssen wir aber zwei Gruppen der Argumente unterscheiden. Er führt nämlich zunächst Merkmale an, die der lateinischen Sprache an sich fremd sind, nämlich punische Eigentümlichkeiten und Graecismen. Im zweiten Hauptteile bringt er sodann die lateinischen Elemente, wodurch sich das afrikanische Latein von dem anderer Provinzen unterscheiden soll. Im ersten Teile sehen wir unsere Schrift dreimal citiert. Zunächst soll die Verbindung eines synonymen Adjektivs und Substantivs ein punisches Merkmal sein, vgl. de sing. cler. 213 versipellem fallaciam. Ein zweites findet er in der Umschreibung des Ablativus comparationis durch die Präposition a, s. de sing. cler. 198, 25 plus ab illis omnibus laboravi (I Cor. 15, 10). Endlich soll drittens die Anwendung der Partikel ut quid ein Graecismus sein. Ut quid in der Bedeutung quam ob rem findet sich in unserer Schrift an zwei Stellen: S. 179, 25 ut quid sibi adhibuit mulierem, qui ducere contempsit uxorem? und S. 180, 24 in dem Citat aus I Cor. 10, 29 ut quid libertas mea iudicatur ab infideli conscientia? si ego gratiae participo, ut quid blasphemor pro eo quod gratias ago? Zu diesem letzten Punkte möchte ich gleich bemerken, dass unser Verf. sich bei Anwendung dieser Partikel in durchaus gut lateinischer Gesellschaft befindet, denn ich sehe in Forcellinis Lexikon bei ut quid angegeben Cic. 7. Att. 7. ad finem: depugna, inquis, potius quam servias. Ut quid? si victus

[1]) K. Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lat. Sprache, Erlangen 1882, S. 77 ff.

eris, proscribare, si viceris, tamen servias. Den Beweisen Sittls für die Existenz eines afrikanischen Lateins stelle ich das Urteil Eduard Nordens aus seinem ausgezeichneten Werke über die antike Kunstprosa[1]) (II, 588) gegenüber: „Das »afrikanische Latein« ist unter den argen Phantomen, die in der Stil- und Literaturgeschichte ihr Wesen treiben, eines der ärgsten, und es ist, denke ich, an der Zeit, es endlich wieder in das Dunkel zu bannen, dem es entstiegen ist. Dieses »afrikanische Latein« hat sich nachgerade zu dem grossen Rührkessel herausgebildet, in den viele alles das hineinwerfen, was sie anderswo nicht unterbringen können oder wollen, denn bei dem Mangel jedes festen Prinzips ist hier der Unkenntnis und der Willkür Tür und Tor geöffnet." Weiterhin finde ich dort im stilgeschichtlichen Zusammenhange nachstehendes über den neuen Stil im Gegensatz zum alten (S. 587). „In allen Provinzen des Reichs entartete die Prosa in gleicher Weise; die Formen der Entartung leiten sich her aus den seit Jahrhunderten bewusst und unbewusst tradierten Effektmitteln der rhetorischen Kunstprosa. — — — Das — wenigstens nach modernem Gefühle — Manirierte und Bizarre, das der rhetorischen Kunstprosa von Anfang an eigen gewesen war und das nur durch den Geschmack und die Gestaltungskraft der grössten Stilvirtuosen ein erträgliches Aussehen erhalten hatte, tritt in der spätlateinischen Literatur immer mehr in den Vordergrund und verdrängt schliesslich völlig das Normale, entsprechend dem »Glaubenssatz« aller stilistischen Barbarei, dass man sich tätowieren lassen müsse, um schön zu sein." Allerdings gibt Norden zu, dass es ein afrikanisches Latein gibt, wenn man es von lautlichen und formalen Dingen versteht.[2]) Doch müssen wir, um nicht falsche Anschauungen entstehen zu lassen, noch eine Stelle über diesen Punkt bei ihm nachlesen. Er schreibt nämlich weiterhin: „Die Möglichkeit ferner, auf syntaktischem Gebiete und im Wortgebrauche Eigenarten des in Afrika gesprochenen Lateins festzustellen, will ich, obwohl alte Zeugnisse zu fehlen scheinen, nicht leugnen: was aber heut darüber vorgetragen wird, ... erscheint mir vorläufig mehr oder weniger problematisch." Da nun Sittl in seinem zweiten Hauptteil nie unsere Schrift citiert und ich auch von den dort aus anderen Schriften angeführten Beispielen keines in de sing. cler. wiederfinde, so habe ich noch

[1]) Ed. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jhrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2. B., Leipzig 1898. — [2]) Ed. Norden, a. a. O. S. 588.

weniger Veranlassung, auf diesen zweiten Hauptteil mit den darin enthaltenen Beweisen einzugehen. Soviel steht indessen doch nun wohl fest, dass unser Autor kein Afrikaner zu sein braucht, wenn man seine Sprache und seinen Stil berücksichtigt. Ich bin absichtlich auf diese Frage etwas mehr eingegangen, weil Morin und Harnack Macrobius, einen Afrikaner, als den Verf. unseres Traktates nennen. Harnack beruft sich natürlich nicht mehr auf ein „afrikanisches Latein“, aber er stellt bezüglich der Sprache desselben eine andere Behauptung auf, die ich nunmehr auch etwas kritisch beleuchten möchte.

Wenn er nämlich behauptet, dass Stil, Rhetorik und Vokabular unserer Schrift es sehr unwahrscheinlich machen, dass sie vor der Mitte des 4. Jahrh. geschrieben sei,[1]) so schliesst dies immer noch nicht die Möglichkeit aus, dass sie auch ein Jahrhundert früher entstanden sein kann. Doch wollen wir zunächst seine Beweise einzeln prüfen! Harnack erklärt zunächst,[2]) Wortgebrauch und Syntax zeigten manche Eigentümlichkeiten auf, manches auch, was an Tertullian oder an die vulgäre Latinität erinnere; die meisten Parallelen fänden sich aber in den Urkunden des Codex Theodosianus. Bezüglich des ersten Punktes habe ich nichts zu bemerken. Es gibt in de sing. cler. manche ungewöhnliche Satzkonstruktionen, und auch viele ungewöhnliche Wörter, namentlich ἅπαξ εἰρημένα z. B. vanificare (c. 16), convivationes (c. 26), perperire (c. 43), causalis (c. 6). Indessen dieser Umstand beweist nichts, zumal sich auch in anderen pseudo-cyprianischen Schriften, speziell aus dem 3. Jahrh. viele ἅπαξ εἰρημένα finden, z. B. de bono pudicitiae[3]) de spectaculis.[4]) Dass unsere Schrift ferner hinsichtlich des Sprachcharakters Anklänge an Tertullian zeigt, möchte ich besonders hervorheben, da uns dieser Umstand in nicht gerade allzu grosse zeitliche Entfernung von ihm verweist. Wenn endlich Harnack die meisten Parallelen zum Codex Theodosianus in unserem Traktate auffinden will, so bedarf diese Behauptung, wenigstens insoweit sie durch Beispiele belegt wird, einer Berichtigung. Er führt nämlich nur drei Ausdrücke an, die nach seiner Ansicht sich nur oder wenigstens zuerst im Cod. Theod. finden: moderamen, coartare und absentare. Dazu ist folgendes zu bemerken: moderamen (sing. 45)

[1]) Harnack, a. a. O. S. 39. — [2]) Harnack, a. a. O. S. 38 f. — [3]) Vgl. Matzinger, Des hl. Thasc. Caec. Cyprianus' Traktat de bono pud., Nürnberg 1892, S. 21. — [4]) s. Wölfflin, Cyprianus de spect., Archiv für lat. Lexikographie, VIII. Jahrg., Leipzig 1893, S. 8.

im Sinne von Mässigungsmittel wird häufig von Ovid gebraucht, wie man sich bei Forcellini überzeugen kann. Im Codex Theodosianus wird das Wort, ebenfalls nach Forcellini, nur im Sinne von moderatio oder temperamentum gebraucht, also abstrakt. Coartare = zwingen (sing. 42) findet sich ausser im Cod. Theod. schon früher im 3. Jahrh. in den Digesten des Paulus. Absentare lässt sich allerdings zuerst nur aus dem Cod. Theod. belegen. Zu beachten ist jedoch, dass das Wort in de sing. cler. intransitiv gebraucht wird, wie auch bei Alcim. ep. 63, während nur der Cod. Theod. es transitiv anwendet. Man wird also auf diese Beobachtung hin kaum auf eine Priorität oder Gleichzeitigkeit des Cod. Theod. mit unserer Schrift schliessen können, da es nicht ausgeschlossen erscheint, dass solche auch später äusserst selten gebrauchte Wörter nicht schon früher in Anwendung und vielleicht gerade in der Juristensprache als termini technici geprägt worden waren. — Harnack führt sodann eine grössere Anzahl von seltenen Vokabeln an, aus denen hervorgehen soll, dass de sing. cler. ins 4. Jahrh. gehöre. Ich sehe ab von den 5 oder 6 Ausdrücken, die er selbst aus Tertullian, Arnobius oder Lactanz belegt und somit auch schon im Gebrauch des 3. Jahrh. beweist. Nur die übrigen will ich mit Hilfe von Forcellini einer Nachprüfung unterziehen.

Castificare, sing. c. 40, s. Vulg. Interp. Ital. zu 1 Joh. 3, 3 und Tertull. pudic. 19.

Tabefacio sing. c. 1, s. Vulg. Interp. Ital. in Psalm 147, 18.

Evacuatio, sing. c. 39, s. Tertull. 4 adv. Marc. 24.

Juvamen, sing. c. 42, s. Aem. Macer c. de Bethonica.

Egestosus, sing. c. 26, sonst auch egestuosus vergleiche man mit monstruosus, Pseudocypr. de spect. S. 7, und ignominiosus, Pseudocypr. de spect. S. 8, und portentuosus, Pseudocypr. de pud. 16.

Frequentativus, sing. c. 45, s. Gell. 9, 6.

Fluxura, sing. c. 29 und 30, s. Colum. 3, 2.

Fluxus, sing. cc. 29, 30, adiect. sehr häufig bei Tacitus, auch übertragen bei Sall., Cic., Martial und Plaut.

Fluxus, us subst. sing. c. 8, übertragen bei Seneca ep. 52 und Tertull. pall. 4.

Inaccusabilis, sing. c. 44, s. Interp. Irenaei, Gloss. Philox.

Repugnator, sing. c. 11, s. Acta S. Justin. phil. M. n. 1. Ambros. de parad. 8.

Fideiiussor, sing. c. 11, Donat. ad. Ter. Eun. 1, 2; Ulpian, Pompon. Paul. Digesten.

Contradictorius, sing. c. 36, s. Cod. Theod., Cassiod., Boeth. de Syllog. categor.

Constitutionarius, sing. c. 36 findet sich in den Fragm. cod. Theod. von den Beamten gebraucht, die die kaiserlichen Verordnungen zu publizieren haben; in unserer Schrift bezeichnet es den Gesetzgeber selbst im ironischen Sinne.

Prolator, sing. c. 36, juristischer term. techn., findet sich im prägnanten Sinne = qui promulgat, legum lator in unserer Schrift, im weiteren Sinne s. Interp. Irenaei 1, Heres. 2.

Implanator, sing. c. 3, gebildet von dem Verb. implanare, das sich im eigentlichen Sinne in den Not. Tir. p. 79 und Gloss. Philox. vorfindet, ebenso Vulg. Interp. Harnack lässt es unentschieden, ob unser Verf. oder ein Vorgänger von diesem Verb das Substantiv gebildet habe.[1])

Causalis, sing. c. 6, ἅπαξ εἰρημένον; ebenso inordinalis, sing. c. 6, ἅπ. εἰρ., dagegen inordinaliter, s. Cael. Aurel. 3.

Parilitas, sing. cc. 38 und 41, s. Gell.

Contubernalitas, sing. c. 34, ἅπ. εἰρ., dagegen contubernalis schon bei Cic.

Coniugalitas, sing. cc. 14 und 32, gebildet von coniugalis, das sich schon bei Tacitus findet.

Coaequatio, sing. c. 22, ἅπ. εἰρ.

Deceptorius, sing. c. 44, s. Augustin ep. 155.

Probrositas, sing. c. 41, s. Salvian., Caesar Arelat.

Exercitamentum, sing. c. 16, s. Apul. florid.

Endlich führt Harnack noch an den Gebrauch von christianitas (sing. 7) und verweist dabei auf die Donatisten, Augustin und Philostorgius. Wo sich das Wort bei den Donatisten findet, hat er nicht angegeben; ich glaubte daher keine Pflicht zu haben, weiter nachzuforschen. Bei Augustin kommt es meines Wissens nur einmal vor und zwar im 12. Bd. der Maurinerausgabe S. 350a[2]) (contra litteras Petiliani lib. III). Zahn spricht in seiner Abhandlung über das Wort paganus[3]) die Vermutung aus, dass unser Autor eben wegen des Gebrauches von christianitas auch das Wort paganitas gekannt habe. Dies braucht jedoch nicht der Fall zu sein, überhaupt erscheint die Anwendung bezw. Bildung von christianitas aus christiani als nichts Ungewöhnliches, wenn man

[1]) Harnack, a. a. O. S. 11, Anm. 2. — [2]) Vgl. Index generalis in opera Augustini, t. XVIII, Maurinerausgabe 1797. — [3]) Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1899, S. 28 ff.

sich vorhält, dass unser Verf. dieses Wort dem bereits vorliegenden gentilitas nachgebildet haben kann. Wenn man sieht, dass er im Gegensatze zu den Christen, die er christiani oder fideles nennt, die Heiden nur als gentes oder infideles bezeichnet, so wird diese Vermutung nicht als ganz unbegründet erscheinen. Gentilitas = communio gentilium findet sich aber schon bei Cic. 1 Orat. 38 und Plin. paneg. 37. Von den Kirchenschriftstellern gebraucht es schon Lactanz im Gegensatz zur christlichen Religion. Ferner vergleiche man dazu Vulg. Interp. in Judith 14,6 relicto gentilitatis ritu credidit Deo. Somit dürfen wir bes. auf das Zeugnis des Lactanz hin den Gebrauch von christianitas auch gegen das Ende des 3. Jahrh. nicht als unbekannt ansehen. — Fassen wir demnach alle Beobachtungen über den Sprachcharakter unserer Schrift zusammen, so wird man sagen dürfen, dass derselbe der Verlegung von de sing. cler. in das 3. Jahrh. kein Hindernis in den Weg legt. Denn wenn Harnack aus dem Vorkommen einiger weniger Wörter, die sich, abgesehen von de sing. cler., zuerst nur mit Zeugnissen aus dem 4. Jahrh. belegen lassen, den Schluss zieht, dass der Traktat auch in dieser Zeit entstanden sei, so könnte man ebenso gut auch auf das 5. oder 6. Jahrh. schliessen, denn es finden sich auch einzelne Wörter, die sich sonst erst aus dieser Zeit belegen lassen, z. B. probrositates, deceptorius. Das Endurteil über die Latinität unserer Schrift muss natürlich den Fachgelehrten überlassen bleiben.

§ 3. Die Bibelcitate des Traktates.

Für die Bestimmung des Verfassers oder doch der Abfassungszeit einer altchristlichen Schrift können die Bibelcitate ein wertvolles Hilfsmittel abgeben. Darum erscheint es mir methodisch richtig zu sein, sie an dieser Stelle zu prüfen, während das Harnack nur nachträglich in einer Beilage zu seiner Abhandlung tut, so dass den Ergebnissen seiner Vergleichung ein Einfluss auf die Beweisführung innerhalb der Abhandlung anscheinend nicht mehr verstattet war. Er stellt zunächst eine kurze Betrachtung an über den Umfang des Kanons der hl. Schrift, wie er den Citaten in de sing. cler. vorliegt, und kommt hauptsächlich auf Grund des Umstandes, dass eine Stelle aus II. Petri citiert wird, zu dem Schluss, dass unser Traktat unbedingt dem 3. Viertel des 4. Jahrh. angehören müsse.[1]) Wenn er das Schweigen unseres Verf.s über

[1]) Harnack a. a. O. S. 60 f.

die Apokalypse auffällig findet, aber doch zugibt, dass derselbe nicht genötigt war aus ihr zu citieren, so verlangt es die Billigkeit, dass man dem Autor die gleiche Wahlfreiheit auch bezüglich der übrigen Schriften zugestehe, die wir aus dem Neuen Testamente noch vermissen, also vor allem des Judas-, Jacobus- und Hebräer-Briefes, die nach Harnack in unserem Traktate noch fehlen. Der Frage nach dem Verhältnis des II. Petrusbriefes zum römischen Kanon des 3. Jahrh. will ich hier noch nicht näher treten, da ich sie bei der Bestimmung der Abfassungszeit ausführlich erörtern werde. Nur soviel möchte ich jetzt schon erklären, dass ich die diesbezüglichen Ausführungen Harnacks nicht als über zeugend ansehe.

Des weiteren weist Harnack die Behauptung Fells, unsere Schrift setze die Vulgata voraus, als unmöglich zurück, doch solle natürlich unser Text, weil aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. stammend, dem Vulgatatext nahe kommen.[1]) Ich will auch diese These untersuchen, erlaube mir aber neben den Stellen aus der Vulgata, die allein von Harnack geprüft werden, noch die entsprechenden aus der Itala des Sabatier (Versio antiqua)[2]) und aus dem Ambrosiaster und den Quaestiones Veteris et Novi Testamenti anzuführen.[3]) Ich beginne, wie Harnack, mit den Citaten aus den Evangelien:

1. *Matth. 5, 16; sing. c. 7.*

Sic luceat lumen vestrum coram hominibus, ut videntes opera vestra bona magnificent patrem vestrum qui in caelis est.

Ambrstr: . . . lumen vestrum . . . ut videant . . . . . et magnificent. — Quaest: . . . ut videntes . . . magnificent. — Versio antiqua (V. a.): . . . lux vestra . . . . . ut videant . . . et glorificent. — Darin stimmt wörtlich überein die Vulgata. — Cyprian testim. III, 26 hat . . . . ut videant bona opera vestra . . . et clarificent.

Bemerkungen: Harnack hat als Lesart der Vulg. vestra bona opera. Ich citiere nach der ed. Tauchnitz, Leipzig 1898. — Die

[1]) Harnack a. a. O. S. 62. — [2]) P. Sabatier, In Bibliorum sacrorum latinae versionis antiquae seu vetus italica; 3 tom., Rheims 1749—51. — [3]) Harnack vermeidet eine Collation mit dem Ambrosiaster und den Quaestionen, weil wir noch keine kritische Ausgabe besitzen. Ich tue es jedoch selbst auf die Gefahr hin, dass sich einzelnes durch eine kritische Ausgabe ändern sollte. Mir erscheinen die erhaltenen Resultate zu wichtig. Ich citiere die betr. Stellen in der Lesart, wie sie Sabatier in den Fussnoten zum Texte der Itala anführt.

Lesart lumen vestrum bietet das Fragm. ev. ex cod. Bobb. (k); — et clarificent opera vestra bona bieten viele Codices; magnificent E R und Vercell. (a). Cod. Paris. Lat. 11553 Sangermanensis 15 postea 86 hat lux vestra . . . ut videantur . . . magnificent.

Hieraus ergibt sich also, V. a. und Vulg. gehen zusammen. Der Ambrstr. nähert sich stark de sing. cler., identisch sind mit demselben die Quaestiones. Sing. hat, wie der sehr wichtige Codex k zeigt, eine wichtige Lesart mit Cyprian gemein. Die Abweichungen weisen auf einen altlat. vorhieronym. Text hin.

2. *In Matth. 5, 20* stimmen überein sing., V. a., Vulg., Ambrst. und Quaest. Cyprian bietet keine Parallele.

3. *Matth. 5, 37; sing. 13.*

Quod amplius est a malo est.

Quaest. haben quod extra est. — V. a. quod autem amplius est. —

Vulg. quod autem his abundantius est.

Bem. amplius bieten R a c d h. — Sing. stimmt fast genau mit V. a. überein.

4. *Matth. 18, 7; sing. 1.*

Vae huic mundo ab scandalis; verumtamen vae homini illi per quem scandalum venit.

Ambrstr. bietet nur oportet venire scandala. -- V. a: Vae autem... necesse est enim venire scandala. — Vulg. Vae mundo a scandalis. necesse est enim ut veniant scandala . . .

Bem. Corb. 1 Vae autem huic . . . ab sc; huic bieten a L Q R; illi a und viele andere Itala-Mss; auch H L Q R T. Der Lesart von sing. steht also am nächsten die V. a.

5. *Matth. 19, 11—12; sing. 10.*

Non omnes capiunt verbum istud sed quibus datum est: qui potest capere, capiat.

Wie sing. lesen auch V. a. und Vulg., ebenso a. — Cyprian testim. III, 32 hat sed illi, quibus. . . .

6. *Matth. 24, 35; sing. 2.*

Caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt.

V. a. stimmt überein mit sing; ebenso Vulg. Harnack hat die Lesart vero statt autem. Autem bieten B D E R a und Paris. lat. (G 1).

7. *Luc. 8, 1—3; sing. 25.*

Et factum est post haec et ipse iter faciebat per civitates et castella evangelizans regnum Dei et duodecim cum illo 2) et

mulieres quae erant curatae ab spiritibus immundis et infirmitatibus, Maria quae vocatur Magdalene, de qua daemonia septem exierant et Johanna uxor Ozi (C et reliq. Codd; v Chuzae) procuratoris Herodis et Susanna et aliae multae quae et ministrabant illi (C, ei v) de facultatibus suis.

V. a. liest in sequenti ut ipse circumiret . . . praedicans et annuntians . . . . et illi XII discipuli cum eo et mulieres quaedam quae fuerant . . . ex qua daemonia exierant XII . . . . . et Johanna Chuzae . . . . . ministrabant eis. — Vulg: . . . deinceps . . . . . et ipse . . . praedicans et evangelizans . . . et mulieres aliquae . . . spiritibus malignis . . . . uxor Chusae . . quae ministrabant ei.

Bem. Harnack liest in Vulg. civitatem et castellum. Unseren Text haben beeinflusst b c e f ff2 l q a u r und einige Vulg.-Mss; a liest civitates et vicos; aliquae om. b. ff2, l, q; quaedam a; immundis haben E a b c d f a u r; et ministrabant a und die meisten Itala-Mss; illi a l q; eis die Vulg. bei Harnack. — Der Text in sing. stellt sich also dar als gemischt zwischen V. a. und Vulg., bezeugt von den besten und zahlreichsten Handschriften.

8. *Luc. 13, 2—5; sing. 5.*

Putatis quod hi Galilaei prae omnibus Galilaeis fuerunt peccatores, qui talia passi sunt; non, dico vobis, nisi paenitentiam habueritis, similiter perietis sicut illi supra quos cecidit turris in Siloa et occidit eos; putatis quoniam et ipsi debitores fuerunt prae omnibus hominibus habitantibus in Hierusalem? non, dico vobis, si non paenitueritis similiter perietis.

V. a.: . . . . . omnes similiter peribitis sicut illi decem et octo . . . in Siloam . . . . . quod et ipsi . . . . praeter omnes homines habitantes in Jerusalem? . . . . similiter peribitis omnes. — Vulg: . . . peccatores fuerint quia . . . sed nisi . . . . omnes similiter peribitis sicut illi decem et octo . . . in Siloe . . . . quia et ipsi . . . . fuerint praeter omnes homines habitantes in Jerusalem? . . . . sed si paenitentiam non egeritis omnes similiter peribitis.

Bem.: fuerint pecc. haben W a d e ff2 i l q; nisi a b c d e ff2 i l q. — Die Lesart perietis bietet m. W. ausser sing. nur noch der Auctor libri ad Novatianum; prae E a d f; paenitueritis c d ff2 (i); paenitentiam egeritis ausser Vulg. auch Auct. lib. ad Nov. Dieser Text zeigt grössere Übereinstimmungen mit V. a. als Ähnlichkeiten zur Vulg. Er ist auch von grösster Wichtigkeit für die Bestimmung des Alters. Die ganz ungewöhnliche Lesart perietis

vom Auct. lib. ad Nov. bezeugt, ist dadurch für das 3. Jahrh. verbürgt.

9. *Luc. 14, 26; sing. 32.*

Si quis venit ad me et non odit patrem suum aut matrem aut uxorem et filios et fratres et sorores et animam suam non potest esse meus discipulus.

V. a.: ... et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam non potest meus discipulus esse. —

Vulg.: ... et matrem rel. ut V. a. ..... meus esse discipulus. —

Bem.: V. a. und Vulg. stimmen mit einander mehr überein als sing. mit beiden zusammen oder mit der einen oder der anderen einzeln. Bezüglich der Stellung von meus und discipulus schwanken die Handschriften.

10. *Luc. 16, 8; sing. 33.*

Prudentiores sunt filii saeculi huius filiis lucis.

V. a.: Dixit autem ad discipulos suos: Filii huius saeculi prudentiores sunt quam filii lucis in hac generatione. — Vulg.: quia filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. — Cypr. ep. 73, 19: Filii saeculi huius prudentiores sunt filiis lucis.

Bem.: Die Umstellung in sing. ist sicher nicht durch den Zusammenhang bestimmt, wie Harnack meint,[1]) auch nicht zufällig. Wäre dies der Fall, dann stimmte Cyprian genau überein. Sing. ist offenbar wie V. a. und Cypr. ohne quia direkt citiert. V. a. und Vulg. stimmen ziemlich überein, bes. bezüglich des Zusatzes; sing. nähert sich mehr Cyprian.

11. *Luc. 16, 17.* Sing. stimmt sowohl mit V. a. als auch mit Vulg. überein.

Cod. a bietet hier die Lesarten transire für praeterire und excedere statt cadere.

12. *Luc. 20, 35—36; sing. 40.*

Qui digni habentur saeculi illius et resurrectionis a mortuis neque nubent neque nubentur neque enim morientur, nam sunt similes angelis Dei, quia resurrectionis filii sunt.

V. a. At hi qui ...... in resurrectione mortuorum neque nubunt neque ducunt uxores neque enim moriuntur ..... — Vulg.: Illi vero qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione ex mortuis neque nubent neque ducent uxores neque enim ultra

---

[1]) Harnack a. a. O. S. 64.

mori poterunt. aequales enim angelis sunt et filii sunt Dei cum sint filii resurrectionis. — Cypr. testim. III 32 . . . . qui autem habuerint dignationem . . . . . non nubunt neque nubuntur: neque enim incipient mori; aequales enim . . . . . cum sint filii resurrectionis. — Bem. Harnack hat für Vulg. neque nubunt neque ducunt uxores. Sing. zeigt mehr Beziehungen zur V. a. als zur Vulg.; immerhin sind die Verschiedenheiten noch erhebliche.

13. *Joh. 4, 27; sing. 26.*

Inter haec venerunt discipuli eius et mirabantur quod cum muliere loqueretur, nemo tamen dixit illi quid quaeris aut loqueris cum ea? — V. a.: et continuo . . . quia . . loquebatur . . . dixit quid quaeris aut quid loqueris . . . — Vulg. stimmt genau mit V. a. überein. — Bem.: Inter haec nur sing.; interim a, in hoc d; eo quod l o; loqueretur R a b l r; illi a d; ei E Q R (b) ff2, r: alle bekannten Zeugen bieten quid loqueris und nur R om. quid loqueris.

14. *Joh. 4, 34; sing. 25.*

Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui me misit.

V. a. . . . . . qui misit me ut perficiam opus eius; — ebenso auch Vulg. — Cypr. testim. III, 60 stimmt mit sing. überein bis auf den Zusatz, den er bietet. — Bem.: Die Lesart me misit haben a b d e f ff2 m q und einige Vulg.-Mss.

15. *Joh. 14, 28; sing. 21.*

Pater maior me est.

V. a. . . . . quia pater maior me est; — ebenso Vulg. und Cypr. testim. III, 58. — Bem.: Tertull. l. contra Prax. p. 847 liest auch pater maior me est, ohne quia.

Man kann demnach Harnack nur beistimmen, wenn er sagt, es sei hieraus evident, dass unsere Schrift die Vulgata in den Evangelien nicht benutzt hat, sondern eine vorhieronymianische Handschrift, die a i l q nahe steht. Mit seiner weiteren Behauptung, der Bibeltext sei so beschaffen, wie wir das in bezug auf eine Handschrift das 4. Jahrh. erwarten,[1]) schiesst er etwas über das Ziel hinaus. Aus unseren vorausgehenden Ausführungen ist nämlich deutlich ersichtlich, dass der Text von de sing. cler. im ganzen der Versio antiqua näher steht als der Vulgata. Die zwischen beiden, sing. und V. a., noch vorhandenen Differenzen weisen vielmehr auf einen älteren lateinischen Typus zurück, was sich noch mehr aus

[1]) Harnack, a. a. O. S. 65.

einer Vergleichung unserer Bibelcitate mit den entsprechenden Cyprians zeigen wird. Harnack hat auch diesen Vergleich durchgeführt. Ich füge seinen Beispielen die Parallelen mit der Versio antiqua und dem Ambrosiaster bezw. den Quaestionen hinzu. Harnack vergleicht im ganzen 33 neutestamentliche Citate mit den entsprechenden aus Cyprian. 4 Citate aus den Evangelien habe ich bereits im vorigen Abschnitte S 204 f gelegentlich mit verglichen. Die zwei noch übrig bleibenden Joh. 4, 34 und 14, 28, können unberücksichtigt bleiben, da sie wegen ihrer Kürze bedeutungslos sind. Ich wende mich sofort zu den Stellen aus den Briefen.

7. *Röm. 3, 8; sing. 35.*

Faciamus mala ut veniant bona quorum damnatio iusta est.

V. a.: quia faciamus . . . — Vulg. wie sing. Quaest. ebenfalls wie sing. — Cyprian testim. III, 98 dum pro ut; L M B bieten condemnatio.

8. *Röm. 14, 4; sing. 36.*

Tu qui es ut de servo alieno iudices?

V. a. Tu quis es qui iudicas alienum servum; — ebenso Vulg. und Ambrstr. — Cypr. testim. III, 21. ep. 55, 18 tu quis es qui iudices alienum servum. — Qui bieten L M v; iudicas L M B v.

9. *Röm. 14, 12; sing. 12.*

Unusquisque nostrum pro se rationem reddet Deo et unusquisque suam sarcinam portabit.

V. a. Itaque . . . bis Deo ohne den Zusatz; ebenso Vulg. — Ambrstr. stimmt wörtlich mit sing. überein, auch den Zusatz bietet er. — Cypr. ep. 69, 17 . . . . dabit — ohne den Zusatz.

10. *1 Cor. 7, 7; sing. 22.*

Unusquisque proprium donum habet ex Deo, unus quidem sic alius vero sic.

V. a. sed . . proprium habet donum a Deo; alius sic, alius autem sic. — Vulg. sed . . . . ex Deo: alius quidem sic alius vero sic; ebenso Ambrstr. — Cypr. testim. III, 32 genau wie V. a. — Bem.: Sing. nähert sich hier mehr dem Ambrstr. und der Vulg.

11. *1 Cor. 7, 29; sing. 31.*

Tempus quod restat breve est: reliquum est ut et qui habent uxores sic sint quasi non habentes.

V. a.: quia tempus breviatum est . . . . . tanquam non habentes sint. — Vulg. tempus breve est. rel. ut. V. a. — Ambrst.: tempus breviatum est . . . . ita sint ac si non habentes. — Cypr.

testim. III, 11. tempus collectum est: reliquum est ergo ut et qui . . . quasi non habentes sint. — Daneben findet sich noch die Lesart super est in W L M B v. reliquum est A.

12. *1 Cor. 7, 32; sing. 6.*

Volo vos sine sollicitudine esse; qui sine uxore, est sollicitus est quomodo placeat Deo; qui autem habet uxorem cogitat quae sunt huius mundi, quomodo placeat uxori.

V. a.: quae sint domini, quomodo placeat domino qui autem cum uxore est . . . — Vulg. . . . . quae domini sunt, quomodo placeat Deo . . .; qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi . . . . et divisus est. — Ambrstr. . . . cogitat quae domini sunt qui; autem cum uxore est . . . . — Cypr. testim. III, 32, de hab. virg. 5: caelebs cogitat (ea) quae sunt domini . . . . qui autem matrimonium coniunxit (contraxit), cogitat ea quae huius mundi sunt . . . .

13. *1 Cor. 8, 2; sing. 24.*

Si quis putat se scire aliquid necdum cognovit quemadmodum eum oporteat scire.

V. a. Quodsi quis se existimat cognovisse aliquid nondum cognovit . . . . . om. eum . . . .; — Vulg. . . . autem se existimat scire aliquid nondum cognovit . . . . oporteat eum . . .; — Ambrstr. quodsi quis existimat se aliquid scire . . . oporteat eum . . .; ebenso Sedulius. — Cypr. testim. III, 21. si quis se putat . . . . . nondum scit quemadmodum oporteat eum scire.

14. *1 Cor. 8, 13; sing. 11.*

Propter quod si cibus scandalizat fratrem, iam non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem scandalizem.

V. a. . . . esca . . . meum . . . om. iam; — Vulg. quapropter si esca . . . meum . . . om. iam . . . . meum . . .; — Ambrstr. wie V. a.; — Cypr. ep. 4, 2 om. propter quod . . . om. iam . . . in saeculo [in aeternum W, in saeculum B v.].

15. *1 Cor. 9, 24–25; sing. 17.*

Nescitis quoniam qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium; sic currite ut comprehendatis. Omnis autem qui in agone contendit, ab omnibus continens est et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.

V. a. . . . unus autem . . . . se abstinet . . . illi quidem om. et . . . incorruptam. — Vulg. . . . quod ii qui . . . . . se abstinet . . . .; — Ambrstr. . . . . quia qui . . . unus tamen . . . palmam . . .; — Cypr. testim. III, 26, Fortun. 8, ep. 10,4 . . . quia

. . . unus tamen . . . palmam . . . occupetis (comprehendatis A). Omnis autem qui agonizatur in omnibus continens est C R; coronam A, palmam W L M B v.

16. *1 Cor. 10, 12; sing. 3.*

Qui se putat stare, videat ne cadat.

V. a. Itaque qui . . .; — Vulg. itaque qui se existimat . . .; — Ambrstr. propterea et qui . . . .; — Cypr. testim III, 21 et qui . . .

17. *Gal. 1, 10; sing. 8.*

Si hominibus placere vellem, Christi servus non essem?

V. a. Si adhuc . . . placerem; ebenso Vulg., Ambrstr. und Cypr. de hab. virg. 5, ep. 4, 5; 59, 8; 63, 15.

18. *Gal. 1, 8; sing. 28.*

Sed etsi nos aut angelus de caelo evangelizaverit vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.

V. a. Sed licet . . . om. quod . . .; — Vulg. sed licet . . . . evangelizet . . . .; — Ambrstr. sed etsi vos . . . .; — Cypr. ep. 27, 3; 63, 10: sed licet . . . aliter adnuntiet . . . adnuntiavimus . . . .; evangelizaverit bietet S.

19. *Gal. 5, 17; sing. 9.*

Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem: haec enim invicem adversantur sibi ut non quaecumque vultis illa faciatis.

V. a. Nam . . . spiritus autem . . . . om. sibi . . . ista . . .; — Vulg. . . . caro enim . . . spiritus autem . . . sibi invicem adversantur . . .; — Ambrstr. nam . . . spiritus vero . . . sibi invicem adversantur ut non ea quae vultis faciatis; — Cypr. testim. III, 64 . . caro enim . . . . quae vultis ipsa . . . [enim om. W L M B v; et om. W].

20. *Gal. 6, 2; sing. 10.*

Onera vestra sustinete invicem et sic implebitis legem Christi.

V. a. Alter alterius . . . portate . . . om. invicem; ebenso Vulg., nur hat sie adimplebitis statt implebitis; — Ambrstr.: invicem onera vestra portate; — Cypr. testim. III, 9, ep. 55, 18 alter alterius onera sustinete; [alter alterius A, alter alterutrum B, alterutrum W M B v, onera vestra W].

21. *Ephes. 4, 21; sing. 18.*

Nolite locum dare diabolo.

V. a. Neque detis . . .; — Vulg. wie sing.; — Ambrstr. neque locum detis . . .; — Cypr. ep. 4, 2 wie sing.

22. *Coloss. 3, 5–6; sing. 39.*

Mortificate ergo membra vestra quae sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam et avaritiam quae est idolorum servitus; propter quae venit ira Dei.

V. a. . . . . in terram, forn., immund., vitium, concup. malam et avaritiam . . . . propter quod venit ira Dei super filios diffidentiae; — Vulg. . . . forn., immund., libidinem, concup. malam et avaritiam quae est simulacrorum servitus. . . . . super filios incredulitatis; — Ambrstr. stimmt wörtlich mit sing. überein und hat auch nicht den Zusatz; — Cypr. ep. 55, 27 itaque . . . . in terra sunt exponentes forn., . . . om. libidinem . . . et concup. malam et cupiditatem om. . . . . avarit . . . quae sunt . . . ohne Zusatz.

23. *Phil. 2, 5–7; sing. 21.*

Hoc sentite de vobis quod et in Christo; qui cum in forma Dei esset constitutus non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens.

V. a. Hoc enim . . in vobis . . . Christus Jesus . . . om. esset . . . . mit dem Zusatze in similitudine hominum factus et habitu inventus est ut homo; — Vulg. hoc enim . . . om. constitutus . . . esset . . . . in similitudinem hominum factus et habitu repertus ut homo; — Ambrstr. hoc. enim . . . om. constitutus . . . esset . . . parem Deo und Zusatz wie Vulg.; — Cypr. testim. II, 13 und III, 39 qui in figura Dei constitutus rel. ut. V. a. om. ipsum; einige Mss. bieten auch semet ipsum.

24. *Phil. 2, 14—15; sing. 41.*

Omnia facite sine murmuratione et haesitatione ut sitis inreprehensibiles et simplices sicut filii Dei immaculati in medio nationis pravae et perversae inter quos lucetis sicut luminaria in mundo.

V. a. . . . murmurationibus et haesitationibus ut sitis sine crimine et sinceres filii Dei . . . . in hoc mundo; — Vulg.: omnia autem . . sine murmurationibus et haesitationibus ut sitis sine querela et simplices filii Dei sine reprehensione rel. ut sing.; — Ambrstr. . . . sine murmurationibus et haesitationibus, sonst genau wie sing.; — Cypr. testim. III, 14. omnia autem pro dilectione facite sine murmurationibus et reputationibus ut sitis sine querela et immaculati filii Dei; III, 26 lucete sicut luminaria in mundo, ebenso ep. 13, 3 [in hoc mundo P; delectatione haben L M B.].

Bem.: Sing. stimmt in diesem Texte wieder einmal fast genau mit Ambrosiaster überein.

25. *Phil. 3, 19; sing. 31.*

Gloria in turpitudine ipsorum.

V. a. Et gloria in confusione ipsorum; ebenso Vulg.; — Ambrstr. gloria in pudendis eorum; — Cypr. testim. III, 11 et gloria in confusionem eorum (confusione W B).

26. *2 Thess. 3, 6; sing. 36.*

Praecipimus vobis, fratres, in nomine domini nostri Jesu Christi ut separetis vos a fratribus ambulantibus inordinate et non secundum traditionem quam accepistis a nobis.

V. a. . . . autem . . . om. nostri . . . subtrahatis ab omni fratre inquiete ambulante . . . . acceperant a nobis; — Vulg. denuntiavimus autem . . . . subtrahatis ab omni fratre ambulante inordinate . . . . acceperunt . . .; — Ambrstr. denuntiavimus autem secerni vos ab omni fratre intemperanter . . . . accepistis . . .; — Cypr. testim. III, 68, de unit. 23 . . autem . . discedatis (recedatis) ab omnibus fratribus . . . . acceperunt.

27. *1 Tim. 6, 9; sing. 4.*

Qui volunt divites fieri incidunt in temptationem et muscipula et desideria multa et inutilia et noxia quae mergunt hominem in perditionem et in interitum.

V. a. Nam qui . . . . . et in laqueum diaboli et desideria multa inutilia et nociva . . . . . homines in interitum et perditionem; ebenso Vulg.; — Ambrstr. nam qui . . . . et laqueum et desideria . . nociva quae demergunt homines in exitium et interitum; — Cypr. testim. III, 61, de opere 10 qui autem . . . et laqueum diaboli . . . . et nocentia (om. inutilia) rel. ut sing. — [muscipula W L V B, muscipulam M v.].

28. *2 Tim. 2, 5; sing. 17.*

Sed et qui in agone certat, non coronabitur, nisi legitime certaverit.

V. a. Si autem et certet quis non coronatur . . .; — Vulg. nam et qui certat in agone non coronatur . . . .; — Ambrstr. nam et si certet quis in agone non coronatur . . . . (ed. Rom.); — Cypr. testim. III, 11, ad Fort. 8 sed et si certabit quis non coronabitur . . . . pugnaverit (certaverit M v, certavit B).

29. *2 Tim. 2, 24 – 26; sing. 24.*

Servum domini non oportet litigare, sed mitem esse ad omnes docibilem, patientem, cum omni modestia corripientem eos qui resistunt, ne forte det illis Deus paenitentiam ad cognoscendam veritatem et resipiscant de diaboli laqueis a quo captivi tenentur secundum eius voluntatem.

V. a. Servum autem . . . . om. omni . . . . . capti tenentur ab eo secundum ipsius voluntatem; — Vulg. . autem . . . mansuetum . . om. omni . . . resistunt veritati . . . quando . . . a diaboli laqueis . . . ad ipsius voluntatem; — Ambrstr. . . autem . . . om. omni . . . a diaboli laqueis a quo tenentur capti ab eo ad ipsius voluntatem; — Cypr. testim. III, 53 .. autem . . . sed mitem esse ad omnes.

30. *2 Tim. 3, 5—6*; *sing. 27.*

Et hos devita: ex his enim sunt qui repunt in domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis quae ducuntur variis desideriis.

V. a. Et hoc. . . penetrant domos . . .; — Vulg. . . . . penetrant domos . .; — Ambrstr. . . . irrepunt in domos sonst wie sing.; — Cypr. de unit. 16 . . . . ex his sunt . . . . . praedantur mulierculas . . .

31. *2 Tim. 4, 4; sing. 37.*

A veritate quidem avertent auditum, ad fabulas convertentur (autem v; auditum avertent v).

V. a. Et . . om. quidem . . . autem . .; — Vulg. et . . . auditum avertent . . . autem; — Ambrstr. et . . . auditum suum . . .; — Cypr. testim. III, 67 . . . auditum avertent.

32. *1 Petr. 2, 12; sing. 8.*

Conversatio vestra in gentibus bona sit ut in eo in quo detrahunt de vobis quasi de maleficientibus (v hat quod . . . malefactoribus) de bonis operibus vestris glorificent dominum.

V. a. Conversationem habentes inter gentiles bonam: ut dum detractant de vobis quasi de malignis bona opera vestra aspicientes magnificent dominum; ebenso Cypr. testim. III, 11 und ep. 13, 3 nur steht retractant statt detractant; — Vulg. conversationem vestram inter gentes habentes bonam ut in eo quod detrectant de vobis tanquam de malefactoribus ex bonis operibus vestris considerantes glorificent Deum in die visitationis.

Bem.: Wir haben hier 3 wesentlich verschiedene Textgestalten vor uns. Sing. ist von jeder gleich weit und nah entfernt; etwas Bestimmtes lässt sich aus ihnen nicht entnehmen.

33. *1 Joh. 4, 4; sing. 30.*

Filioli, vincite illos, quoniam maior est qui in vobis est quam in hoc mundo.

V. a. Iam vos ex Deo estis, filioli, et vicistis eum, quia maior est qui est in vobis quam qui in hoc mundo; — Vulg. vos ex Deo estis, filioli, et vicistis eum quoniam maior est qui in vobis est

quam qui in mundo; — Quaest. quia maior est qui in vobis est quam qui in hoc mundo; — Cypr. testim. III, 10 stimmt mit Quaest. überein, nur fehlt quia; ad Fort. 10 hat in isto mundo.

Harnack zieht aus seiner Vergleichung dieser Citate den Schluss, dass die Bibeltexte des Cyprian und unseres Verfassers zwar verwandt, aber doch recht verschieden sind und zwar sollen die Abweichungen dieses Textes in der Richtung auf die Vulgata liegen.[1]) Mit dieser letzten Behauptung kann ich mich nicht einverstanden erklären, vielmehr glaube ich den Nachweis geführt zu haben, dass unser Text weit weniger mit der Vulgata als vielmehr mit der Itala des Sabatier, dem sogen. Ambrosiaster und den Quaestionen verwandt ist. Meines Erachtens neigt unser Text sogar noch mehr zu den beiden zuletzt genannten hin, wie ich es auch noch an manchen anderen Beispielen zeigen könnte. Indessen muss ich befürchten allzu weitschweifig zu werden. Die angeführten Stellen werden wohl genügen, diese Erkenntnis zu vermitteln. Dabei habe ich nicht einmal eine Auswahl besonders bezeichnender Stellen getroffen, sondern bin einfach Harnack gefolgt. Die Differenzen unseres Textes mit Cyprian lassen sich durch die Annahme erklären, dass der unsrige ein italischer ist, der aber von dem afrikanischen in manchen wichtigen Lesarten bezeugt wird. Dass ferner der Text von de sing. cler. trotz der vielen Beziehungen zur Itala des Sabatier, zum Ambrosiaster und zu den Quaestionen, die seine Entstehung auf italischem Boden wahrscheinlich machen, dennoch so erhebliche Verschiedenheiten aufweist, kann wohl seinen Grund in einem zwischen diesen Schriften bestehenden Altersunterschiede haben. Die auffallende Übereinstimmung von de sing. cler. mit dem Auctor libri ad Novatianum in der ganz ungewöhnlichen Form perietis muss, wie bereits einmal hervorgehoben, als ein wichtiger Beweis für das hohe Alter unseres Textes gedeutet werden.

Diesen unseren Ausführungen scheinen auf den ersten Blick die Resultate zu widersprechen, die Harnack aus einer Collation von einigen Schriftstellen unseres Traktates mit denen römischer Autoren aus dem 3 Jahrhundert, spez. mit dem Auctor libri ad Novatianum gewinnt. Dies ist jedoch nur scheinbar der Fall, wie es sich gleich zeigen wird. Harnack vergleicht zunächst einige Citate aus den Evangelien, entnommen aus de sing. cler. und dem

[1]) Harnack, a. a. O. S. 68.

lib. ad Novatianum. Weil nämlich de sing. und Vulg. (übrigens auch V. a.; vgl. dazu die Ausführungen S. 204 ff) 10 mal zusammengehen, während Auct. lib. ad Novat. und Vulg. nur 7 mal zusammenstehen,[1]) soll de sing. cler. der Vulgata näher stehen als der lib. ad. Novat.! Eine derartige mechanische Zusammenzählung mehr oder minder bedeutender Ähnlichkeiten kann m. E. keine Beweiskraft besitzen, zumal gegenüber der Tatsache, dass de sing. cler. und lib. ad. Novat., wie ich wiederum betonen muss, in der ganz ungewöhnlichen Lesart perietis statt peribitis einander decken.

Zu den bei Harnack noch folgenden Zusammenstellungen will ich wenigstens noch einige kurze Bemerkungen machen:

Zu 3. Röm. 14, 4. Auct.[2]), V. a. und Cyprian stimmen überein. Die abweichende Lesart qui in de sing. wird noch geboten von den Cyprian-Handschriften L M v.

Zu 5. Gal. 6, 2 kommt nicht in Betracht.

Zu 6. 1 Cor. 9, 24. Cyprian kann zunächst ausser acht gelassen werden. Der Autor der Schrift de laude martyrii stimmt zum Teil mit de sing. cler. überein, weicht aber nicht unerheblich ab. Die Abhandlung Novatians de spectaculis bietet auch dieses Citat, aber in etwas freierer Fassung. Indessen finden wir in derselben ebenfalls die Ausdrücke stadium und corona [statt agon und palma in de laude mart.]. Aber auch das Wort bravium ist Novatian nicht unbekannt, wie das Citat Phil. 3, 14 in de cib. iud. zeigt: ad bravium cursu vocationis in Christo. — 1 Cor. 9, 24 lässt sich demnach in der Fassung, wie sie de sing. cler. bietet, auch für das 3. Jahrh. belegen!

Zu 4. 1 Cor. 10, 12 beweist nichts.

Zu 7. 2 Cor. 11, 13, sing. 23 und Cypr. ep. 75, 25 ist, obwohl nur 3 Worte in Betracht kommen, wichtig, denn es bezeugt die Lesart operarii dolosi in de sing. cler. ebenfalls für das 3. Jahrh.! Ambrstr. und Vulg. haben operarii subdoli.

Zu 8. Joh. 14, 28. Die Lesart in de sing. cler. wird auch von Tertullian bezeugt.

Zu 9. Gal. 5, 17. Die Lesart in de trin. ist m. W. sonst nirgends bezeugt; de sing. cler. deckt sich im wesentlichen mit Cypr., V. a. und Ambrstr.

Zu 10. Phil. 2, 6—7. Die Lesart constitutus in de sing. cler. wird durch Cyprian für das 3. Jahrh. bezeugt.

---

[1]) Harnack, a. a. O. S. 69 f. — [2]) Der Kürze aber soll Auct. hier den Auctor libri ad Novatianum bezeichnen.

Zu 11. Phil. 3, 14. Palma sowohl als auch bravium sind Sing. und Novatian geläufig. Novatian hat übrigens in de spect. palmam supernae vocationis wie sing.!

Zu 12. Joh. 4, 34. Die Lesart von de sing. cler. meus cibus ist durch Cyprian für das 3. Jahrh. bezeugt!

Ich brauche wohl nicht erst noch hinzuzufügen, dass gerade unsere Ergebnisse (der Vergleichung mit Schriftstellen von Autoren des 3. Jahrh.) für Harnacks Annahme, dass der Bibeltext unseres Traktates den römischen Bibeltexten aus der Zeit um das Jahr 250 ferner stehe als der Vulgata, dass er vielmehr dem 4. Jahrh. angehöre,[1] geradezu vernichtend wirken.

Harnack hält noch eine Vergleichung der Bibeltexte unseres Verfassers mit seinem angeblichen Zeitgenossen Lucifer für angezeigt. Folgen wir ihm noch in dieser Beweisführung.

1. Prov. 1, 24—31 = sing. 1 = Lucif. p. 110. „Die Übereinstimmung soll — abgesehen von einer kleinen Verwirrung bei Lucifer — ausserordentlich gross sein. In dem langen Abschnitte finden sich nur 14 und zwar unbedeutende Varianten.“ — Es genügt festzustellen, dass Lucifer wörtlich mit der Itala des Sabatier, V. a., übereinstimmt ohne eine einzige Variante, was gerade bei diesem langen Abschnitte sehr wichtig erscheint.

2. Prov. 26, 4—5 = sing. 20 = Lucif. p. 284. Lucifer stimmt mit seiner abweichenden Lesart wörtlich mit V. a. überein bis auf die Umstellung fias illi bei Lucifer, illi fias in V. a.

3. Matth. 18, 7 = sing. 11 = Lucif. p. 179. Lucifer ist ebenfalls wörtlich identisch mit V. a.

4. 2 Cor. 11, 13 = sing. 23 = Lucif. p. 279, wörtlich identisch auch mit V. a.

5. Gal. 1, 8 = sing. 28 = Lucif. p. 279. Lucifer wörtlich identisch mit V. a.

6. Ephes. 5, 8—10 = sing. 41 = Lucif. p. 31 wörtlich identisch mit V. a. bis auf den Schluss. Lucifer hat quid sit acceptum Deo, V. a. quid sit quod placeat Deo.

7. Phil. 2, 6—7 = sing. 21 = Lucif. p. 311. Lucifer stimmt hier mehr mit Vulg. überein als mit de sing. cler. oder V. a., die zusammen gehen.

8. Phil. 3, 19 = sing. 31 = Lucif. p. 199. Lucifer stimmt wieder wörtlich mit V. a. überein.

[1]) Harnack, a. a. O. S. 71.

9. 2 Thess. 3, 6 = sing. 36 = Lucif. p. 18. Lucifer stimmt wörtlich mit V. a. überein. Beide nähern sich indessen mehr der Vulg. als de sing. cler.

10. 1 Tim. 1, 8 = sing. 23 = Lucif. p. 170. Lucifer stimmt mit V. a. überein bis auf ea statt eam bei V. a. De sing. cler. hat eam und lässt auch autem aus. Also Lucifer nicht identisch mit de sing. cler.!

11. 2 Tim. 3, 5 = sing. 27 = Lucif. p. 305 identisch, aber nur 3 Worte! Et hos devita.

12. 2 Tim. 4, 4 = sing. 37 = Lucif. p. 306. Et om. sing.; Lucifer hat et, ferner auditum avertent wie V. a. De sing. cler. avertent auditum und om. autem.

13. Tit. 2, 7—8 = sing. 8 = Lucif. p. 197. De sing. cler. hat: te ipsum bonorum factorum praebens exemplum in doctrina, in integritate, in gravitate, in verbo sano atque inreprehensibili ut adversarius revereatur nihil habens de nobis dicere mali. — Lucifer: per omnia te ipsum formam praebens bonorum operum: in doctrina, in integritate, in gravitate, in sermone sanum, inreprehensibilem . . . . . . quod dicere malum de nobis. — V. a.: in omnibus te ipsum praebens formam bonorum operum in doctrinam, in integritatem, gravitatem, sermonem sanum inreprehensibilem: . . . . . . quod dicere de nobis malum.

Lucifer steht hier der V. a. ziemlich nahe, de sing. cler. weicht von beiden stark ab.

Aus diesen Vergleichungen ergiebt sich demnach das interessante Resultat, dass Lucifer fast durchweg, besonders gerade in längeren Citaten wörtlich mit der Itala des Sabatier übereinstimmt. Harnack irrt, wenn er meint, Lucifer stehe von allen verglichenen Texten dem unsrigen am nächsten.[1] Es ist auffällig zu beobachten, dass, wenn de sing. cler. sich der Versio antiqua nähert, gerade dann Lucifer von ihr abweicht und sich mehr der Vulgata nähert. Mit grösserem Rechte kann man wohl behaupten, Lucifer stehe der Vulgata näher als de sing. cler. Überhaupt hat mich dieser Vergleich noch mehr in meiner Ansicht bestärkt, dass wir in unserer Schrift einen erheblich älteren Text, als Harnack es annimmt, vor uns haben.

Noch einen Punkt möchte ich in diesem Zusammenhange kurz erledigen, nämlich die Frage, ob unser Verf. sich bei seinen Citaten

[1]) Harnack, a. a. O. S. 72.

genau an ein Textexemplar hält, ein Umstand, der nicht nur für unsere speziellen Untersuchungen über die Ursprungsverhältnisse des Traktates, sondern auch für die allgemeinere, prinzipielle Frage, inwieweit man etwa unsere Bibelcitate für textkritische Zwecke verwenden darf, von Wichtigkeit ist. Harnack[1]) hat in der Beilage zu seiner Abhandlung 4 Stellen angemerkt, die nur dem Sinne nach citiert sind, bezw. nur Anspielungen auf Bibelstellen enthalten. Eine direkte Doppelstelle findet sich nur in dem Citate aus Sap. 9, 15. Auf Seite 188, 21 lautet der betr. Vers: deprimit terrena cogitatio sensum multa cogitantem, dagegen auf Seite 190, 23 im Zusammenhange: et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Für die 2. Stelle bietet Cod. C. auch die Lesart cogitatio statt inhabitatio, welch letzterer Lesart aber Harnack mit ρ_1 ρ_2 ρ_4 den Vorzug gibt. Wir hätten demnach hier eine tatsächliche Variante, welche die Zuverlässigkeit unseres Autors im wörtlichen Citieren sehr in Frage stellen würde. Bestätigt wird diese Vermutung durch die Beobachtung, dass häufig Konjunktionen oder auch sonstige Wörter ausgelassen werden, die sonst von allen bekannten Zeugen geboten werden. Daher ist beim Gebrauche unserer Schriftcitate zu textkritischen Untersuchungen zur Vorsicht zu mahnen, und ich kann die Hoffnungen von Achelis nicht teilen, der von der Festlegung des Bibeltextes das Endurteil über den Verfasser und seine Lebensumstände erwartet.[2])

§ 4. Adressaten und Anlass des Traktates.

Unser „Lehrbrief" ist an Kleriker gerichtet. Da keine besonderen Rangunterschiede unter ihnen gemacht werden, muss der Begriff im weitesten Sinne gefasst werden, also Majoristen wie Minoristen sind unter den angeredeten Klerikern zu suchen. Achelis[3]) meint, die Kleriker wären im Lande zerstreut gewesen. Dies ist zwar aus der Schrift nicht direkt ersichtlich, aber wohl als wahrscheinlich anzunehmen, da sie für alle Kleriker insgesamt bestimmt ist. Angeredet werden sie vom Verf., der sie wegen ihres Zusammenlebens mit Frauen heftig angreift, mit filii carissimi.[4]) Die Allgemeinheit dieser Sitte oder Unsitte, die feste Überzeugung der Kleriker von der völligen Unschuld und Reinheit dieses Verhältnisses und die Hartnäckigkeit, mit der sie an ihrer Gewohnheit festhalten, geben mir die Gewissheit, dass in unserer Schrift wirklich das

[1]) a. a. O. S. 58. — [2]) H. Achelis, a. a. O. S. 40. — [3]) a. a. O. S. 36. — [4]) Hartel, l. c. 173.

„Institut der Syneisakten“ vorliegt.[1] Harnack polemisiert gegen diese Auffassung und vertritt die Ansicht, dass in unserer Schrift keine Syneisakten, sondern nur dienende Frauen gemeint seien, welche die Kleriker zu ihrer Bequemlichkeit ins Haus nähmen.[2] Die Gründe, die er für seine Auffassung anführt, haben mich persönlich nicht überzeugen können, und darum halte ich an der des Achelis fest. Wenn er darauf hinweist, dass Achelis die Stelle in cap. 34 von der sponsa Christi missverständlich auf die Frauen der Kleriker gedeutet hat, während damit doch die Kirche gemeint sei, so hat er recht. Unrecht aber hat er mit seiner weiteren Behauptung, die feminae seien keine gelobten Jungfrauen, sondern einfach dienende Frauen. Zunächst ist es wohl selbstverständlich, dass die Jungfrauen den Klerikern die Häuslichkeit besorgt haben, aber sie befinden sich nicht ausschliesslich in dienender Stellung, sie geniessen sogar die bevorzugte Stellung von Ehefrauen und werden auch von den Klerikern als solche betrachtet.[3] Dass der Autor die Sitte der geistigen Ehe nicht kennt, oder richtiger gesagt, nicht direkt nennt, hat seinen Grund darin, dass er ihre Berechtigung nicht anerkennt. Allein diese Auffassung der Kleriker von ihrem Verhältnisse zu den Jungfrauen kann ihm nicht ganz unbekannt gewesen sein, wie die Tatsache zeigt, dass er häufig über ihre Liebe zu einander, über die Quasi-Ehelosen und die Quasi-Ehe spottet.[4] Harnack beruft sich zum Beweise für seine Meinung auf die Kapitel 18, 38 und 44. Abgesehen davon, dass ich in diesen Kapiteln nicht das Geringste finden konnte, was seiner Behauptung entspräche, so lässt sich sogar noch in cap. 44 eine Stütze für unsere gegenteilige Auffassung finden. Dort wird nämlich der ancilla die extranea direkt gegenüber gestellt als gleichberechtigt mit den Verwandten des Klerikers. Wenn er noch dazu diejenigen Frauen, welche zur Verrichtung der (wohl gröberen) Hausarbeiten gehalten werden, in den Kreis seiner Betrachtungen zieht, so liegt dies wohl an der Grundtendenz der ganzen Schrift, jedwede weibliche Person aus den Wohnungen der Kleriker zu weisen. — Bemerkenswert ist es auch, dass die Syneisakten in der abendländischen Kirche neben virgines subintroductae, auch extraneae heissen. In unserer Schrift werden sie ausserdem noch feminae alienae oder personae contrariae genannt.[5] Harnack unterschätzt auch die Stelle in cap. 16, aus welcher

[1]) Vgl. dazu das schon öfters angeführte höchst interessante Buch von H. Achelis. — [2]) Harnack, a. a. O. S. 35 f. — [3]) Hartel S, 207, 19. — [4]) vgl. dazu etwa cap. 32. — [5]) Hartel 206, 19 und 219, 11 ff.

hervorgeht, dass die Jungfrauen der Kleriker ebenso wie diese Enthaltsamkeit gelobt haben. Auch seine Behauptung, dass die hier in Frage kommende Sitte ganz neu sei und sich eben erst einzubürgern angefangen habe, beruht auf einer missverständlichen Auffassung der betr. Stelle. In cap. 1 heisst es nämlich: sed quia nunc feminarum commoratione vulgariter inter vos quidam ignominiae devoluti sunt, etiam de hac re ... scribere compulsus sum. Offenbar will der Verfasser sagen, weil eben kürzlich einige Fälle vorgekommen seien, in denen Kleriker mit Frauen öffentliches Ärgernis gegeben hätten, so habe er seinen ursprünglichen Plan geändert und wolle nun darüber speziell schreiben. Wären die vorgekommenen Fälle nicht gar so gewöhnlicher Natur (vulgariter) gewesen, so hätte er vielleicht noch geschwiegen.[1]) Die übrigen Kleriker, die meist noch mit Frauen zusammenleben — daher haben wir es wohl mit einer weit verbreiteten Sitte zu tun — werden daher eindringlich ermahnt, diese Gemeinschaft aufzugeben. Zwischen den Klerikern und ihren Jungfrauen muss aber ein sehr intimes Verhältnis bestanden haben, wenngleich man auch die Worte des Verfassers: „eunuchi nostri non durant sine feminae sodalitate dormire"[2]) nicht peinlich wörtlich aufzufassen haben wird. Er muss ihnen sogar das Zugeständnis machen, dass unter ihnen grobe Ausschreitungen wohl nicht vorgekommen seien.[3]) Bemerkt sei noch, dass unter denselben sich schon bejahrte Männer befanden,[4]) und dass alle im Bewusstsein ihrer Schuldlosigkeit den Angriffen, die sie auf Böswilligkeit und Verleumdung falscher Brüder zurückführen, ein sorgfältig zusammengetragenes Entlastungsmaterial aus der hl. Schrift entgegenhalten.[5])

§ 5. Person des Verfassers.

Anlangend die Bestimmung der Person des Verfassers, so will ich zunächst alles das zusammenstellen, was sich aus unserer Schrift unmittelbar erschliessen lässt, um dann zur Kritik der Harnackschen These, Macrobius sei ihr Verf., überzugehen. Äussere Zeugnisse über den Verf. fehlen uns ganz.[6]) Betrachten wir nun das Verhalten unseres Autors den Adressaten gegenüber, sein Auftreten und seine Sprache vor seinem Klerus, so drängt sich uns die Über-

[1]) Diese grundsätzlich andere Auffassung dieser Stelle möchte ich noch gegenüber der Harnackschen Inhaltsangabe S. 8 hervorheben. — [2]) S. 207, 6. — [3]) SS. 180, 8; 180, 20; 191, 23. — [4]) S. 182, 2. — [5]) Vergl. cc. 8—37. — [6]) Ich sehe hier davon ab, dass einige Handschriften den Origenes oder Augustin als Verf. nennen; vergl. Harnack a. a. O. S. 5 f.

zeugung auf, dass so nur ein Bischof sprechen und schreiben kann.[1]) Darauf deutet hin die Anrede an die Kleriker, die er filii carrissimi nennt und denen er briefliche Unterweisungen über alle Fragen der Moral, speziell soweit diese zur Erhaltung der kirchlichen Zucht und Ordnung beiträgt, versprochen hatte,[2]) mit denen er aber auch sonst in regem brieflichen Verkehr steht.[3]) Harnack[4]) nimmt an dieser Stelle mehrere Briefe an, „von ihnen der eine: quae omnium morum instituta de lege commendans summatim omnia continuit quaecunque universis clericis generaliter ad dirigendam regulam conpetunt disciplinae“. Unser „Lehrbrief“ de singularitate clericorum sei ein zweiter, daneben noch einige an einzelne gerichtet. Ich halte dafür, dass S. 174, 4—12 der Verf. nur von einem Briefe spricht, nämlich von unserem Traktate, den er schon früher seinen Klerikern versprochen hatte, dessen Thema und Ausführung aber durch neuerliche Vorkommnisse eine Erweiterung bezw. Einschränkung erfuhren.[5]) — Seinen Vorrang vor seinen Klerikern beweisen ferner alle jene Stellen, in denen er von seiner Autorität spricht und ausdrücklich Gehorsam für seine Mahnungen fordert, z. B. S. 221: vos autem, filii carissimi, non tantum persuasione sed etiam potestate convenio; 213: ergo auditiones simplices oboedientia vestra suscipiat et versipellem contradictionum vitate fallaciam.[6]) Den vorliegenden Brief habe er infolge eines besonderen göttlichen Auftrages geschrieben, da Gott ihm durch eine spezielle Offenbarung befohlen habe, die Kleriker von ihrem Zusammenleben mit Frauen abzubringen. Liest man seine Schilderungen der Gefahren, welche der weibliche Verkehr mit sich bringt, sowie die vielen traurigen Beispiele, auf die er hinzuweisen vermag, so erscheint er uns als ein Mann, der vieles erfahren hat und das Leben genau kennt. Indessen ist er in vielen Punkten zu rigoros und namentlich erfährt das weibliche Geschlecht von ihm oft eine ungerechte, ja vielfach falsche Beurteilung.[7]) In seinem Übereifer lässt er sich sogar bedenkliche Ausfälle gegen die Ehe selbst entschlüpfen.[8]) Auch für die schönen Künste bekundet er wenig Interesse, wenigstens soweit er ihre Pflege irgendwie mit Frauen in Berührung bringt. So tadelt er es z. B. an seinen Klerikern, dass manche von ihnen „ihre Ohren von den giftigen Gesängen psalmodierender Jungfrauen umschmeicheln liessen“.[9])

[1]) Harnack (S. 31) stimmt dem bei. — [2]) s. S. 173, 5—10. — [3]) 174, 4—12. — [4]) Harnack, a. a. O. S. 31. — [5]) Vergl. dazu die Ausführungen auf S. 221. — [6]) s. noch S. 219, 6. — [7]) Vergl. SS. 177 f.; 185. — [8]) S. 179. — [9]) S. 202, 17 ff.

Zu den Klerikern spricht er in wohlwollendem, väterlichem Tone; er spart keine Bitten und Vorstellungen (S. 219, 6 rogo vos quantum valeo et ultra quam valeo), versteht es aber auch, eine energische Sprache zu gebrauchen. In der hl. Schrift bekundet er eine grosse Belesenheit und weiss immer für seine Argumentation eine Menge von Belegstellen aus der Bibel anzuführen. Im ganzen zeigt er sich als gewandter Schriftsteller und er ist sich auch seiner Bedeutung als solcher wohl bewusst. Dies zeigt seine Bemerkung (S. 173, 12: et licet haec admonitio sola litterarum mearum auctoritate sufficeret, tamen .... scripturam addimus firmitatem. Er stellt hier sein literarisches Ansehen eigentlich als ausreichend hin, um Gehorsam zu finden, will aber auch noch die Schrift anführen, damit ihm niemand den Vorwurf eines Schwärmers machen könne.

Auch eine gewisse Abhängigkeit von anderen Schriftstellern habe ich feststellen können. Zunächst lassen sich einige Berührungspunkte mit Cyprian nachweisen, wodurch es verständlich wird, dass unsere Schrift jahrhundertelang als cyprianisch gegolten hat. Eine Parallelstelle zu Cyprian, de hab. virg. 22: „cum castae perseveratis et virgines, angelis Dei estis aequales" hat schon Matzinger[1]) in de sing. cler. c. 40 gefunden: „nam sunt similes angelis Dei". Eine andere Stelle aus der Schrift ad Donatum c. 3: „forum litibus mugit" lässt sich in de sing. cler. in c. 14 in folgender Gestalt wiederfinden: crepat litibus forum", worauf schon C. Weyman hingewiesen hat.[2]) Endlich glaube ich noch den Beweis erbringen zu können, dass unser Autor Cyprians 4. Epistel gekannt und verwertet hat. Cyprian citiert in dem genannten Briefe[3]) Ephes. 4, 27: „nolite locum dare diabolo" und knüpft daran in zwei Bilder eingekleidet die Mahnung zur Wachsamkeit und Flucht vor der nächsten Gelegenheit zur Sünde: „liberanda est vigilanter de periculosis locis navis, ne inter scopulos aut saxa frangatur; exuenda est velociter de incendio sarcina priusquam flammis supervenientibus concremetur". Auch unser Verf. verwendet auf Seite 173, 10 diese Bibelstelle mit ganz derselben Tendenz. Auf S. 194, 28 bringt er sodann die nämlichen Bilder, indem er unter ihnen die Tätigkeit des Versuchers schildert, der zuerst durch völlige Windstille zwei Schiffe zu gefährlicher Annäherung verleite und sie dann durch einen

[1]) S. Matzinger, Des hl. Thascius Caec. Cyprianus Traktat: De bono pudicitiae, Nürnberg 1882, S. 7. — [2]) C. Weyman, Über die dem Cyprianus beigelegten Schriften de spect. und de bon. pud., Historisches Jahrbuch, B. XIII 1892, S. 738. — [3]) Hartel, P. II, S. 474, 3.

plötzlichen Sturm zum Scheitern bringe und in die Tiefe versenke. Ebenso verbinde er durch Verhüllung der Gefahren und Vorspiegelung von Vorzügen und Reizen zwei glimmende Fackeln, die, aneinandergebracht, beide in hellen Flammen aufgehen.[1]) — Im weiteren klagt Cyprian kurz nach den oben angeführten Worten S. 474, 12: „Denique quam graves multorum ruinas hinc fieri videmus....“ In de sing. cler. heisst es auf S. 177, 26: „mentior si non videmus exinde interitus plurimorum. Zwar muss zugegeben werden, dass beide Autoren dem Wortlaute nach wenig übereinstimmen, aber die Gedanken und Bilder sind nicht bloss verwandt, sondern auch identisch. Nur mittelmässige Köpfe pflegen ihrem Vorbilde sklavisch nachzuschreiben. Ein befähigter Schriftsteller, und dies ist unser Autor unstreitig, benützt zwar die Gedanken anderer, gibt ihnen aber seine eigene, individuelle Prägung.[2])

Auch an Tertullian werden wir Anklänge in unserem Traktate vermuten dürfen. Leider kenne ich diesen „schwersten aller lateinischen Autoren“ zu wenig, um selbst mit Beispielen aufwarten zu können. Ich begnüge mich damit — und das halte ich für besser und beweiskräftiger — hier das anzuführen, was andere gefunden haben. Harnack hat bereits darauf hingewiesen, dass de sing. cler. hinsichtlich des Sprachcharakters vielfache Ähnlichkeiten mit Tertullian hat, und hat dies auch mit Beispielen aus dem Vokabelschatze beider belegt.[3]) Auch Weyman[4]) bringt ein solches Moment, nämlich de sing. cler. 207, 27: „illi vero videant cuius sit caritas“ hat seine Analogie in Tert. spect. 7 S. 9, 6. R.: „viderit ambitio sive frugalitas cuius sit.“ — Sollte nicht vielleicht noch unserem Verfasser beim Niederschreiben von: „succurre meus praeco“

[1]) Quos cum omni tranquillitate deducens nullis procellis aut fluctibus inquietat et velut in medio mari minus cautos inducit laxare vela nec quaerere gubernacula, ut subita tempestate concitatos naufragos, ex insperata commotione submergat. hanc primo exhibet lenitatem, ut duas naves oblectet ad invicem convenire quas cum fecerit iunctas repentinis turbinibus in semet ipsas elidere possit et frangere: et his utitur blandimentis, subtractis omnibus iaculis conpescens adversa suggerens prospera et tamdiu sopitum ignem sine ullis flammis occultat, donec duas faculas iungens simul ambas accendat. — [2]) Harnack, a. a. O. S. 35 stellt allerdings jede Beziehung unserer Schrift zu Cyprian in Abrede, obwohl er selbst darauf aufmerksam macht, dass unser Verf., wie Cyprian oftmals, sich auf Offenbarungen beruft, obwohl er sogar die Stelle in ep. 66, 10 anführt, in der Cyprian wie sing. erzählt, er werde wie Joseph von seinen Brüdern auch als Träumer verspottet. — [3]) Harnack, a. a. O. S. 38. — [4]) Weyman, a. a. O. S. 741.

(S. 205, 22) die Erinnerung an Vergil Aen. 6, 836: „proiice tela manu sanguis meus“ vorgeschwebt haben? Harnack spricht auch von der Abhängigkeit unseres Autors von den Dichtern Vergil und Ovid.[1]) Leider gibt er jedoch keine Proben.

§ 6. Fortsetzung. Der Donatistenbischof Macrobius kann nicht der Verfasser sein.

Harnack nimmt in seiner Abhandlung die Hypothese G. Morins auf und will ihre Richtigkeit beweisen. Zuvor schickt er noch einige Erwägungen voraus, die es wahrscheinlich machen sollen, dass unsere Schrift von einem angesehenen donatistischen Priester aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts stamme.[2]) Er beginnt mit der Feststellung, dass unser Autor ausserhalb der Grosskirche steht, Mitglied einer schismatischen Sekte ist. Auch ich vertrete diese Ansicht, allerdings nicht mit Harnacks Gründen, die mir, einen ausgenommen, nicht als stichhaltig erscheinen. Dass „die Klage, die Kirche per dies singulos ad nimiam paucitatem redigitur, bei einem kirchlichen Schriftsteller im 3. Viertel des 4. Jahrhunderts unerhört sei“, leuchtet mir ein, nicht aber, inwiefern dies auf den Donatismus passen soll. Von diesem wissen wir, dass er gerade in dieser Zeit trotz der Bemühungen der kaiserlichen Beamten immer mehr an Ausdehnung gewann.[3]) Ferner, sagt Harnack, sei die Voraussetzung, dass das Martyrium noch jetzt über den Häuptern schwebe, bei einem Katholiken in der angegebenen Zeit eben noch möglich, aber sehr auffallend. Mindestens ebenso auffallend ist aber auch diese Voraussetzung bei Schismatikern. Ebenso gut wie die Donatisten durch die Katholiken Martyrien befürchten konnten, konnten diese, dank dem Treiben der Circumcellionen durch jene das Gleiche erwarten. Für mich ist der dritte Hinweis ausschlaggebend, nämlich die Stelle auf S. 210, 6: „nonnulli de contemptoribus nostris similiter feminas habentes in domibus martyrium consecuti sunt ut innocens inter illos conscientia probaretur“. Die Kleriker berufen sich in ihrem Einwande auf das Beispiel der Gegner, von denen manche in einem ähnlichen Verhältnisse zu Frauen gestanden hätten wie sie, und die dann doch im Martyrium den blutigen Beweis für die Reinheit ihres Lebenswandels geliefert hätten. Achelis findet es mit Recht auffällig, dass

[1]) Harnack, a. a. O. S. 37 Anmerk. — [2]) Harnack, a. a. O. S. 46 f. — [3]) Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte, 2. Aufl. von J. P. Kirsch, Freiburg 1902, I, S. 412.

die Kleriker keine Martyrer ihrer eigenen Partei nennen und zieht daraus den Schluss, dass sie überhaupt noch keine zählen.[1]) Ich schliesse mich dieser Auffassung an und bemerke nur noch, dass diese keine Widerlegung erfährt durch die Stelle S. 210, 27: „sed aiunt: in martyrio ignoscitur nobis sicut indultum est parentibus nostris“. Man könnte darin vielleicht doch einen Widerspruch gegen unseren Schluss finden; denn hier sprechen die Kleriker doch ausdrücklich von Martyrern, die ihnen verwandt waren. Indessen lässt sich dies sehr einfach erklären. Seit dem Bestehen jener Sonderkirche, welcher der Verfasser mit seinem Klerus angehört, hat es noch keine Verfolgung gegeben, welcher Kleriker, wenigstens solche, die mit Syneisakten lebten, zum Opfer gefallen wären. Auch kann man parentes im weiteren Sinne von Vorfahren auffassen, so dass die Kleriker ganz gut sich auf frühere Zeiten berufen konnten, in denen ihre Vorfahren im Martyrium Verzeihung ihrer Sünden erlangt haben. Beispiele von Klerikern aber, die sich bezüglich des Verkehrs mit Frauen in der gleichen Lage befanden, kannten sie offenbar nur aus jüngster Zeit, vielleicht hatten sie sogar dieselben mit angesehen. Die Berufung auf die Gegner ist aber ein geschickter Schachzug der Kleriker und unser Autor kann sich auch dem Gewichte dieses Arguments nicht anders entziehen, als dass er die Bedeutung des Martyriums selbst herabzusetzen sucht. — Gegen unsere Auffassung der contemptores nostri im Sinne von kirchlicher Gegner könnte man vielleicht noch den Einwand konstruieren, es seien hier die schon so oft besprochenen, daher „nostri“ Verächter Christi gemeint, die trotz ihres Ungehorsams gegen die göttlichen Gebote, bezw. trotz des Zusammenlebens mit Frauen im Martyrium ihren Glauben und ihre Unschuld bewiesen hätten. Dieser Interpretation der Stelle widerspricht der Kontext. Es heisst ausdrücklich mit Beziehung auf de contemptoribus nostris ut innocens inter illos, i. e. contemptores, conscientia probaretur. In diese schliessen sich aber die Redenden nicht ein. Wäre dies der Fall, so müsste es heissen inter nos. Lässt man aber auch die durch den Cod. C besser beglaubigte Lesart innocens inter illos nicht gelten und zieht dafür die von v gebotene illorum innocens vor, so bleibt trotz dessen der Gegensatz zwischen nostri und illi bestehen. Demnach müsste es, wenn wir den Ausdruck: „nonnulli de contemptoribus nostris“ umschreiben wollten, etwa lauten:

[1]) Achelis, a. a. O. S. 41.

„nonnulli de iis qui nunc nos contemnunt". — Es bleibt somit als Resultat unserer Untersuchung bestehen, dass an dieser Stelle die Kleriker in der Tat von Gegnern sprechen, die nicht ihrer Gemeinschaft angehören. Der Verfasser steht aber mit seinen Klerikern in kirchlicher Gemeinschaft, dieselbe kann aber noch nicht allzulange bestehen, also befindet sich unser Autor ausserhalb der Grosskirche, ist Mitglied einer Sekte.

Harnack will weiterhin in der Behandlung der Martyriumsfrage die donatistische Kritik hören. Ein Katholik sollte im 4. Jahrhundert schwerlich so geantwortet haben, sicherlich nicht seine Antwort so begonnen haben.[1]) Dem gegenüber bitte ich nur, die kritiklose und abgeschmackte Darstellung der Martyrien der Donatisten Maximian und Isaak beim echten Macrobius zu lesen.[2]) Sodann soll der Enthusiasmus, wie er in c. 1 hervortritt (Spezialoffenbarung des Herrn), die keineswegs runde Ablehnung der Selbstverstümmelung (c. 33), das Absehen von der kirchlichen Tradition und das decidierte Bekenntnis (c. 16), dass über Gerecht und Ungerecht ausschliesslich der unerforschliche Wille Gottes entscheide, der Annahme günstig sein, dass wir in unserem Verfasser einen hervorragenden donatistischen Lehrer zu erkennen haben.[3]) Durch welche Momente diese Schlussfolgerung aus jenen Punkten gestützt und geleitet ist, wird nicht gesagt, eine Kontrolle ist daher nicht möglich. Auch auf das Vorkommen des Citates aus II. Maccab. 6,23—28 legt er grosses Gewicht, da diese Stelle eine donatistische Hauptstelle sei, auf die sich schon Secundus v. Tigisis berufen habe.[4]) Indessen gibt Harnack selbst zu, dass diese Stelle auch sonst, wenngleich nicht häufig von Kirchenschriftstellern citiert wird. Es ist nun nicht einzusehen, weshalb sie unser Autor nicht auch gebrauchen sollte. Auch diesen Grund muss ich als nicht stichhaltig ablehnen. Das wichtigste donatistische Kennzeichen ist aber für Harnack die Bezeichnung des crimen ecclesiae als schlimmsten Verbrechens.[5]) Ich muss gestehen, dass ich mit diesem Punkte nichts Rechtes anzufangen weiss. Unter crimina ecclesiae oder Kapitalsünden versteht man gewöhnlich m. W. diejenigen Sünden, welche öffentliches Ärgernis hervorrufen, also vorzugsweise fornicatio und idololatria. Ob der Ausdruck crimen ecclesiae bei den Donatisten in einem technischen Sinne gebraucht wird, kann

[1]) Harnack, a. a. O. S. 47. — [2]) Passio Maximiani et Isaac Donatistarum, Oberthürsche Ausgabe des Optatus. Würzburg 1789, S. 237 ff.; vergl. auch § 8 bei Harnack. — [3]) Harnack, a. a. O. S. 47. — [4]) Ebenda. — [5]) Ebenda.

ich nicht sagen, es wollte mir auch auf keine Weise gelingen, hierüber Aufschluss zu bekommen. Jedenfalls muss ich aber auch diesem Harnackschen Argumente jede Beweiskraft absprechen, da er seinerseits es unbewiesen gelassen hat. — Wir resümieren demnach, dass der Verfasser unserer Schrift ausserhalb der kath. Kirche steht; für seine Zugehörigkeit zum Donatismus gibt es keine ausreichenden Beweisgründe. Die Frage, welcher Sekte er angehöre, muss zunächst noch offen bleiben.

Wie das Milieu, dem der Verfasser angehören soll, von Harnack nicht zutreffend charakterisiert ist, so ist auch seine Bestimmung der Person des Verfassers in allen Punkten anfechtbar. Harnack beruft sich zum Beweise der Autorschaft des Macrobius an unserem Traktat nach dem Vorgange von G. Morin auf Gennadius, de vir. ill. c. 5.[1]) Dort wird erzählt, dass Macrobius, der nachmalige angesehene Bischof der Donatisten in Rom, zur Zeit als er noch in der Kirche Gottes Priester war, ein Buch geschrieben habe ähnlichen Inhalts wie de sing. cler.: „scripsit, cum adhuc in ecclesia Dei presbyter esset, ad confessores et virgines librum moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitum.“ Prüfen wir nun dieses Zeugnis auf seine Beweiskraft! Harnack meint, die Zeit des Macrobius stimme mit dem für unsere Schrift geforderten Datum überein. Da ich die Abfassungszeit derselben erst später untersuchen werde, können wir diesen Punkt vorläufig übergehen. Dass unsere Schrift keineswegs einen Donatisten als Verf. verlangt, haben wir eben gesehen. Doch auch die Identifizierung unserer Schrift mit der des Macrobius stösst auf unüberwindliche Hindernisse. Harnack hat sie wohl gespürt und darum zu beseitigen gesucht. Er streicht einfach das et zwischen confessores und virgines und liest ad confessores virgines. Ein derartiges willkürliches Verfahren ist unbedingt unstatthaft, zumal jede handschriftliche Unterlage hierfür fehlt. Geben wir aber einmal zu, dass man et wirklich entfernen müsse, so sind die Schwierigkeiten auch noch nicht behoben. Harnack muss hier zunächst confessor im besonderen Sinne von sanctus fassen als Bezeichnung für alle donatistischen Kleriker. Ein derartiger Gebrauch von sanctus ist m. W. den Donatisten fremd, sie bezeichneten mit sancti alle Mitglieder ihrer Sekte, auch die Laien. Es sind hier nun zwei Fälle möglich. Entweder sind die Worte ad

[1]) Harnack, a. a. O. S. 47 ff.

confessores (et) virgines vom Verfasser dieser Schrift als Überschrift gegeben worden, oder aber Gennadius hat selbst aus dem Inhalte der Schrift, die ihm vorgelegen und die er gelesen hat, diese Überschrift gebildet. Im ersten Falle müsste sich dann confessor im eigentlichen oder übertragenen Sinne von sanctus und virgo = continens in de sing. cler. finden. Danach wird man aber dort vergeblich suchen. Bei der zweiten Möglichkeit müssten sich wenigstens bei Gennadius diese beiden Worte nachweisen lassen. Ich habe nach ihnen den Schriftstellerkatalog erfolglos durchgesehen. Wie die Schwierigkeiten dieser Stelle bei Gennadius, um deren Lösung sich Tillemont (VI. p. 710 cf. 115 f. 87), Noris (Ballerini IV. p. 347), Walch (Vollst. Hist. der Ketzereien IV. S. 246 f.) und Czapla (Gennadius als Literarhistoriker, Kirchengesch. Studien Bd. IV, H. 1, Münster 1898) erfolglos bemüht haben, zu lösen sind, interessiert uns hier nicht. Uns genügt die Feststellung der Tatsache, dass unser Traktat de sing. cler. nicht identisch sein kann mit dem bei Gennadius erwähnten Buche des Macrobius.[1]) Wenn Harnack (S. 54 f.) meint, unser Traktat passe in die Situation des Macrobius gut hinein, so will mir das aus den angeführten Umständen nicht plausibel erscheinen. Der Verfasser erscheine als ein Mann, der nach c. 1 seinem früheren Wirkungskreise entrückt, nicht an eine Rückkehr denke, sondern mit ihm in Zusammenhang stehe, ihm Lehr- und Ermahnungsbriefe schreibe. Er brauche seinen früheren Einfluss auch in der Ferne, um den donatistischen Klerus des Heimatlandes zu erziehen, zu mahnen und zu beraten." Ja, waren denn damit die donatistischen Bischöfe in Afrika einverstanden, dass ihr Kollege in Rom sich solche Eingriffe in ihre Rechte erlaubte? Zur Zeit des Macrobius gab es in Afrika hervorragende Donatistenführer, die wohl allein für die Ihrigen gesorgt haben werden. Auch wäre

[1]) Achelis (a. a. O. S. 40 ff.) hat schon einige Merkmale angeführt, die gegen die Identifizierung von de sing. cler. mit der Schrift des Macrobius sprechen: die Adressaten sind hier Jungfrauen und Bekenner, dort Kleriker; Jungfrauen werden in sing. nur als Hausgenossinnen der Kleriker genannt, aber nicht ein einziges Mal direkt angeredet. Ferner wendet sich Macrobius an Bekenner, die er in der Gesellschaft von Jungfrauen weiss. Offenbar waren unter diesen Confessoren neben Klerikern auch Laien, während der Autor von de sing. cler. wohl weiss, dass auch Laien mit Syneisakten leben (s. S. 177, 27), sich aber trotz dessen nur mit Klerikern beschäftigt. — Diese Gründe würden wenig ins Gewicht fallen, wenn man confessores in einem prägnanten Sinne fassen oder dafür continentes lesen würde. Ich lege darum auf sie weiter keinen Wert.

dann der Ton des Schreibers befremdlich, da Macrobius von Rom aus den Klerikern in Afrika nichts mehr zu befehlen hatte. Endlich zieht Harnack auch die Passio zu einem Vergleich mit unserer Schrift heran (S. 56 f.). Die rhetorische Form, in der sich beide Schriften ähneln, ist aber ein zu allgemeines Merkmal, das sich sicher noch auf Dutzende anderer ausdehnen liesse. Die angeführte Parallele zwischen Passio p. 243 und de sing. cler. besteht nur in der Voranstellung und Wiederholung des sic. Dazu wolle man nachlesen, was er auf S. 48 Anmerk. über Ähnlichkeiten zwischen Gaudentius und de sing. cler. schreibt: „Die letzteren (die mit einem wiederholten si konstruierte Satzgruppe und die Aufeinanderfolge der mit sit gebildeten Sätze) sind nicht engere als wir sie bei Schülern derselben rhetorischen Kunst finden.“ Auch einige sprachliche Berührungspunkte, die aber nichts beweisen, bringt er bei. Ich kann mit einigen kapitalen Differenzen dienen: „litteras facere“ schreibt de sing. cler. nie. Macrobius nennt die Katholiken nie anders als traditores, unser Autor höchstens contemptores. Macrobius schreibt terrena praeconia verum etiam coelestina, unser Verfasser drückt diesen Gegensatz aus durch divina und humana (S. 188, 26) oder terrenus und caelestis, (S. 188, 20). Auf den Unterschied in der Behandlung des Martyriums habe ich bereits früher hingewiesen. — Macrobius ist also nicht der Verfasser unserer Schrift.

§ 7. Zeit und Ort der Abfassung des Traktates.

Die Erörterungen am Schluss des vorigen Paragraphen haben uns der Frage nach der Zeit der Abfassung des Traktates genähert. Es ist zunächst notwendig, sich mit der These Harnacks auseinanderzusetzen, dass unsere Schrift im 3. Viertel des 4. Jahrhunderts entstanden sei, wahrscheinlich zwischen 363—375 [1]). Weiter als 350 dürfe man ihre Entstehung nicht heraufrücken und auch nicht in die Zeit des Gratian und Theodosius herabsetzen. Wie kommt er nun zu diesem Resultat? Die Momente, aus welchen er dieses Facit zieht, teile ich in 2 Gruppen: in solche, für die er einen Beweis beibringt, und in Behauptungen, die er unbewiesen lässt. Ich beginne mit einem Beweise aus der ersten Gruppe. Stil, Rhetorik und Vokabular der Schrift sollen es wahrscheinlich machen, dass sie nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben sei,

[1]) Harnack, a. a. O. S. 46 und 55.

wie er früher bewiesen habe. Dazu bemerke ich nur, dass diese Merkmale gegen eine frühere Abfassung des Traktates nicht sprechen, wie ich bereits oben ausführlich dargetan habe. — Einen zweiten Beweis für seine Ansicht findet er in dem Vorhandensein des Ausdruckes „ius ecclesiasticum". Bei dieser Argumentation verfällt Harnack in einen argen circulus vitiosus. Harnack sagt nämlich in seiner Abhandlung über den Ursprung des Begriffes ius ecclesiasticum[1]): „Der Begriff ius eccl. taucht zuerst in 2 römischen Schreiben auf, die um 375 bezw. 363—375 entstanden sind." In einer Anmerkung verheisst er den Beweis für die Entstehung von de sing. cler. in dieser Zeit. In der Abhandlung über unsere Schrift nun benützt er den gen. Begriff zum Nachweise, dass de sing. cler. wirklich zu jener Zeit abgefasst sei! — Ich habe aber noch einige andere Einwendungen zu machen. Er konstatiert weiterhin,[2]) dass „in den Quaestionen dieser Ausdruck die Binde- und Lösegewalt bedeute, während er in de sing. cler. parallel stehe zur lex christiana und alle christlichkirchlichen Gebote in sich begreife, deren Übertretung kirchliche Strafen nach sich ziehe, er komme also dem heutigen Begriffe des Wortes nahe." Es ist wohl anzunehmen, dass der weitere Begriff der ältere, der engere der jüngere sei. Indessen will ich dem kein Gewicht beilegen. Harnack sagt weiterhin,[3]) dass der Schreiber „in den Quaestionen augenscheinlich den Begriff nicht erst geprägt habe. Er gebrauche ihn vielmehr als einen geläufigen, und wir könnten daraus schliessen, dass zu seiner Zeit 375 zu Rom der terminus technicus in dem angegebenen Sinne geläufig war". Dieser terminus technicus wird sich wohl in Rom nicht erst kurz vorher gebildet haben, und somit können wir schliessen, dass er schon vor 350 vielleicht sogar um 300 vorhanden war. — Ferner lese ich bei Harnack[4]): „Noch weniger kann man den Begriff ius eccl. bei den Griechen erwarten; denn ihnen fehlt überhaupt ein Wort, welches dem lat. ius genau entspricht . . . . dagegen findet sich bei ihnen die erste Zusammenfassung der Sache oder doch eines Teiles derselben und zwar in den Bestimmungen des Konzils von Nicaea. Hier taucht für uns nach Vorbereitung im 2. Jahrhundert der Begriff ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός auf, sofern derselbe ganz bestimmte, positive und formulierte kirchliche Rechtsordnungen bezeichnet. . . . Es ist Vermutung, aber

[1]) Sitzungsberichte der K. Preuss. Akad. der Wissenschaften, Berlin 1903, 26. Febr., S. 225. — [2]) Ebenda. — [3]) Ebenda S. 218. — [4]) Ebenda S. 219.

eine wohl begründete, wenn wir annehmen, dass die grossen sich über mehrere Provinzen erstreckenden Synoden (in der Frage der Gefallenen Sache, des Novatianismus, der Ketzertaufe und des Paulus von Samosata) die zwischen den Jahren 251 und 268 gehalten worden sind und deren jede ihre Beschlüsse der Gesamtkirche mitgeteilt hat, sich auch mit manchen kirchendisziplinären Angelegenheiten über ihren nächsten Zweck hinaus befasst und den Anstoss zur Bildung jenes kirchlichen Kanons gegeben habe." Da also zur Zeit des Nicaenums ein κανὼν ἐκκλησιαστικός = ius ecclesiasticum schon besteht, dessen Entwickelung sich im 4., ja sogar bis ins 3. Jahrhundert verfolgen lässt, ist es nicht einzusehen, dass nicht auch ein Autor des 3. Jahrhunderts schon den term. tech. „ius ecclesiasticum" in seiner allgemeinsten Bedeutung geprägt haben soll. Dies erscheint um so wahrscheinlicher als, ebenfalls nach Harnacks Zeugnis,[1]) Tertullian die Begriffe: ius ecclesiae, iura ecclesiae kennt und auf verschiedene Funktionen der Kirche, vor allem auf die potestas clavium anwendet. Warum also soll nicht ein befähigter Autor um die Mitte des 3. Jahrhunderts etwa noch einen Schritt weiter getan haben und aus ius ecclesiae ius ecclesiasticum gebildet haben? Dies kann man von unserem Verfasser am ehesten erwarten, denn er zeigt sich, wie oben bewiesen, stark von Tertullian beeinflusst. Harnack[2]) weist darauf hin, dass er ein Verbot des Apostels Paulus ein edictum nennt (28). Auch Tertullian hatte ja höhnisch einen Erlass des Papstes Kallist ein edictum genannt. Ebenso macht er aufmerksam, dass unser Verfasser Gebote der hl. Schrift decreta legalia nennt und sich in cap. 20 in einer juristischen Ausführung bewegt. — Nach allen diesen Erwägungen komme ich zu dem Schlusse, dass der Gebrauch des Begriffes ius ecclesiasticum in unserer Schrift kein ausreichender Grund ist, ihre Abfassung um 375 zu datieren; vielmehr verträgt sich damit auch ein erheblich älteres Datum.

Wie steht es nun endlich mit dem Argumente des Petrusbriefes? Harnack findet in der Anführung eines Citates aus demselben einen starken Beweisgrund für seine These. „Denn derselbe habe nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts in der lateinischen Bibel gestanden![3])" Prüfen wir einmal diese Behauptung. — Harnack kann dieselbe nur auf Grund der Wahrnehmung auf-

---

[1]) Harnack, ebenda S. 215 f. — [2]) Ebenda S. 224 Anmerkung. — [3]) s. Harnack, Der pseudo-cyprian. Traktat de sing. cler. S. 43.

gestellt haben, dass II Petri im Canon Muratori fehlt und auch von den lateinischen Vätern des 2. und 3. Jahrhunderts nicht citiert wird. Er erklärt aber ein paar Seiten weiter,[1]) mit II Petri umfasse das neue Testament unseres Autors auch II und III Johannes, denn diese 3 gehen im Abendlande stets zusammen. II und III Johannes, zum allermindestens aber II Johannes waren nach dem Zeugnisse des Kanon Muratori im 2. Jahrhundert in Rom kanonisch, also müsste es auch II Petri gewesen sein. Ein weiteres Moment! Spitta[2]) bemerkt ausdrücklich: „..... Dagegen finde ich in manchen Schriften, obenan in dem sogen. II Clemensbriefe (die zahlreichen Berührungen von I Clem. mit II Petri hat er vorher als mehr zufällig und daher nicht beweiskräftig zurückgewiesen) ganz auffallende Berührungen mit der Ausdrucksweise und der theologischen Anschauung des II Petrusbriefes." Vom II Clemensbriefe nimmt Harnack (die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig 1897, B. I, S. 440 ff.) aber an, dass er 1) aus dem 2. Jahrhundert stamme und 2) in Rom verfasst sei.[3]) Also ist II Petri in Rom im 2. Jahrhundert bekannt. — Harnack beruft sich in seinen Betrachtungen über das Neue Testament unseres Verfassers auf Zahn, anerkennt also die Autorität dieses Gelehrten.[4]) Dieser nun lässt sich über den II Petrusbrief folgendermassen aus:[5]) „Die afrikanische Kirche hat diesen Brief nicht in ihrem Neuen Testamente gehabt." Tertullian, Cyprian und noch spätere Afrikaner haben ihn allem Anscheine nach überhaupt nicht gekannt, und als er im 4. Jahrhundert der afrikanischen Kirche aufgedrängt werden sollte,[6]) haben die Anhänger des ursprünglichen Kanons gegen eine Mehrheit von Petrusbriefen ebenso bestimmt und mit grösserem geschichtlichen Rechte als gegen die Mehrheit von Johannesbriefen durch ein una sola protestiert. Eine nicht von Cyprian verfasste Schrift unter dessen Werken, welche den II Petrusbrief als apostolisch citiert . . ., gehört auch darum sicherlich nicht der alten afrikanischen Kirche an. Hiernach ist

[1]) Ebenda S. 60. — [2]) F. Spitta, der II. Brief des Petrus und der Brief des Jacobus, eine geschichtliche Untersuchung. Halle 1885, S. 532. — [3]) Ich weiss indessen wohl, dass II Clem. nicht in Rom entstanden ist (vgl. Bardenhever, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1902, B. I, S. 109 f.). Dieses Moment beweist also nichts; ich führe es nur gegen Harnack an. — [4]) Ebenda S. 60. — [5]) Zahn, Geschichte des N. T. Kanons, Erlangen 1888, B. I, S 314 f. — [6]) Durch Kanon Mommsen, der II Petri und II und III Johannis als kanonisch aufführt.

es im voraus gewiss, dass der Brief in der römischen Kirche wenigstens nicht von jeher sich eingebürgert hatte; aber es ist auch nicht ausgeschlossen, ... dass er zur Zeit Tertullians in Rom bekannt war. Es muss dies bei Erwägung der centralen Lage von Rom und des dort nie aufhörenden Konfluxes von Leuten aus allen Teilen der Kirche sogar für wahrscheinlich gelten.[1]) Der Umstand ferner, dass Kanon Mommsen II Petri als kanonisch hält, während die Afrikaner dagegen protestieren, ist auch der Autorschaft des Macrobius an unserem Traktate ungünstig. Oder sollen wir annehmen, dass dieser einen Brief citiere, den seine Landsleute ablehnen? Es müsste denn gerade sein, dass die Donatisten die fortschrittliche, von Rom hinsichtlich des Kanons beeinflusste Partei seien, während die Katholiken sich als die konservative darstellen, die auf Grund historischer Überlieferung sich gegen eine Einwirkung von Rom aus ablehnend verhalten. Über das Verhältnis des II Petrusbriefes zum Kanon Muratori äussert sich Zahn noch wie folgt[2]): „Die bis zur Sinnlosigkeit entstellte Stelle des C. M., wo von Petrus als Schriftsteller die Rede ist, ist so zu lesen und aufzufassen: Und von Petrus recipieren wir nur [einen Brief; es gibt aber auch noch einen zweiten], welchen manche von den Unsrigen nicht in der Kirche vorgelesen haben wollen. Der Fragmentist rechnet sich selbst offenbar nicht zu diesen Gegnern kirchlicher Vorlesung des fraglichen Briefes; er wäre also geneigt, ihn zu recipieren; da er aber in seiner ganzen Abhandlung nicht seine persönliche Ansicht oder Forderung vertritt, sondern das Urteil und den Brauch der katholischen Kirche seines Kreises wiedergibt, so muss er trotzdem sagen: »Wir, unsere Kirche, recipieren nur eine einzige Schrift des Petrus.« Der Protest jener Leute, zu welchen er sich nicht rechnet, ist vorläufig siegreich, natürlich darum, weil er lediglich die Aufrechterhaltung des bisherigen Brauches fordert.“ Diese Zeugnisse mögen zur Kritik der Harnackschen Hypothese genügen. Man wird gegen die Urheber dieser Zeugnisse nicht den Vorwurf der Voreingenommenheit oder Rückständigkeit erheben können. Wenn demnach II Petri im 2. Jahrhundert sicher in Rom bekannt war, so steht nichts der Annahme entgegen, dass bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts dort

[1]) Der Brief Firmilians v. Caesarea an Cyprian setzt die Bekanntschaft von II Petri im Abendlande voraus; s. Spitta, ebenda S. 535 Anmerk. — [2]) Zahn, ebenda S. 316. Man möge die häufigen, langen Citate entschuldigen; es gilt hier, die in Frage stehenden Punkte gründlich zu untersuchen.

die Entwickelung bis zu seiner Aufnahme in den Kanon fortgeschritten sei. Für die Wende des 3. und 4. Jahrhunderts darf man wohl dafür sogar das Zeugnis des Kanon Mommsen anrufen. Das Schweigen der lateinischen Zeugen des 2. Jahrhunderts über den gen. Brief lässt sich ganz ungezwungen erklären. Zunächst ist scharf zu unterscheiden zwischen Schriften, die in der Kirche nur bekannt waren und solchen, die vorgelesen wurden. Beide Begriffe decken sich nicht in ihrem Umfange. Kanon Muratori führt bekanntlich, abgesehen davon, dass er sich überhaupt als unzuverlässig erweist, nur solche an, die in Rom öffentlich in der Kirche vorgelesen wurden. Ich bin mit Kaulen[1]) und Cornely[2]) der Ansicht, dass Kanon Muratori unseren Brief nicht erwähnt. Das schliesst aber keineswegs aus, dass er in Rom bekannt war. Offenbar wusste man dort noch, wer der eigentliche Schreiber des Briefes war. Wir wissen, dass Petrus seinen I Brief nicht selbst schrieb, sondern ihn durch Silvanus abfassen liess.[3]) Das Gleiche, nämlich dass ihn nicht Petrus selbst schrieb, lässt sich vom II Briefe vermuten[4]) und zwar lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit als dessen Abfasser Clemens von Rom namhaft machen.[5]) Aus diesem Umstande erklärt sich dann die Zurückhaltung, die man in Rom im 2. Jahrhundert gegen diesen Brief bewahrte, dass man ihn nicht beim Gottesdienste vorlesen liess. Im Laufe des 3. Jahrhunderts ist dieselbe indessen wohl geschwunden, weil man darauf vergass, dass Clemens ihn geschrieben habe, jetzt war nur noch die Erinnerung an Petrus wach geblieben. Dass die römischen Autoren des 3. Jahrhunderts ihn sonst nicht benützten, erklärt sich einesteils aus der relativ geringen literarischen Tätigkeit in Rom während dieses Jahrhunderts, andernteils aus der Kürze des Briefes (61 Verse).

Fassen wir die obigen Ausführungen in einigen Worten zusammen, so lässt sich sagen, dass das Citat aus II Petri nicht beweist, dass de sing. cler. erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts abgefasst sein kann.

Ich wende mich nun zu den Gründen der zweiten Gruppe. Da sie Behauptungen ohne tatsächliche Beweise sind, entbehren sie

[1]) Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift. II. Auflage Freiburg 1884, S. 30. — [2]) Cornely, historica et critica introductio in libros sacros, Parisiis 1885, S. 172 f. — [3]) s. A. Schäfer, Einl. in das N. T., Paderborn 1898, S. 327. — [4]) vgl. Hieronymus, de vir. ill. 1. s. Schäfer, ebenda 333 Anmerk. — [5]) Für diesen Hinweis bin ich Herrn Prof. Schaefer zu Dank verpflichtet.

jeder Beweiskraft, wir könnten also über sie ohne weiteres hinweggehen. Ich will indessen einige Bemerkungen hinzufügen. Ad a) episcopi und clerici sind unterschieden[1]): In seiner Abhandlung über das ius ecclesiasticum citiert Harnack[2]) selbst aus Tertullian de bapt. 17 eine Stelle, in der ausdrücklich episcopus, qui est summus sacerdos, presbyteri, diaconi und laici auseinander gehalten werden. Man vergleiche dazu etwa noch Tert. de monog. 12; Cyprian epp. 29, 38, 39, 40, 43, 55, 67. — ad c) und d) siehe die obigen Ausführungen über das ius ecclesiasticum und crimen ecclesiae. ad f) siehe ad a). — ad g) Für die sakramentale Terminologie lese man die mannigfachen Ausdrücke, die Tertullian anwendet. Die Stellen finden sich in Kraus Real-Encyclopaedie angegeben. sacramentum divinum hat Lactanz[3]) I, 107, 608, 652; — sacramentum divinae religionis I, 421; sacramentum verae religionis I, 5, 295 etc. etc.; solemnia celebrare II M. 190; solemnes ritus I, 84; solemnia nuptiarum II M. 225; mysterium divini sacramenti VII, 652; contemplatio bei Tertull. I, 477. A.; Lactanz I, 78; contempl. caeli Lact. I, 246; II, 120; contempl. Dei I, 201; I, 493; I, 597; — actus boni Lact. I, 576; actus veri I, 225; vita spiritualis Vita Cypriani c. 5. — Daraus, dass der eine oder andere Ausdruck „in der sakralen und klerikalen Terminologie" sich erst aus späterer Zeit belegen lässt, darf man solche schwerwiegende Schlüsse nicht ziehen, wie Harnack es tut. — Die bisher behandelten Gründe genügen also nicht, um die Entstehungszeit unseres Traktates nur auf das 3. Viertel des 4. Jahrhunderts zu beschränken. Sie helfen uns indessen, den terminus ad quem zu bestimmen, den wir um die Mitte des 4. Jahrhunderts ansetzen können. Harnack[4]) stellt es als gewiss hin, dass man den Verfasser nicht mehr in die Zeit des Gratian und Theodosius versetzen darf. Unsere Annahme wird durch die Beobachtung bestätigt, dass der Autor unseres Traktates noch ein Vertreter der sogen. Engelhypothese ist.[5]) Es handelt sich um jene bekannte Erzählung in Gen. II, dass die Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen sich vergangen hätten.[6]) Es gab im Altertum eine theologische

[1]) Harnack, de sing. cler. S. 41. — [2]) Harnack, a. a. O. S. 215. — [3]) Lactanz, ed. Brandt et Laubmann. — [4]) Harnack, a. a. O. S. 44. — [5]) s. S. 204, 9: Post hoc edictum utinam confidant sibi angelorum exempla conducere. nos iam non valent flectere qui novimus et angelos cum feminis cecidisse. Achelis wie Harnack haben sich dieses Argument entgehen lassen. — [6]) Vgl. für diesen Abschnitt P. Scholz, die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. Regensburg 1865, S. 77 ff.

Richtung, welche in den Söhnen Gottes die Engel erblickten. Dieselbe zählte Anhänger sowohl in der griechischen wie lateinischen Kirche. Aus dem Abendlande hingen ihr besonders an Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Lactanz und als ihr letzter Vertreter Ambrosius mit seinem Zeitgenossen Sulpicius Severus. Ihre Gegner waren hauptsächlich Ephraem der Syrer, Hilarius von Poitiers, Basilius von Seleucia, Cassian, Cyrill von Alexandrien. Philastrius von Brescia führt die Engelhypothese in seinem liber de haeresibus, welcher zwischen 383 – 91 entstanden ist,[1]) bereits als Häresie an. Endgiltig zu Grabe getragen wurde indessen diese Auffassung erst durch Augustins gewaltigen Geist und Einfluss, der sie in de civ. Dei l. 15 c. 22—23 bekämpft. Wie aus der Aufzählung der Vertreter und Gegner dieser Theorie ersichtlich ist, hatte sie im 3. Jahrhundert völlig unbestritten das Feld behauptet. Erst um die Mitte des 4. trat ihr Hilarius von Poitiers und noch später Philastrius entgegen. Meinem Gefühle nach kann daher die Abfassung unserer Schrift nicht bis in die augustinische Periode herabgedrückt werden, sondern muss schon früher angesetzt werden. Zu einer Zeit, da diese Theorie heftig umstritten war, hätte unser Autor nicht schreiben können: novimus et angelos cecidisse, dies passt viel besser in die Zeit ihrer unbestrittenen Herrschaft.

Für die Bestimmung des terminus a quo muss uns die Tatsache dienen, dass unser Verfasser echte Schriften Cyprians, ad Donatum und die 4. Epistel gekannt und benützt hat, wie ich bereits früher erwiesen habe (S. 223 f.). Danach bestimmt sich der terminus a quo etwa als die Mitte des 3. Jahrhunderts. Die Schrift ad Donatum ist kurz nach dem Übertritt Cyprians zum Christentum abgefasst, ungefähr um 246/247; ep. 4 versetzt O. Ritschl[2]) in unbestimmt nachdecianische Zeit, Achelis[3]) nennt sogar dafür das Jahr 254. Gleichwohl möchte ich mich lieber der Ansicht Wölfflins[4]), Matzingers[5]) und Weymans[6]) anschliessen, die sie um die Mitte oder zweite Hälfte des Jahres 250 ansetzen. L. Nelke (Chronologie der Correspondenz Cyprians etc., Thorn 1902, S. 153) rechnet freilich die 4. Epistel zu den chronologisch unbestimmbaren Schriften. Es ist nicht notwendig, dass wir zwischen der Abfassungszeit dieses Briefes und unserer Schrift einen längeren Zeitraum verstreichen lassen. Cyprians Ruf als Bischof und Schriftsteller war so bedeutend und

[1]) Bardenhever, Patrologie S. 401. — [2]) O. Ritschl, Cyprian v. Carthago, Göttingen 1885, S. 240. — [3]) Achelis, a. a. O. S. 7. — [4]) Wölfflin a. a. O. S. 18. — [5]) Matzinger, a. a. O. S. 36. — [6]) Weyman, a. a. O. S. 742.

seine Traktate, wenngleich bisweilen an Private gerichtet, eine so beliebte Erbauungslektüre, dass sie sehr rasche Verbreitung fanden. Ausser denjenigen Abhandlungen, deren Titel schon auf einen grösseren Leserkreis gemünzt ist, sind auch die meisten der an Einzelpersonen — darunter ad Donatum — schon von ihm in der Absicht verfasst, in weiteren Kreisen verwendet zu werden.[1]) Bezüglich seiner Briefe wissen wir durch ihn selbst, dass er einzelne sowohl, als auch ganze Sammlungen derselben verschickte; so liess er einmal 13 der während der Verfolgung mit seiner Gemeinde gewechselten Schreiben den Römern zugehen.[2]) Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass unser Autor durch seine Kenntnis des 4. Briefes von Cyprian, der einen speziellen Fall vom Syneisaktentum zum Gegenstand hat, sich auch seinerseits zum Vorgehen gegen dieses Übel bewegen liess, weil auch in seiner Gemeinde derartige Verhältnisse vorlagen. Daneben haben wohl traurige Vorkommnisse dieser Art unter dem Klerus den direkten Anlass geboten. In späteren Jahrzehnten war auch bereits das Interesse und die Kenntnis der cyprianischen Briefe, die nur konkrete Fälle behandeln, sehr geschwunden. — Vielleicht gelingt es uns indessen noch, den Abstand zwischen dem terminus a quo und dem terminus ad quem etwas zu verringern. Versuchen wir dies einmal durch eine Betrachtung über die rechtliche Seite des Syneisaktentums in unserer Schrift! Der Verfasser behandelt dasselbe als etwas Verwerfliches und Verbotenes, er bittet und beschwört seine Kleriker von diesem Umgange abzulassen, befiehlt auch bisweilen, aber er kennt noch keinen Kanon, der das Syneisaktenwesen verurteilt, er weiss auch keine Strafe für die Ungehorsamen. Er beruft sich nur immer auf die Autorität Christi und der Apostel und wenn er einmal von Geboten und Gesetzen spricht, so sind darunter immer evangelische Vorschriften oder, wie es scheint, ein Gewohnheitsrecht, nie aber ein allgemeines Kirchengesetz gemeint. Das erste eigentliche Verbot für Kleriker, Syneisakten bei sich zu haben, findet sich in den Akten des Konzils von Elvira 306, dessen 27. Kanon es jedem Bischof oder anderem Kleriker ausdrücklich verbietet, ausser der Schwester oder Tochter irgend eine virgo extranea bei sich zu halten.[3]) Denselben Standpunkt nimmt in dieser Frage das Nicaenum ein in c. 3.[4]) Es ist schlechthin un-

[1]) s. K. Götz, a. a. O. S. 12 ff. — [2]) Vgl. ep. 20, 2. — [3]) s. Hefele, Konziliengeschichte, B. I. Freiburg 1873, S. 166. — [4]) Ebenda S. 379 ἀπηγόρευσεν καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως

denkbar, dass unser Autor sich diese wichtigen Argumente hätte entgehen lassen können, wenn er erst nach diesen Synoden geschrieben hätte. Achelis zieht denselben Schluss, aber er meint doch, dass dieses Moment dann hinfällig oder wenigstens abgeschwächt würde, wenn der Verfasser ausserhalb der Grosskirche stände. Ich bin gerade entgegengesetzter Meinung. Da unserem Autor seine Kleriker das Beispiel ihrer Gegner, also der Katholiken, entgegenhalten, so hätte er gerade die beste Gelegenheit gehabt, sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er brauchte sie nur darauf hinzuweisen, dass die Gegner jetzt das Syneisaktentum verböten und könnte gerade ihr Beispiel viel wirksamer als das der Juden und Kybelepriester dazu benützen, die Kleriker zu beschämen. Denn es ist nicht anzunehmen, dass ein so bedeutender Mann wie unser Verfasser auch als Schismatiker die Entwickelung der katholischen Kirche in dieser so überaus aktuellen Frage hätte unbeachtet gelassen. Natürlich fällt dieses Argument, wenn unsere Schrift vor 325 bezw. 306 geschrieben ist. Harnacks Einwurf dagegen ist unerheblich. Die Beschlüsse des Nicaenums wurden durch die auf ihm anwesenden Abendländer, Hosius v. Corduba, Caecilian v. Carthago und die Abgesandten des Papstes[1]) sicherlich auch ins Abendland gebracht und weiterhin bekannt. In seiner Abhandlung über das ius ecclesiasticum[2]) vertritt Harnack sogar, wie bereits früher erwähnt, die Meinung, dass die grossen um die Mitte des 3. Jahrhunderts gehaltenen Synoden ihre Beschlüsse sicherlich weiter verbreitet und der Gesamtkirche mitgeteilt haben. Warum soll das nicht auch vom Nicaenum gelten? Gesetzt aber, er hätte mit seiner Behauptung recht, dass die Beschlüsse des Nicaenums im Abendlande nicht gleich beachtet wurden, bezw. erst allmählich eingedrungen seien, so waren sicherlich die Kanones von Elvira bekannt genug. — Zu erörtern bleibt noch in diesem Zusammenhange die Frage, in welcher Entwickelungsphase des Cölibates unsere Schrift steht. Als Frauen, die sie einem Kleriker bei sich zu halten gestattet, werden genannt die Mutter, Schwester, Gattin oder eine sonstige Verwandte, die ausser Verdacht steht.[3]) Die Erwähnung der Gattin an letzter Stelle zeigt, dass der Autor sie

τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγε.

[1]) s. Hefele, a. a. O. S. 292. — [2]) Harnack, a. a. O. S. 219. — [3]) s. S. 219, 9: si quis habet matrem vel filiam vel sororem vel coniugem vel cognatam. . . .

schon mehr als Ausnahme betrachtet und sie nicht gerade gern gestattet, aber er tut es doch noch. Auf dem Nicaenum sollte bereits, wahrscheinlich auf Antrag des Hosius,[1]) ein Kanon erlassen werden, der die Ehe der höheren Kleriker verbot. Nur das Ansehen und der Widerspruch des Paphnutius soll das Zustandekommen dieses Gesetzes verhindert haben. Jedenfalls deckte sich bereits zu jener Zeit die Praxis der abendländischen Kirche mit jenem Antrage. Auch die Erwähnung der Töchter der Kleriker in unserer Abhandlung, die c. 3. Nic. nicht, wohl aber c. 27 von Elvira noch kennt, bestärkt mich in der Ansicht, dass de sing. cler. geraume Zeit vor 325, sogar noch vor 306 abgefasst sei.[2]) Achelis meint, dass die Aufzählung der Verwandtschaftsgrade, wie sie unser Autor bezüglich der erlaubten Frauen bietet, wohl eine im Beginne des 4. Jahrhunderts allgemein gebräuchliche gewesen sei.[3]) Harnack will aus dem angeführten Grunde nur den Schluss ziehen, dass de sing. cler. nicht nach 400 geschrieben sei.[4]) Dies ist eine Inkonsequenz, denn verheiratete Kleriker hat es auch später noch gegeben. Diese ganze Stelle lässt sich m. E. wegen der Erwähnung der Gattin und Töchter der Kleriker nur im Zusammenhange mit den Kanones von Nicaea und Elvira als Beweis für die Abfassungszeit verwerten. — Achelis[5]) hat die Stellung unseres Verfassers zur Frage des Martyriums als Ausgangspunkt einer scharfsinnigen Betrachtung genommen, aus der sich ihm ergibt, dass derselbe noch geschichtlich mit den Zeiten der grossen Christenverfolgungen zusammenhängt. Auch ich habe diesen Eindruck gewonnen und möchte sogar noch ergänzend hinzufügen, dass unser Autor auch noch mit der Möglichkeit der Martyrien rechnet.[6]) Doch darf man diesem Argumente allein nicht zuviel Gewicht beilegen, wie Harnack auch erkennt (S. 45), da unser Verfasser als Mitglied einer Sonderkirche vielleicht auch noch geraume Zeit später an Verfolgungen denken kann, wie das Beispiel der Donatisten (Passio des Macrobius) zeigt. Indessen in der Kette der übrigen Beweise ist diese Beobachtung immerhin ein wertvolles Glied und verweist uns mit unserem Traktate in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts. In diese Periode passen auch die übrigen zeit-

[1]) s. Hefele, a. a. O. S. 432. — [2]) Vgl. Achelis, a. a. O. S. 37. — [3]) Ebenda S. 37 f. — [4]) Harnack, a. a. O. S. 45. — [5]) Achelis, a. a. O. S. 39. — [6]) S. 211, 27: sed credamus super illos martyrium iam iamque pendere. interim priusquam martyres fiant, legibus subiacent. Hierauf macht auch Harnack S. 41 aufmerksam.

geschichtlichen Merkmale, die de sing. cler. enthält, gut hinein. Als ein solches sieht Achelis die Erwähnung des 40tägigen Osterfastens an und hofft dadurch einen recht genauen Termin für die Abfassungszeit gewinnen zu können. Wenn wir uns indessen den betr. Text selbst genauer ansehen, müssen wir diese Auffassung etwas berichtigen. Es heisst auf Seite 197, 12: „plane quadraginta dierum ieiunium Domini meditamur et orationes excubiasque quibus ille per solitudines etiam silentia nocturna rumpebat.“ Achelis hat aus dem Zusammenhange dieser Stelle die ganz richtige Bemerkung gemacht, dass man bei der Abfassung derselben noch nicht 40 Tage gefastet haben kann. (Den näheren Beweis siehe bei Achelis S. 38.) Sollte indessen jemand diese Ansicht nicht teilen wollen, so kann ich noch auf eine andere Stelle verweisen, die denselben Gedanken deutlicher ausspricht. Die Kleriker suchen ihr Zusammenleben mit Syneisakten durch biblische Vorbilder zu rechtfertigen und führen das Beispiel des Propheten Elias an, der auf Geheiss des Herrn sich bei einer Witwe aufgehalten hatte. Der Autor sucht diesen Einwand zu entkräften und bemerkt, wenn sie den Elias sich zum Vorbilde in seinem Verkehr mit der Witwe nähmen, sollten sie auch sein Beispiel in der Abtötung und Entsagung nachahmen, sie möchten zunächst einmal die Beschwerden der Einsamkeit ertragen und es mit einem 40tägigen Fasten versuchen.[1]) Auch an dieser Stelle ist das punctum saliens die Vierzig-Zahl und der ganze Vergleich wäre pointelos, wenn die Adressaten schon 40 Tage zu fasten gepflegt hätten. Aber wenn wir auch diese Erkenntnis gewonnen haben, so nützt uns die Quadrages doch für unsere Zwecke nichts. Wenn auch derselben im Nicaenum c. 5 Erwähnung geschieht, — ob wirklich, ist übrigens sehr zweifelhaft,[2]) — so ist doch die Übung derselben erst seit Mitte des 4. Jahrhunderts im Abendlande nachweisbar.[3]) Das Wichtigste jedoch ist der Umstand, dass die Quadrages überhaupt nur 36 Tage zählte, nämlich 6 Wochen mit Ausnahme der Sonntage.[4]) Unsere Schrift sagt aber nur, dass man nicht 40 Tage fastete, ob 1, 2, 3, 6 oder 36 lässt sich demnach nicht entscheiden. Eine Verlängerung der Fastenzeit auf 7 Wochen und somit die Vermehrung der Zahl der Fast-

[1]) s. S. 203, 18: quisquis es qui te vis Heliae de commoratione viduae vocari discipulum, prius solitudinis afflictiones et quadraginta dierum tolera ieiunus exitum. . . . — [2]) s. F. Funk, Die Entwickelung des Osterfastens, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen, B. I, S. 259. — [3]) Funk, a. a. O., S. 266. — [4]) Ebenda S. 264.

tage auf 40 trat aber erst im 7. Jahrhundert ein, „da man die Zahl der Fasttage des Herrn erreichen wollte.“[1]) Aus den angeführten Gründen muss ich also jene Stelle nicht nur als Beweis für die Entstehung unserer Schrift vor dem Nicaenum ablehnen, sondern auch als überhaupt unbrauchbar für unsere Zwecke verwerfen.[2]) — Auch die „Nichterwähnung der Mönche als Patrone der Syneisakten“ kann ich, wie Harnack (S. 44), nicht als einen Beweis dafür anerkennen, dass unser Traktat im 3. Jahrhundert entstanden sei.[3]) Das Mönchtum wurde erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts im Abendlande eingeführt.[4]) — Dagegen möchte ich ein anderes zeitgeschichtliches Moment aus de sing. cler. nicht mit Stillschweigen übergehen. Es ist dies der Gebrauch des Ausdruckes „domus orationis“[5]) für Gotteshaus. Seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts nämlich kam als Bezeichnung für christliche Kirchen der Name Basilika auf. Vorher war die gewöhnliche Bezeichnung gottesdienstlicher Räume Bethaus.[6]) Diese Bezeichnung erklärt sich daraus, dass in vorkonstantinischer Zeit die Christen noch keine eigentlichen Kultgebäude errichten konnten oder durften und daher den Gottesdienst gewöhnlich in den Sälen von Privathäusern abhalten mussten. Da wir also diesen Ausdruck Bethaus in unserer Schrift wiederfinden, dürfen wir diesen Umstand wohl als eine weitere Stütze unserer bisher erhaltenen Datierung verwenden. Ebenso fügt sich passend in diesen Rahmen das Bild ein, das wir uns aus den spärlichen Andeutungen in unserem Traktate über das damalige Heidentum machen können. Der Verfasser stellt wiederholt die Heiden in Gegensatz zu den Gläubigen und zwar in solchen Ausdrücken, die nicht den Anschein erwecken, als ob die Heiden bereits eine quantité negligeable bildeten. Im Gegenteil, er warnt ausdrücklich die Adressaten davor, den Ungläubigen durch ihren Lebenswandel Ärgernis zu geben und sie dadurch zu Lästerungen der christlichen Religion zu reizen.[7]) Dass er für die Heiden nur die Bezeichnungen infideles und gentes hat und nie paganus gebraucht, ist ein argumentum a silentio, auf das man kein Gewicht legen kann.[8]) Die Erwähnung des Kybelekultes mit der Tatsache, dass sich deren Priester noch zu des Verfassers Zeiten

[1]) Ebenda S. 266. — [2]) Harnack (S. 44) weist nur ihre Beweiskraft dafür zurück, dass de sing. cler. vor 325 entstanden sei. — [3]) s. Achelis a. a. O. S. 38. — [4]) Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte, 2. Aufl. I, 458 f. — [5]) s. S. 187, 24. — [6]) F. X. Kraus, Real-Encyl. der christlichen Altertümer, Freiburg 1892, I, 110 f. — [7]) s. S. 180, 26 ff. 181, 20. — [8]) Vgl. Zahn, Neue kirchl. Zeitschr., 1899, S. 28.

der schrecklichen Prozedur der Entmannung unterwerfen, ist so allgemein und oberflächlich gehalten, dass es unmöglich ist, daraus einen Schluss auf die Zeitverhältnisse zu ziehen. Zwar sollte man meinen, dass die Edikte der christlichen Kaiser gegen das Heidentum, insbesondere die Entziehung der Staatsbeihilfe zur Unterhaltung der Priesterkollegien und die Konfiskation von deren Güter gerade diesem scheusslichen Götzendienst den Garaus gemacht hätte. Allein Hieronymus belehrt uns eines Besseren. Denn er erzählt uns in seinem Kommentar zu Osee c. 4,[1]) dass noch zu seiner Zeit jener schändliche Gebrauch bestanden habe. Erst im Laufe des 5. Jahrhunderts mögen die letzten Reste des Kybeledienstes vom italischen Boden verschwunden sein.[2]) Harnack fügt zu den von Achelis für die Abfassungszeit unserer Schrift aufgeführten Gründen mehrere neue hinzu, die aber nicht stichhaltig sind, wie er selbst gleich einräumt.[3]) Dass bei Erwähnung der Irrlehrer, welche die Ehe verwerfen, nicht der Manichaeer Erwähnung geschieht, ist ein argumentum a silentio, das nichts beweisen kann. Der Verfasser nennt ja auch nicht die früheren. Sehr wichtig dagegen erscheint mir ein anderes Argument, das Harnack zum ersten Male bringt. Unser Verfasser schreibt c. 21: Christus comparare se ipsum ausus est Deo, qui ait: „Pater maior me est." Dies darf man meines Erachtens nicht mit einer blossen Phrase von „einer momentanen Entgleisung des Verfassers" abtun, ja ich würde sogar diesen Ausspruch unbedingt als vornicänisch und darum äusserst wichtig für die Datierung in Anspruch nehmen, wenn sich nicht eine derartige Anschauungsweise über den Gottessohn nach des Augustins Zeugnis[4]) auch bei den Donatisten finden würde. Unter diesem Gesichtspunkte hätte Harnack dieses Citat sogar als einen Beweis für die Autorschaft des Macrobius verwenden können.

Noch eine kurze Bemerkung über den Abfassungsort sei mir gestattet. Wir haben bereits oben festgestellt, dass der Bibeltext unserer Schrift nach Italien hinweist. Den gleichen Schluss erlaubt das Citat aus II Petri, da dieser Brief im 3. Jahrhundert in Afrika sicher nicht, wohl aber in Rom bekannt war. Wer nun noch einen bestimmten Ort nennen will, an dem unsere Schrift abgefasst sei, der findet

[1]) S. Hironymi opera, ed. Maur. t. V, lib. I in Osee prophetam. — [2]) H. R. Göhler, De matris magnae apud Romanos cultu, Meissen 1886, S. 27. — [3]) Harnack, a. a. O. S. 40 ff. — [4]) Augustini opera, ed. III. Veneta, Bassani 1797, tom. 7, p. 876: Donatistarum quidam negant filium aequalem patri.

einen Anhaltspunkt in derselben auf Seite 188, 28: „Inter ipsa fere carnis mercimonia multi voluptatem corporis neglegunt, quando a legionibus exercitia meditantur armorum aut crepat litibus forum aut resonant litteris auditoria aut negotiatores commerciis instanter incumbunt aut artifices in artificia ipsa propensi sunt." Man muss ohne weiteres zugeben, dass diese Schilderung nur auf eine bedeutende Stadt passt. Eine kleine Munizipalstadt hat keine starke Garnison und besitzt kein Forum mit so lebhaftem Gerichtsverkehr. Auch dürfte eine solche kaum als Zentrale der Wissenschaft, des Kunstfleisses und des Handels angesehen werden können. Wenn jemand in dieser derartig geschilderten Stadt Rom erkennen will, so wird man gegen diese Möglichkeit nicht viel einwenden können.

Als Resultat unserer bisherigen Forschungen ergibt sich nun: De singularitate clericorum ist von einem bedeutenden Bischof einer schismatischen Partei in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts und zwar wahrscheinlich zu Rom verfasst. Diesem Ergebnis widerspricht nicht der Sprachcharakter der Schrift, auch nicht der Bibeltext. Der letztere ist vielmehr demselben günstig.

§ 8. Der Verfasser des Traktates.

Die Berechnung der Abfassungszeit dient nicht bloss der näheren Bestimmung einer historischen Quelle, sondern arbeitet auch der Bestimmung des Verfassers einer anonymen Schrift vor, indem sie durch die Festlegung der Zeitgrenzen die Zahl der etwa in Frage kommenden Schriftsteller einengt. Weiterhin kann man auch eine Reihe sog. innerer Gründe für die Bezeichnung einer bestimmten Person als Verfasser unseres Traktates geltend machen. Aber nach anerkannten Grundsätzen historischer Kritik bieten alle Gründe dieser Art nur einen mehr oder minder hohen Wahrscheinlichkeits- und keinen vollkommenen Beweis für die Urheberschaft einer bestimmten Person, solange ein äusseres Zeugnis fehlt. Erst mit dem Hinzutreten eines solchen wird der Beweis methodisch vollständig und geschlossen. Das ist bei unserer Schrift der Fall und zwar lässt sich ein bisher gänzlich übersehenes Zeugnis dieser Art beibringen, das unwidersprechlicher Art ist, weil es ein Selbstzeugnis des Verfassers ist, der eine gegen ihn gerichtete Schrift so citiert, dass er sich selbst als die angegriffene Person bekennt und somit seine Identität mit derselben bezeugt und offenbart; er tut das so unbefangen, dass man auch nicht das geringste Bemühen wahr-

nimmt, etwa seine Anonymität zu wahren. Doch beginnen wir mit den sogen. inneren Gründen.

Wer ist nun eigentlich der Verf. unserer Schrift de singularitate clericorum? Diese Frage drängt sich uns immer mehr auf und ruft unser ganzes Interesse wach. Während meiner Studien über diesen Gegenstand wurde ich auf eine Stelle in unserem Traktate besonders aufmerksam. Auf Seite 208, 19 liest man: „nec minus eos (clericos), sed peius etiam illi confundunt qui metuentes non tantum cum aliena, sed etiam cum sua carne luctari amputatis genitalibus semet ipsos abscidunt. De quibus modo examinationis suspendo sententiam relinquens alia disputatione promendam." Der Verfasser kündigt also hier einen Traktat über die Selbstverstümmelung an.[1]) Mit Hilfe der Übersichtstafeln, die Dupin jedem Bande seines Werkes beigibt, stellte ich nun fest, dass in den fünf ersten christlichen Jahrhunderten nur zwei Schriften sich finden, die einen ähnlichen Gegenstand behandeln. Beide tragen den Titel „de circumcisione". Die erste steht unter den Werken des Hieronymus, ist aber sicher unecht und kann aus inneren Gründen hier nicht in Betracht kommen.[2]) Die zweite hat den Novatian zum Verfasser, ist uns aber nicht erhalten.[3]) Ich behaupte nun, dass der in de sing. cler. angekündigte Traktat über die Selbstverstümmelung identisch ist mit der verlorenen Abhandlung des Novatian de circumcisione. Hier kann man schon einen gewichtigen Einwand erheben. Wenn auch der Verfasser von de sing. cler. eine Schrift über die Selbstverstümmelung angekündigt hat, so braucht er sie darum noch nicht geschrieben zu haben, oder aber sie kann verloren gegangen sein. Ich muss diesen Einwurf gelten lassen, bitte aber, folgendes zu bedenken: Ein so bedeutender Schriftsteller und dazu noch Bischof, wie unser Verfasser es sicher ist, der für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Disziplin und der öffentlichen Sittlichkeit so eifert, wird nicht über diese Unsitte mit Stillschweigen hinweggegangen sein, zumal da er dagegen bereits gelegentlich seine Stimme erhoben und eine Schrift darüber ausdrücklich verheissen hat. War nun diese Schrift geschrieben, ist sie aber nicht auf uns gekommen, sollten da nicht einmal Hieronymus und Gennadius etwas von derselben gehört haben, obwohl gerade diese Art falscher Askese durch das schlechte Beispiel des Origenes

[1]) Harnack macht S. 32 auch diese Beobachtung, ohne indessen daraus eine Folgerung zu ziehen. — [2]) Näheres siehe bei Lumper, Dissertatio prooemialis S. 876. — [3]) Ebenda.

bekannt genug geworden war? Diese Erörterung führt notwendig zu einem anderen Einwande, den man gegen meine Auffassung erheben könnte: Novatian nenne ja selbst in seiner noch erhaltenen Schrift de cibis iudaicis seine frühere de circumcisione und gäbe auch kurz ihren Inhalt an, nämlich die Absicht zu zeigen, worin die wahre Beschneidung bestehe.[1]) Die in de sing. cler. angekündigte nehme ja gar nicht auf die Beschneidung, circumcisio, sondern auf die Selbstverstümmelung, abscisio, Bezug. Die Kluft, die danach zwischen beiden Schriften besteht, ist wirklich nicht so unüberbrückbar als es im ersten Augenblicke erscheinen muss. Zunächst ist dies Eine festzuhalten, dass unser Verfasser seine angekündigte Schrift — nennen wir sie der Kürze halber de abscisione — zeitlich nach de sing. cler. abgefasst hat. Den ursprünglichen Plan, der ihm damals vor Augen schwebte, kann er aber später sehr leicht umgeändert und erweitert haben, so dass er nicht mehr de abscisione, wie beabsichtigt, sondern de circumcisione schrieb. Übrigens sagt unser Autor in der angeführten Stelle nirgends, dass er nur über die Selbstverstümmelung schreiben wolle, er sagt nur, er wolle das Endurteil über dieselbe in einem anderen Traktate fällen. Dass aber de circumcisione höchst wahrscheinlich Ausführungen über die Selbstverstümmelung enthalten hat, darauf können wir, zumal bei der nahen Verwandtschaft der Stoffe, per analogiam schliessen. In der Abhandlung de cibis iudaicis lesen wir folgendes:[2]) „currentes igitur vos exhortor et vigilantes excito et adversus spiritalia nequitiae dimicantes alloquor et ad brabium cursu vocationis in Christo tendentes impello: ut tam haereticorum sacrilegis calumniis quam etiam Judaeorum otiosis fabulis calcatis et reiectis traditionem solam Christi doctrinamque teneatis, ut condigne auctoritatem vobis eius nominis vindicare possitis." Novatian erklärt es hier ausdrücklich als seine Absicht, die Brüder zu ermahnen und anzufeuern, dass sie fest stünden im Glauben und in der Lehre Christi und alle Irrlehren der Häretiker sowohl als auch die Fabeln der Juden verwürfen. Selbstverstümmelung und Beschneidung verhalten sich ebenso zu einander und zur christlichen Tugend der Keuschheit, wie die calumniae haereticorum und die fabulae Judaeorum zu einander und zur fides christiana. Wer sich

[1]) Migne P. lat. III. 954 A. Quam vero sint perversi Judaei et ab intellectu suae legis alieni duabus epistulis superioribus, ut arbitror, plene ostendi in quibus probatum est prorsus ignorare illos quae sit vera circumcisio et quid verum sabbatum. — [2]) Migne l. c. p. 953 C.

mit meinen bisherigen Ausführungen nicht einverstanden erklären will, den möchte ich noch auf einen Punkt aufmerksam machen. In de sing. cler. S. 208 f. tadelt der Verfasser seine Kleriker wegen ihrer Weigerung ihre Jungfrauen zu entlassen, weil es ihnen zu schmerzlich wäre. Um sie deswegen zu beschämen führt er vier Beispiele an, nämlich: 1. solche, welche nicht einmal Personen aus ihrer Verwandtschaft der Liebe Christi vorzögen, 2. Leute, welche aus missverstandener Askese sich selbst verstümmelten, 3. die Juden, die aus Gehorsam gegen das mosaische Gesetz sich noch immer der Marter der Beschneidung unterzögen, und 4. die Priester der Kybele, die sich entmannten, nur um ihren Kultvorschriften zu genügen. Also auch hier nennt er abscisio und circumcisio nebeneinander und stellt ausserdem die Juden und Gallen auf ein und dieselbe Stufe. Wer den betreffenden Abschnitt liest, wird mir wenigstens zugeben, dass unser Autor stark antijüdische Gesinnungen zur Schau trägt. Und Novatian hat nach des Hieronymus Zeugnis[1]) drei Abhandlungen gegen die Juden geschrieben! — Überdies enthält auch de sing. cler. eine Schilderung dessen, was man unter einer wahren Beschneidung zu verstehen habe, und die Aufforderung an die Adressaten, es nun so zu machen.[2]) Ich hätte vielleicht schon früher bemerken sollen, dass de circumcisione auch über die Selbstverstümmelung schon deshalb reden musste, weil die Adressaten nicht Juden, sondern Christen waren, unter denen jene Unsitte nicht unbekannt war (vergl. dazu Adresse und Inhalt von de cib. iud.). — Ich gebe zu, dass der Beweis für die Identität jener beiden Schriften, de abscisione und de circumcisione, nicht absolut stringent ist, aber es besteht eine grosse Wahrscheinlichkeit dafür.

Daher will ich noch einen anderen Weg einschlagen, um die Autorschaft Novatians an unserem Traktate zu erhärten. Es ist zunächst die Möglichkeit zu prüfen, ob er der Verfasser sein kann. Wie wir von früher her wissen, galt unsere Abhandlung lange als cyprianisch, sie enthält aber auch Anklänge an Tertullian. Von Novatians Hauptwerke „de trinitate“ ist es bekannt, dass man es im Altertum dem Cyprian und Tertullian zuschrieb. Hieronymus nennt es direkt eine quasi ἐπιτομήν operis Tertullian.[3]) Zwei andere Abhandlungen aus seiner Feder, de spectaculis und de bono pudi-

[1]) Hieronymus, de vir. ill. c. 70, cf. Bardenhever, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg 1901, S. 194. — [2]) S. 213, 15 ff. — [3]) Bardenhever, ebenda.

citiae (Weymans Untersuchung hat wohl seine Autorschaft bewiesen),[1]) galten in früherer Zeit als cyprianisch, wurden dann unter die unechten oder zweifelhaften Werke eingereiht, und auch in jüngster Zeit wurde der Versuch gemacht, sie für Cyrian zu retten.[2]) Schon aus diesen allgemeinen Erwägungen ergibt sich die Möglichkeit, dass Novatian auch unseren Traktat de sing. cler. abgefasst haben kann. Es muss nun unsere Aufgabe sein, diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu erheben. Die Erreichung dieses Zieles wollen wir auf dem Wege eines Vergleichs der literarischen Eigentümlichkeiten in den in Frage kommenden Schriften anstreben. Von den Schriften Novatians ziehe ich dazu hauptsächlich heran: de cibis iudaicis, die Episteln 30 und 36,[3]) sowie die früher angezweifelten, jetzt anerkannten echten, de trinitate, de spectaculis und de bono pudicitiae. Den Anfang mache ich mit de cibis iudaicis.

De cib. p. 953 B. lesen wir: „nihil enim me, fratres sanctissimi, tantis constrictum vinculis tenet, nihil tantis curarum ac sollicitudinum stimulis excitat et exagitat, quam ne iacturam vobis quandam per absentiam meam putetis illatam, cui remedium connitor dare, dum elaboro vobis me praesentem frequentibus litteris exhibere." Ganz dieselben Gedanken in fast denselben Wendungen finden sich in de sing. S. 174, 9: „. . . . quibus nunquam nostrae litterae defuerunt quae per absentiam meam frequentiam omnibus pensaverunt . . . . . man nehme noch dazu et in gemitu iacturam lamentantis ecclesiae credimus . . . ." Dass in beiden Abhandlungen die Anreden verschieden sind, darf uns nicht Wunder nehmen, denn der Leserkreis ist ein verschiedener. Im ersten Falle ist es die ganze Gemeinde, daher redet er sie mit fratres sanctissimi an, im zweiten sind es nur die Kleriker, daher filii carissimi.

De cib. p. 953 B.: Dum sine cessatione in evangelio perstare monstratis; siehe de sing. 186, 21: qui sine cessatione concutimur. De cib. 955 A. denotabitur: denotare in der Bedeutung von reprehendere findet sich auch de sing. S. 196, 3 denotantur und denotandi, vergl. noch de trin. p. 950 B. denotatus. — De cib. iud. schliesst mit einer Doxologie: Deo gratias agere debemus per

[1]) Weyman, a. a. O. S. 737 ff. vergl. noch Demmler, Über den Verfasser der Traktate de bon. pud. und de spect. Tüb. Theol. Quartalschr. 1894, H. 2. — [2]) Matzinger, a. a. O. und Wölfflin, a. a. O. — [3]) Theol. Abhandlungen Weizsäcker gewidmet, Harnack, Freiburg 1892. Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz i. J. 250, S. 14—20.

Jesum Christum filium eius Dominum nostrum; cui laus et honor et claritas in saecula saeculorum amen. De sing. cler. hat am Schluss einen Segenswunsch: haec agite et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum amen.

Auch in den zwei Briefen können wir Berührungspunkte mit unserer Schrift konstatieren: ep. 30 S. 157: adsertor evangelii [vergl. ep. 44, 3 si (Novatianus eiusque asseclae) se adsertores evangelii et Christi esse confitentur][1]) findet seine Analogie in de sing. 204, 10 adsertores dilectionis. Harnack[2]) hat bereits die Beobachtung gemacht, dass Novatian in beiden Briefen sehr die medizinischen Bilder liebt. Auch in unserem Traktat finde ich solche häufig verwendet. Ich muss mich bescheiden, je eins hier anzuführen: ep. 30 S. 551, 21: ubi enim poterit indulgentiae medicina procedere, si etiam ipse medicus intercepta poenitentia indulgeat periculis, si tantum modo operit vulnus nec sinit necessaria temporis remedia obducere cicatricem? hoc non est curare, sed si dicere verum volumus occidere. De sing. cler. 184, 3: nemo super unam febrem cupit adhibere peiorem ne incipiat hemitritaeo insanabili laborare cui nullus valeat medicus subvenire.[3]) Ebenso ist hiermit zu vergleichen de spect. 1: ne quia male sunt vincta vulnera sanitatis obductae perrumpant cicatricem.[4]) — Ep. 30 S. 549, 20: et huc atque illuc dissipatur; dazu de sing. 211, 22: qui huc atque illuc recurrentes . . . quaerant. — Ep. 30 S. 549: et quasi extorto de manibus consiliorum gubernaculo navem ecclesiasticae salutis inlidat in scopulos. Die Bilder von Meer- und Seewesen, Schiff, Steuer, Wellen, Sturm benützt unser Verf. ebenfalls sehr oft, vergl. sing. S. 194, 28: quos cum omni tranquillitate deducens nullis procellis aut fluctibus inquietat et velut in medio mari minus cautos inducit laxare vela nec quarere gubernacula, ut subita tempestate concitatos naufragos ex insperata commotione submergat.[5]) — Ep. 30; 551, 1 cf. diaboli laqueos videre mit sing. 195, 10: donec (diabolus) sicut peritus venator quod occisurus est laquaei sui vinculis alliget. — Unser Verfasser bezeugt grosse Vorliebe für Bilder aus dem Soldatenleben und vom Kriegswesen. Ich beschränke

[1]) Harnack, Die Briefe usw. S. 15. — [2]) s. ebenda. — [3]) Weitere Beispiele s. ep. 30 S. 553, 20 und 554, 4; ep. 36 S. 574, 21; de sing. S. 175, 23; 217, 12. — [4]) Weyman, a. a. O. 743. — [5]) Weitere Beispiele s. sing. SS. 177, 29; 178, 29; 199, 19; 214, 14 und 28; und adv. Judaeos S. 33; de laude mart. S. 42. Weyman (Lit. Rundschau 1895 S. 331) bestreitet allerdings die Autorschaft des Novatian für diese Schrift.

mich auf die Angaben der Stellen: de sing.: SS. 193; 214, 20 ff.; 218, 13; 219, 1 dazu etwa de laude mart. 42. Ferner benützt er häufig die von der Flamme und vom Feuer, vergl. u. a. sing. S. 175, 8; 195, 6; 204, 15; 213, 20 und de laude mart. S. 38 und 43. Andere Stellen in de cib. iud. und den Episteln siehe bei Harnack, die Briefe in der Sedisvakanz S. 14—20. Ebenso finden sich auch dort die Nachweise für den häufigen Gebrauch von Naturbildern und Schilderungen bei Novatian, denen ich anfügen möchte de laude mart. S. 31 und 44 und de sing. S. 175, 24 und 179, 19.

Ich wende mich nun zu einem Vergleich unserer Schrift mit de bono pudicitiae, de spectaculis und de trinitate. Wir finden hier: pud. 7: virginibus aequat se angelis, ähnlich damit sing. 216: nam sunt similes angelis Dei; — pud. 12: ne quid lenocinatum ... longe absint quibus pulchritudo non ornatur sed prostituitur; sing. 185, 25: . . . et crimine alieni reatus absorbebimur cui nos ipsi subornamus immundicitiae lenocinium; — pud. 1: praesentiam mei vobis per litteras reddere conor; sing. 174: quae per absentiam meam frequentiam omnibus pensaverunt; — pud. 3: pudicitia est honor corporum ornamentum morum fons castitatis.[1]) Dieselbe Häufung von Wortpaaren findet sich zahlreich in de sing. cler. bes. S. 214 in der Schilderung der Schädlichkeit des weiblichen Umganges und im Lobe der Keuschheit (vergl. dazu de laude mart. S. 28 die begeisterte Schilderung des Martyriums). — De spect. 1: porrigitur occasio; 10: maria porrecta (s. de bon. pud. porrectae voluptatis occasiones); — trin. 15: divinitatem porrigere; salutem porrigere; 16: scientiam porrigere; 18: consilia porrigere; 19: interpretationem porrigere (de cib. ciborum genera porrigere)[2]) vergleiche man mit de sing. SS. 180, 21: porrigit famam; 208, 25: porrigere temptamenta; 214, 12: porrigere furiam; — pud. 12: vitiorum sarcinas; ep. 36: maeroris nostri sarcinam; sing. 187, 15: alienas sarcinas, dispendio sarcinarum perstringi; — pud. 2: ecclesiam sponsam Christi; trin. 29: ecclesiae Christi sponsae und sing. 210, 22: cui . . . sponsa Christi (i. e. ecclesia) committitur . . . quae sponsae Christi (ecclesiae) officit famae. — Harnack (S. 38) hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass unser Autor den Menschen mit dem eigentümlichen Ausdrucke „domini fabrica" (sing. 201) bezeichne. In de spect. (S. 12) ist dem Novatian ebenfalls der Mensch eine

[1]) Die bisherigen Citate aus ed bono pud. entnahm ich Matzinger, a. a. O. S. 7 ff. — [2]) Diese und die folgenden Beispiele aus de spect., trin., cib. sind entnommen Weyman, a. a. O. S. 743.

„admirabilis fabrica“ Gottes. — Auch einige kleinere Beiträge zur „klerikalen und sakralen Terminologie“, die Harnack aus de sing. cler. zusammenstellt,[1]) kann ich aus den novatianischen Schriften beisteuern. Novatian spricht adv. Jud. S. 133 von dem divinum Christi sacramentum und redet ebenda die Adressaten seiner Schrift mit spiritales an. In de laude mart. begegnet uns ein sanctum altare. Ein divinum iudicium finde ich in de spect. S. 22, ebendort praecepta caelestia; scripturae sacrae heisst die hl. Schrift in de spect. S. 12, de pud. S. 14; sanctae litterae, divinae litterae in de spect. S. 5. — Göttliche Gebote bezw. Aussprüche des Heilandes nennt er adv. Jud. S. 134 praeceptum Dei; de laude S. 40 praecepta dominica. — Ich muss ohne weiteres zugeben, dass die eben angeführten sprachlichen Berührungspunkte, einzeln genommen, wenig bedeuten wollen. Aber in ihrer Gesamtheit bilden sie doch ein nicht zu unterschätzendes Beweismaterial, so dass wir, abgesehen von dem früheren Beweise, auch auf diesem eben eingeschlagenen Wege zu dem Schlusse gelangen, Novatian sei mit grosser Wahrscheinlichkeit als der Autor unserer Schrift anzusehen. Diesem Resultate könnte man vielleicht die Tatsache entgegenhalten, dass gewisse Bibelcitate aus unserer Schrift verschieden sind von den entsprechenden Novatians. Schon Demmler[2]) stellt fest, indem er sich dabei auf die Ausführungen Wölfflins, Matzingers und Haussleitners beruft, dass Novatian die Bibelstellen nicht immer wörtlich citiere. Von unserem Autor habe ich bereits früher (vgl. die Ausführungen S. 219) das Gleiche bewiesen, nämlich, dass er sich in seinen Citaten nicht genau an eine Vorlage hält. Mithin fällt auch dieser Einwurf, und unser Ergebnis behält seine Richtigkeit.

In den vorangehenden Untersuchungen war es möglich, allein aus inneren Gründen es wahrscheinlich zu machen, dass Novatian der Verfasser unseres Traktates sei und es fehlt als letztes Glied in unserer Beweiskette hierfür nur noch ein äusseres Zeugnis, um uns über diesen Punkt völlige Gewissheit zu verschaffen. Ich befinde mich nun in der vorteilhaften Lage, auch ein solches anführen zu können. — In der ebenfalls pseudo-cyprianischen Schrift Ad Novatianum hält der Verfasser derselben dem Novatian vor, dass er den Gefallenen überhaupt keine Verzeihung gewähren wolle und sich das Recht anmasse, andere zu verurteilen trotz der Mahnung

[1]) s. Harnack, a. a. O. S. 41 ff., vergl. auch unsere früheren Ausführungen hierzu S. 236. — [2]) Demmler, Über den Verfasser der Traktate de bono pud. und de spect., Tüb. Theol. Quartalschr. 1894, H. 2, S. 260.

des Apostels zur Milde, der da sagt: „Tu quis es qui iudicas servum alienum."[1]) Dasselbe Citat aus Röm. 14, 4 findet sich auch in de sing. cler. in einem überraschenden Zusammenhange. Auf Seite 212,6 lesen wir da: „Ut qui passim »tu qui (quis v) es ut (qui v) de servo alieno iudices« adversum nos veluti libellum contradictorium proferant." Es nimmt hiermit unser Autor offenbar auf die Abhandlung Ad Novatianum Bezug, die er als einen libellus contradictorius bezeichnet.[2]) Da unser Anonymus sich so eifrig gegen die dort gegen Novatian persönlich gerichteten Vorwürfe verteidigt, die er hier seinen eigenen Klerikern in den Mund legt, so verrät er sich dadurch selbst als denjenigen, gegen welchen dieselben gerichtet sind, als Novatian.

Wir haben bisher gesehen, dass unsere Vermutung, Novatian sei der Verfasser von de sing. cler. sich bestätigt. Fragen wir uns nun noch, ob das, was wir aus unserer Schrift über den Verfasser entnehmen, auch auf Novatian sich anwenden lässt. Über sein Leben sind auf uns nur einige dürftige, dazu noch zweifelhafte Notizen übergekommen. Nach Philostorgius[3]) soll er im Anfang des 2. Jahrhunderts in Phrygien geboren worden sein. Bevor er sich zum Christentum bekannte, widmete er sich dem Studium der Philosophie;[4]) nach Cyprians ep. 52 soll es die stoische gewesen sein. Nachdem er seine Heimat verlassen hatte, begab er sich nach Rom. Während seines Katechumats soll er schwer erkrankt die Klinikertaufe empfangen haben. Später wurde er zum Priester geweiht und er stellte sich nach dem Martyrium des Bischofs Fabian, als nicht er sondern Cornelius dessen Nachfolger wurde, an die Spitze der Rigoristenpartei und wurde so Veranlassung zum Schisma. Lumper nennt ihn haud mediocri sacrarum litterarum scientia atque eloquentia imbutum[5]) und Harnack kommt aus der Betrachtung seiner Briefe[6]) zu der Überzeugung, in ihm einen hoch gebildeten Mann erblicken

[1]) Hartel, S. 62, 9. — [2]) Man könnte versucht sein anzunehmen, diese Stelle beziehe sich nur auf das angeführte Citat Pauli. Dies ist nicht angängig, denn a) es klingt hart, einen einzigen Bibelvers als einen libell. contradict. zu bezeichnen, höchstens wäre er ein neues argumentum; b) unser Autor weist nach, dass die Kleriker dieses Citat falsch anwenden, wie dies der Verfasser der Schrift ad Novat. auch tut; c) der folgende Ausspruch des Weltapostels enthält die Aufforderung, die Kleriker sollten jegliche Gemeinschaft mit den „irrenden Brüdern" aufgeben. — [3]) Philostorgius, h. e. l. VIII, 15. s. Lumper, Dissert. prooem. Migne P. l. III, p. 865 f. — [4]) S. Paciani, ep. ad Sympr. Migne P. l. t. XIII. — [5]) Lumper, l. c. p. 866. — [6]) Harnack, Briefe des römischen Klerus, S. 16 f.

zu müssen. Besonders merkt er an ihm „Spuren stoischer Dialektik und syllogistischer Kunst“. Dieses Lob kann ich auch für unseren Verfasser in Anspruch nehmen, und Harnack hat selbst genügend Beispiele für seine philosophische Schulung beigebracht.[1]) Wenn Cyprian in ep. 55, 24 Novatian vorwirft, dass er mit seiner Philosophie und Beredsamkeit prahle, so mag er dabei übertrieben haben. Indessen passt dazu die Bemerkung in unserer Schrift S. 174: et licet haec admonitio sola litterarum mearum auctoritate sufficeret.[2]) Etwas mag er sich doch auf seine höhere Bildung zu gute gehalten haben. — Harnack hebt noch hervor, dass „er gegenüber der Laxheit das Evangelium, d. h. die evangelische Vollkommenheit und Zucht stark betont“. Aber was hat denn unsere Schrift für einen anderen Zweck, als Zucht und Ordnung im Klerus herzustellen und Missstände zu beseitigen! Und bei diesem Bestreben ist seine Hauptstütze das Evangelium. Jetzt, da wir den Verfasser unseres Traktates kennen, dürfen wir über manche dunkle Stelle in demselben einige Aufklärung erwarten. Zunächst braucht, wie ich gleich erweisen werde, der Ausdruck ius ecclesiasticum in Novatians Munde nicht befremdlich zu klingen. Als ich Harnacks Untersuchungen über den Ursprung dieses Begriffes las, fiel es mir sofort auf, dass der terminus technicus „ius ecclesiasticum“ abgesehen von unserer Schrift nur in den Quaestionen vorkommt und zwar gerade in dem Traktat gegen Novatian zweimal. Weder im 3. noch im 4. Jahrhundert, ja sogar nicht einmal im 5. lässt er sich sonst nachweisen! Der Ambrosiaster, der doch wohl denselben Verfasser hat wie die Quaestionen, gebraucht ihn nicht, sondern die gewöhnlichen termini.[3]) Nun war es mir bekannt, dass zwischen Novatian und den Katholiken ein Gegensatz bestand in der Auffassung über den Umfang und die Kompetenz des kirchlichen Rechtes. Pacianus wirft dem Novatian die Einführung eines neuen Rechtes vor und Sympronian erhebt gegen die Katholiken die Anklage der Rechtsverdrehung.[4]) Auch Novatian weiss die „contra-

---

[1]) Harnack, Der Pseudocypr. Traktat de sing. cler., S. 37. — [2]) Vgl. unsere Ausführungen S. 223. — [3]) Harnack, a. a. O. S. 221. — [4]) S. Paciani epistulae III ad Sympronianum Novatianum. Migne P. l. tom. 13, p. 1064: Horum enim aliquid habere debuerat ut evangelium novi iuris induceret und 1076: Ais tandem quia nos Domini mandata rescindimus, nos unum apicem legis inflectimus, an potius Novatiani, qui tota ecclesiae, tota concordiae iura violarunt, qui post tot pacis annos tot foedera sanctitatis novas sibi leges, nova instituta, novos ritus pepererunt, arcanum iustitiae inexorabili fronte simulantes.

dictores“ in unserer Schrift eines ähnlichen Verhaltens schuldig: S. 211, 28: „illis enim contulit defensionem qui nullam partem legis inpugnant et ipsis tribuit patrocinium qui ex voto suo aliquid faciunt nec quicquam ecclesiastici iuris inpediunt.“ Ich neige zu der Ansicht, dass der Verfasser des Traktates contra Novatianum von diesem den terminus technicus entlehnt hat, und indem er gegen seine falsche Auffassung vom ius ecclesiasticum polemisiert, entwickelt er den Begriff vom katholischen Standpunkte aus als das ius delicta donandi. Daher würde ich diese Erklärung für den Ursprung jenes Begriffes als ungezwungener empfehlen und ich würde auch nicht zögern, diesen Umstand als einen Beweisgrund dafür mit Beschlag zu belegen, dass Novatian der Verfasser von de sing. cler. sei, wenn sich nicht der genannte Ausdruck auch noch an einer anderen Stelle finden würde. In der Quaestio 93, welche die Frage behandelt, ob die Apostel schon damals den hl. Geist besessen hätten, als noch der Heiland auf Erden mit ihnen wandelte, kommt er zweimal vor.[1]) (Harnack hat eine Stelle übersehen!) Dieselben lauten: I. „Quia enim in traditione dominica per spiritum sanctum omnia aguntur, idcirco cum regula eis et forma traditur huius disciplinae, dicitur eis: »accipite spiritum sanctum«. Et quia vere ad ius ecclesiasticum pertinet statim subiecit dicens: cuius tenueritis peccata, tenebuntur; et cuius remiseritis, remittentur ei ....“ II. „Trium ergo officiorum formae doni spiritus sancti in apostolis sunt ostensae: quarum prima haec est quae ad ius ecclesiasticum pertinet in regenerandis vel ceteris officiis.“[2]) — Gegenüber dieser Schwierigkeit muss ich mit meinem Urteil zurückhalten, da ich nicht erweisen kann, ob die in Quaest. 93 erörterte Frage auch bei Novatian oder wenigstens seinen späteren Anhängern eine Bedeutung gehabt hat. Jedoch will ich wenigstens einen Versuch wagen. Novatian zeigt sich, wie bereits mehrfach bewiesen ist, stark von Tertullian abhängig. Dass dies auch in dogmatischen Anschauungen der Fall ist, werde ich später nachweisen, ich nehme inzwischen die Tatsache vorweg. Harnack[3]) zeigt in seiner mehrfach erwähnten Abhandlung über das ius ecclesiasticum, dass die oben berührte Controverse bei Tertullian

[1]) Quaestiones ex V. et N. T. Migne P. l. t. XXXV, p. 2287. — [2]) Aus dieser zweiten Stelle scheint doch hervorzugehen, dass der Verfasser den Begriff ius ecclesiasticum nicht bloss auf die Sakramente der Taufe und Busse ausdehnt, sondern ihn auch in einem weiteren Sinne, wenigstens aber mit Bezug auf die übrigen Sakramente gebraucht. — [3]) Harnack, a. a. O. S. 216.

sich schon vorfindet, wenn auch nicht als streitig, so doch tatsächlich. Er schreibt von dessen Anschauung über den Ursprung der kirchlichen Rechte: „Die potestas — und das ist die Macht Sünden zu vergeben — ist immer und war auch bei den Aposteln ausschliesslich an den Besitz des hl. Geistes geknüpft, ist daher unübertragbar und wird stets von neuem vom hl. Geist verliehen wem und wann er will.“ Es ist nun nicht ausgeschlossen, dass Novatian auf diesen Grundanschauungen Tertullians fussend, leicht seinen Kirchenrechtsbegriff ausgebaut haben kann, wobei der Besitz des hl. Geistes eine Rolle gespielt haben mag. Daher kann auch Quaest. 93 innerlich mit dem Traktate contra Novatianum zusammenhängen, zu ihm die Voraussetzung bilden, woraus sich andrerseits wiederum die Anwendung jenes terminus technicus erklären würde. — Ich wollte indessen auch die dogmatische Abhängigkeit Novatians von Tertullian nachweisen. Pacian erklärt direkt dem Sympronian gegenüber, dass die Novatianer viele ihrer Irrlehren sich von Tertullian geholt hätten: „Tertullianum post haeresim (nam multa inde sumpsistis) ipsum epistula sua, et ea ipsa quam catholicus edidit, audies confitentem posse ecclesiam peccata dimittere.“ Ferner lesen wir in de sing. cler. S. 198, 4: „si Christus comparare se ipsum ausus est Deo qui ait: Pater maior me est.“ Diese Stelle zeigt einen ausgesprochenen subordinatianistischen Charakter. Über den Subordinatianismus des Tertullian vergleiche man Schwane (Dogmengeschichte, 2. Aufl. I, 120): „Es scheint auch bei ihm eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater statuiert zu werden, um dadurch den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater bei der Einheit des göttlichen Wesens erklären zu können.“ Deutlicher spricht sich darüber noch Dorner aus:[1] „Dem Tertullian nahestehend und von ihm abhängig, aber auch ihn verflachend, ist Novatian. Er lehrt eine noch stärkere Subordination des Sohnes unter den Vater als Tertullian. (Folgt Citat.) In dem Angeführten wird sich kaum eine stärkere Subordination verkennen lassen, als die wir bei Tertullian fanden.“ (cf. Nov. de trin. 29, 30, 31.)

Ich muss nun wohl noch einmal zur Frage nach der Datierung unseres Traktates das Wort ergreifen. Wenn meine obigen Beobachtungen richtig sind, dass de sing. cler. die beiden Schriften ad Novatianum und de circumcisione voraussetzt, so sind die äussersten Zeitgrenzen, zwischen denen wir unsere Schrift ansetzen

[1]) A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. Bd., Stuttgart 1845, S. 601 f.

müssen, die Abfassungszeit jener beiden eben genannten Abhandlungen. Da aber de circumcisione nicht erhalten ist, müssen wir auf de cibis iudaicis zurückgreifen, in denen auf die erstere verwiesen wird. Die Reihenfolge ergibt sich also folgendermassen: 1. Ad Novatianum, 2. de singularitate clericorum, 3. de circumcisione, 4. de cibis iudaicis. Leider bewegen wir uns bezüglich der Abfassungsverhältnisse jener Schriften noch auf unsicherem Boden. Harnack[1]) sucht es glaubhaft zu machen, dass Ad Novatianum als Werk des Papstes Sixtus zwischen 257/58 entstanden sei. Indessen hat er mit dieser Datierung wenig Anklang gefunden, man wird vielmehr ihre Entstehung wohl mit grösserer Wahrscheinlichkeit in die nächste Zeit nach dem Aufhören der Verfolgung des Gallus und Volusianus ansetzen müssen.[2]) De cibis iudaicis soll nach Weyman[3]) während des 2. Exils Novatians zur Zeit der eben genannten Verfolgung entstanden sein, weil in cap. 1 von einer Abwesenheit des Verfassers die Rede ist. Man hat jedoch nicht notwendig an ein Exil zu denken, um die häufige Abwesenheit des Verfassers von den Adressaten, ähnlich wie in unserer Schrift zu erklären. Überhaupt ist von einem Exil Novatians nichts Sicheres bekannt. Man darf wohl annehmen, dass er durch Organisationsreisen häufiger von Rom abwesend war und dass er wohl immer in brieflichem Verkehr mit seinen Anhängern gestanden hat, die auch ausserhalb der Stadt im Lande zerstreut lebten. Aber auch der Möglichkeit, dass de cib. iud. noch später geschrieben sei, etwa in einem 3. Exil während der Valerianischen Verfolgung steht nichts im Wege. Nun nimmt aber der Autor unseres Traktates direkt gegen den lib. ad Nov. Stellung, ohne den Verfasser selbst anzugreifen. Daraus möchte ich den Schluss ziehen, dass inzwischen eine geraume Zeit seit der Abfassung jener Schrift verstrichen war, ja dass vielleicht ihr Verfasser unterdessen gestorben war. Alle in Betracht kommende Momente berücksichtigt, ist als Abfassungstermin ungefähr die Mitte des 6. Dezenniums des 3. Jahrhunderts anzunehmen.

[1]) Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II., Texte und Untersuchungen, B. XIII, S. 33 ff. — [2]) Vergl. Bardenhever, Patrologie a. a. O. Nachträglich wurde mir L. Nelkes Schrift (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocypr. Schriften, Thorn 1902) bekannt, der nachzuweisen sucht, dass lib. ad Nov. vom Papst Cornelius zu Rom 252 verfasst sei, S. 166. — [3]) C. Weyman, a. a. O. S. 747.

Die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum.

Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Cornelius.

Von

Joseph Grabisch.

In der editio Daventriensis c. 1477 erschien zum ersten Male eine Schrift, die in den früheren Cypriandrucken nicht zu finden war: Ad Novatianum haereticum, quod spes veniae non est deneganda und zwar zwischen de bono pudicitiae und dem sermo Augustini de sancto Cipriano martire. Die Handschrift zu diesem Druck ist nicht mehr erhalten, alle späteren Ausgaben sind nur Abdrucke der ed Dav. Gravius erwähnt zwar in seiner Kölner Ausgabe 1544 der ed. Erasm. einen codex Carthusiae et St. Pantaleonis, von dem aber später nie etwas bekannt geworden ist. Erst Hartel konnte zu seiner Cyprianausgabe den codex Vossianus (k) lat. 40 saec. X heranziehen, der unsere Schrift zwischen ep XI und de opere et eleemosynis — offenbar eine sachliche Ordnung — enthält. Weitere Handschriften existieren nicht.

Auch scheint die Schrift gar nicht benützt worden zu sein, nur eine Bezugnahme darauf lässt sich nachweisen.[1]) Der geringe literarische Gehalt der Schrift gegenüber den übrigen Schriften über das novatianische Schisma ist sicherlich die Ursache davon. Über eine Citierung der Schrift siehe § 5.

§ 1. Übersicht und Kritik der einschlägigen Literatur.

Die editio Daventriensis hatte diese Schrift als ein Werk Cyprians herausgegeben, doch blieb dies nicht lange unbestritten.

Erasmus[2]) hält sie wohl des Cyprian für würdig, vero proximum est esse Cornelii Romanae urbis episcopi, siquidem Hieronymus operum huius catalogum texens meminit hisce verbis: et aliam de Novatiano et de his qui lapsi sunt. Es ist merkwürdig, dass schon am Beginn der Untersuchung über diese Frage dem Cornelius die Autorschaft zugesprochen wird, doch ist das Argument des Erasmus nicht be-

[1]) Vergl. oben Fr. von Blacha, Der pseudo-cyprianische Traktat de singularitate clericorum ein Werk des Novatian, S. 252. — [2]) Opera divi Caecilii Cypriani, Basel 1530.

weiskräftig (siehe § 5). Pamelius[1]) wiederholt pag. 434 die Ansicht des Gravius, der sie für ein echtes Werk des Cyprian hält, und weist die des Erasmus auf Grund der Stelle über die Taufe als unwahrscheinlich zurück: Cornelius hätte unmöglich den Irrtum des Cyprian begehen können. Joh. Gerhardus[2]) weist die Autorschaft Cyprians ob dissimilitudinem styli zurück; dubia sunt! Bellarmin[3]) hält sie für eine echte Schrift Cyprians trotz des Stils und der Ansicht des Erasmus. G. Cave:[4]) multi opus istud Cypriano non indignum esse censent alii contra. Ellies du Pin[5]) referiert die bestehenden Ansichten aber ohne Namennennung. Er selbst datiert sie ohne Angabe der Gründe ins Jahr 255. Auch Tillemont[6]) wiederholt einige Ansichten und hält sie für das Werk eines afrikanischen Bischofs aus dem Jahre 255 auf Grund des Hinweises auf das Schisma des Felicissimus und die Stelle über die Ketzertaufe. Die Mauriner Baluzius[7]) und Maranus bringen zum ersten Male andere innere Gründe als die Untersuchung des Stils. Sie halten die Schrift in den ersten friedlichen Zeiten der Regierung des Valerian geschrieben wegen der Stelle longa temporum series. Cyprian könne der eingangs der Schrift sich dokumentierende Bischof nicht sein, da er vor der zweiten Verfolgung unter Gallus die in der Decischen Verfolgung Gefallenen in dominicam gregem collegerat. In der vorliegenden Schrift überlege der Bischof aber, ob er diese Gefallenen aufnehmen solle und zwar sei die zweite Verfolgung schon vorüber. R. Ceillier:[8]) Il n'y a rien dans le traité contre Novatien, qui ne soit digne de St. Cyprien et on ne le met au rang des ouvrages douteux que parce que le style en parait plus fort, moins diffus et moins facile que celui de ce Père. Du reste les plus habiles jugent que cet écrit est également plein de la doctrine et d'élégance vers 255! J. Gottfr. Lumper[9]) wiederholt die Ansichten des Erasmus, des Tillemont, geht des näheren auf Maranus ein, gibt zu, dass die Autorschaft des Cyprian immer zweifelhafter wird, lässt aber die Frage offen, ob die Schrift dem Cyprian oder einem anderen zugeschrieben werden muss. Ebenso wird in

[1]) Opera D. Cypriani. Antwerpen 1568. — [2]) Patrologia, Jena 1673. pag. 170. — [3]) De scriptoribus ecclesiasticis, Coloniae 1648. pag. 49. — [4]) Histoira litteraria, London 1688. pag. 89. — [5]) Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Paris 1693. tom I. pag. 172. — [6]) Mémoires IV, Bruxelles 1696. pag. 632. — [7]) Sti Caecilii Cypriani opera, Paris 1726. — [8]) Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1732, tom III. pag. 155. — [9]) Historia critica theologica pars XI Augustae Vindel. 1795. pag. 360 ff.

der Migne-Ausgabe[1]) fast alles bisherige noch einmal wiederholt. Mit Recht wird gegen die Ansicht des Maranus entgegengehalten, dass der Text longa temporum series nicht zur Annahme zwinge, die Schrift sei zu Anfang der Regierung des Valerian verfasst. Ein afrikanischer Bischof, als den Maranus den Verfasser annimmt, hätte unmöglich so lange mit einer Zurückweisung des Novatian gezögert, vielmehr scheine der Traktat zur Zeit des Gallus verfasst zu sein. Auch sei nicht ersichtlich, warum die Schrift dem Cyprian abgesprochen werden müsse, da unter den hier in Betracht kommenden Gefallenen diejenigen gemeint sein können, die in jenem afrikanischen Synodalbeschluss vor Ausbruch der Verfolgung des Gallus nicht einbegriffen waren. Dadurch, dass ein anderer als Cyprian als Verfasser angenommen werde, sei die Sachlage nicht klarer, eher noch verwickelter geworden. Jos. Fessler[2]) gibt nur eine kurze Inhaltsangabe an und verweist im übrigen auf Bellarmin, Cellier etc. Die kleineren patrologischen Werke der neueren Zeit erwähnen die Schrift kaum.

Harnack in seiner Geschichte der altchristlichen Literatur 1893 Bd. I. 2. Hälfte S. 718 ist der Ansicht, sie sei kurz nach der Valerianischen Verfolgung von einem mit Tertullians Schriften vertrauten und dem Cyprian nahestehenden Manne verfasst. Vielleicht sei sie dem Reticius zuzuschreihen, indes die Sache sei noch völlig ununtersucht. Hartel in seiner Cyprianausgabe Wien 1871 Bd. III. pag LX meint, sie sei von einem auf seiten des Cyprian gegen Stephanus und das Schisma des Felicissinus stehenden Bischof kurz nach der Verfolgung des Decius verfasst.

Das Verdienst, zum ersten Male diese Frage zum Gegenstande einer besonderen eingehenden Untersuchung gemacht zu haben, gebührt Adolf Harnack, die er in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. XIII. Heft I. Leipzig 1895 veröffentlichte: Ausgehend von dem Argument, das schon Maranus angeführt, dass nämlich in Afrika vor Ausbruch der Verfolgung des Gallus allen in der Dezischen Verfolgung Gefallenen eine Generalabsolution erteilt worden sei, könne Cyprian der Verfasser nicht sein, denn dort gab es keine, die sich durch eine Bekennerschaft hätten restituieren können. Die Verhältnisse passen vielmehr auf Rom. Bibelcitate dienen dazu, diese Behauptung zu bekräftigen: es zeige sich, dass die Bibeltexte von

[1]) Ser. lat. tom. IV, pag. 810. — [2]) Institutiones Patrologiae, Innsbruck 1850, tom. I, pag. 299.

den in echten Cyprianischen Büchern abwichen, dagegen den römischen glichen. Bei der weiteren Untersuchung nach der Zeit der Abfassung nimmt Harnack an, die Verfolgungen des Decius und des Gallus und Volusianus seien vorüber, der Verfasser schreibe in der Friedenszeit, also in der Zeit von 254—259. Auf Grund einer unrichtigen Auffassung der Stelle c. 7. p. 58, 4 ff. folgert Harnack, dass es nach dieser zweiten Verfolgung noch Pönitenten gab; — die in die Verfolgung als Pönitenten eingetretenen Gefallenen hätten sich ipso facto restituiert cf. Cyp. ep. 60 — diese hätten nachher eine longa temporum series Busse getan, sie wolle der Bischof in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, müsse sich aber gegen Machenschaften der strengen Novatianer wehren. Von den für die Zeit 254—259 in Rede stehenden Bischöfen von Rom kämen Lucius wegen longa temporum series, Stephanus wegen seiner Gegnerschaft zu Cyprian und seiner abweichenden Ansicht über die Taufe nicht in Betracht, es bleibe nur Sixtus II. übrig, der nun als Verfasser der Schrift erkannt wird. Ein äusseres Zeugnis biete der liber Praedestinatus. Die Konsequenzen dieser Hypothese, nach welcher die Schrift im Jahre 257/8 vom Papst Sixtus II. verfasst ist, sind weittragend: 1) Man habe hier im Gegensatz zu Afrika die Gefallenen sieben Jahre lang Busse tun lassen; 2) wir wüssten, dass der Novatianismus noch in diesem Jahre einen heftigen Angriff machte, 3) wüssten wir, dass man in Rom nach Stephanus einer anderen Praxis gehuldigt habe.

Abgesehen von dem Zeugnis des Lügenbuches Praedestinatus, dem trotz der Versuche Harnacks, einzelne Berichte als wahr darzustellen, kein Glauben beigemessen werden kann, geht die Untersuchung von 2 unrichtigen Voraussetzungen aus:

a) Harnack nimmt an, dass die zweite Verfolgung schon vorüber, der Brief also in der Friedenszeit geschrieben sei, was nicht zutreffend ist, wie ich später zeigen werde;

b) dass einige in der Dezischen Verfolgung Gefallene sich in der Verfolgung unter Gallus und Volusianus ipso facto restituiert hätten, einige aber, die nicht die Gelegenheit der Bekennerschaft gehabt hatten, auch weiterhin noch Pönitenten geblieben seien. Und zwar stützt er sich auf die Stelle c. 7. p. 58, 4 ff: „Ecce quam gloriosos, quam Domino caros schismatici isti ligna, faenum, stipulam appellare non dubitant: quorum pares hoc est in eodem crimine lapsus sui adhuc usque constitutos nec ad paenitentiam admittendos esse praesumunt. Indem er diese Stelle übersetzt: Siehe da! Diese

mit Ruhm Bedeckten, diese teuren Freunde Gottes wagen jene Schismatiker „Holz, Heu, Stroh“ zu nennen und sie verweigern denen, die ihnen gleich sind, d. h. die in demselben Zustande der Gefallenen als Verbrecher noch immer verharren, die Zulassung zur Busse, konstruiert er die erwähnte Klasse der Pönitenten, die noch nach der zweiten Verfolgung in die Kirche wieder aufgenommen werden wollen. Obwohl diese Übersetzung Harnacks möglich ist, so ist sie meines Erachtens nicht die zunächstliegende und grammatisch die zwingendste. quorum bezieht sich weder auf gloriosos noch auf ligna etc., sondern auf das **unmittelbar vorangehende** dubitant bezw. auf das Subjekt dazu: schismatici isti, und das sui bei lapsus kann sich grammatisch nur auf das Subjekt desselben Satzes beziehen, das in praesumunt enthalten ist, oder auf das Subjekt des übergeordneten Satzes schismatici, was dasselbe ist. Demnach lautet die Übersetzung: „Seht da, diese mit Ruhm bedeckten, diese dem Herrn so teuren nehmen diese Schismatiker keinen Anstand, sie Holz, Heu, Stroh zu nennen und die ihnen gleichen, d. h. die in demselben Verbrechen wie ihr eigener Abfall noch bis heut befindlichen glauben sie zur Reue nicht zulassen zu dürfen.“ Harnack hat bei seiner Übersetzung schon auf den „verwegenen Übergang“ hinweisen können, „der einem Advokaten alle Ehre macht“, indem die Konfessores und Pönitenten einander gleichgestellt werden, da ja beide früher Gefallene gewesen waren. Aber der Übergang ist noch verwegener und ein auf die Novatianer, direkt gehender. Der Schreiber meint: die Novatianer beschimpfen die Bekenner nennen, sie wegen ihres Abfalles wertlos und dabei sind sie in derselben Lage als die Novatianer, die ja auch abgefallen sind. Die Kühnheit dieses Vergleichs ist verblüffend, aber treffend, denn den Novatianern wird ihr eigenster Boden entzogen, sie können eigentlich nicht mehr etwas verurteilen, was sie selbst begangen haben.

Sind nun diese beiden Voraussetzungen, auf denen Harnacks Hypothese sich aufbaut, hinfällig, auch das „äussere Zeugnis“ von keiner Beweiskraft, so muss das Ergebnis der Untersuchung abgelehnt werden: Sixtus II. ist nicht der Verfasser der Schrift.

Die weittragenden Folgerungen, die sich an Harnacks Hypothese knüpften, haben auch bald zur Kritik derselben herausgefordert: A. **Jülicher** in der Theologischen Literaturzeitung Jahrgang 21, 1896, Heft 1, S. 19—22 hält die Unmöglichkeit, dass der Traktat von Cyprian oder in Afrika überhaupt entstanden sei,

nicht genügend dargetan. Die von Harnack angeführten inneren Gründe erlauben keinen Schluss auf Rom als Abfassungsort und das äussere Zeugnis des Lügenbuches Praedestinatus wiege trotz der Nachweise Harnacks nicht viel.

In demselben Jahre erschien auch von Funck[1]) eine Besprechung der Hypothese, wesentlich aus denselben Gründen ablehnend. Auch ihm erscheint der afrikanische Ursprung nicht ausgeschlossen, der römische zu wenig begründet.

Gegen Harnack wendet sich noch der englische Erzbischof Benson.[2]) Er fasst den Beweis in den Hauptpunkten zusammen und macht einige Ausstände sekundärer Art. Ihm selbst scheint die Situation, die aus dem Traktat wiederspiegelt, mehr in den Beginn des Novatianischen Schismas zu passen als in eine spätere Zeit. Die Ausdrücke für die Handlungsweise des Novatian seien fast gleichlautend denen des Cornelius in seinem Briefe an Dionysius (Euseb. VI, 43). Deshalb hält er den Traktat von einem responsible bishop in or about Rome, möglicherweise von Cornelius selbst, wie schon Erasmus gemeint hat. Mit diesen Ausführungen Bensons hat sich Harnack in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, Bd. XX, H. 3, S. 116 ff., auseinandergesetzt.

Auch M. Schanz[3]) widmet der Frage nach dem Verfasser ein Kapitel und kommt nach einer Inhaltsangabe der Schrift zu dem Schlusse, dass sie von Cyprian nicht herrühren könne, es sei nicht Cyprians Art, sich mit den Schismatikern in Erörterungen einzulassen, wenn sich auch die zu Tage tretenden Ansichten mit denen Cyprians deckten. Die Harnacksche Hypothese lehnt er ab, da H. „völlig durchschlagende Beweise nicht beigebracht habe“.

Diesen zahlreichen Ablehnungen stehen drei zustimmende Besprechungen der Behauptung Harnacks gegenüber. C. Weyman[4]) hält sie für ein glückliches Resultat.[5]) Er erkennt an, dass die Art und Weise der Polemik gegen Novatian zu der Annahme nötige, dass der Schreiber in dessen Nähe lebe und wirke, wodurch

[1]) Theologische Quartalschrift, Tübingen 1896, Bd. 78, S. 691. — [2]) Cyprian his life, his times, his work, London 1897, Apend. G., pag. 557–564. — [3]) Geschichte der römischen Literatur, München 1896, Bd. III, S. 334 f. — [4]) Literarische Rundschau, 1895, S. 329. — [5]) Später, in den Historisch-politischen Blättern, 1899, S. 645, hat Weyman (Die neueren Forschungen über die pseudo-cyprianischen Schriften) sein Urteil retraktiert mit dem Referat: „Durchschlagende Gründe hat Harnack nicht beibringen können“.

wir nach Rom geführt werden. Auch die weiteren Ausführungen seien sicheres Resultat, er erkennt auch die Beweiskraft des lib. Praed. an. Beweiskräftig erscheint ihm ferner der Exkurs, dass die in der Schrift angewandten Bibelstellen römischen Ursprungs seien. Im „Literarischen Centralblatt für Deutschland, Jahrg. 1895, S. 1395" rühmt G. Krüger die Feinheit und Scharfsinnigkeit der Abhandlung. Er stellt es der Kritik anheim, die einzelnen Glieder dieser „goldenen Beweiskette" zu prüfen, „hält auch ein einziges nicht Stich, so ist die Kette gefährdet". Indessen er selbst scheint das Resultat für gesichert zu halten. Endlich ist noch A. Ehrhard[1]) der Ansicht Harnacks beigetreten. „Die Beweisführung für die Autorschaft des Papstes Sixtus II. ist sehr geschickt geführt." In den Hauptpunkten gibt er den Beweisgang wieder, wendet sich gegen die Ausstellungen Jülichers, der einen Nebenpunkt beanstandet hätte, und hält das Resultat für gesichert.

Die auf ablehnendem Standpunkte stehenden Kritiker haben an der Harnackschen Hypothese den römischen Ursprung „nicht genügend erhärtet" gefunden und dadurch gleich das erste Glied der Beweiskette zerrissen. Die mit römischen Verhältnissen völlig konforme Gefallenenbehandlung am Abfassungsorte unserer Schrift zieht Rom nur in den Kreis der möglichen Orte, ist höchstens ein indirekter Beweis, dem direkte Hinweise auf Rom erst Beweiskraft geben müssen, und solche hat Harnack nicht beigebracht.

Die Tatsache, dass der Traktat zuerst unter Cyprians Schriften erschien, hat eigentlich ohne Grund ein Präjudiz für Cyprian, zum mindesten für Afrika, gefällt; die Ablehnung von Harnack geht überall von diesem Standpunkt aus. Den Beweis, die Schrift als eine echte Cyprians zu erweisen, hat Rombold[2]) zu erbringen gesucht. Bezüglich der Abfassungszeit setzt Rombold Friedenszeit und Ketzertaufstreit (255) voraus und kommt auf diese Weise zum Jahre 255/6 als Datum. Nach seiner Auffassung steht die historische Situation des Traktates mit den Verhältnissen in Afrika nicht im Widerspruch, denn trotz jenes karthagischen Synodalbeschlusses (allgemeine Absolution) sei noch zweierlei möglich: a) Es habe noch Pönitenten gegeben, die nicht „vom ersten Tage ihres Falles an ununterbrochen" Busse getan haben, auf die sich die Aus-

[1]) Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Strassburger Theologische Studien. I. Supplementband, S. 423—426, § 38. Der Papst Sixtus II. — [2]) Theologische Quartalschrift, Bd. 82, Tübingen 1900, S. 546.

söhnung nicht erstrecken konnte, b) repräsentiere jene karthagische Synode nicht den gesamten afrikanischen Episkopat, nicht einmal die Konzilsväter seien strikte an das Votum gebunden gewesen. Durch Verwirklichung dieser Möglichkeiten hätte es im Jahre 255/6 in Afrika bezw. in Karthago ganz gut noch Pönitenten geben können. Auf Grund einer unrichtigen Auffassung der Eingangsworte des Traktats und seiner Fixierung der Abfassungszeit kommt Rombold zu dem Schlusse, dass der hier in Frage kommende Bischof im Jahre 251 und noch um 255/6 gelebt haben muss, was für Rom nicht, wohl aber für Karthago stimme. Die Stellung unseres Bischofs zur Ketzertaufe vervollständige den Beweis. Der Stil des Autors als schulmässig gebildeten Rhetors, die ausgiebige Kenntnis der Werke Tertullians und des Minucius Felix, seine milde Auffassung in der Gefallenenfrage — ebenso wie Cyprian ep. 55, sprachliche cyprianische Anklänge, die Tatsache, dass der Traktat unter cyprianischen Schriften sich fand (was übrigens gar nicht zutrifft, siehe Einleitung) erscheinen ihm genügende Beweise für die Autorschaft Cyprians. Rombold hat Harnacks Behauptungen bezüglich des römischen Ursprungs des Traktats durch Möglichkeiten in Zweifel gezogen, aber nicht widerlegt, sodann hat er einen direkten Beweis für Afrika bezw. Karthago gar nicht erst versucht. Ein Präjudiz, das zudem noch unberechtigt ist, ist kein Beweis. Auf die Einzelheiten der Romboldschen Ausführungen werde ich immer an passender Stelle eingehen. Hier sei noch bemerkt, dass er kein äusseres Zeugnis beizubringen vermag; gegen ihn sprechen die Schriftenaufzählung in der vita des Pontius und das Mommsensche Verzeichnis der Schriften Cyprians,[1]) die beide diese Schrift nicht enthalten.

Trotzdem die Romboldschen Ausführungen Angriffspunkte genug bieten,[2]) haben sie meines Wissens eine scharfe Ablehnung nur durch Bardenhewer[3]) gefunden. „Die Ansicht, Cyprian sei der Verfasser, darf beiseite geschoben werden, weil sie auf ganz unübersteigliche Hindernisse stösst.“ Aber auch der Behauptung Harnacks steht Bardenhewer skeptisch gegenüber und ist der Meinung, dass ein irgendwie ausreichender Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür sich nicht beibringen lasse. Der Gewährsmann

[1]) Hermes, 1886, pag. 142 ff. (Zur lateinischen Stichometrie). — [2]) Hausleitner, Theol. Literaturblatt, 1901, S. 221. — [3]) Geschichte der altkirchlichen Literatur, 1903, Bd. II, S. 444 f.

Harnacks verdiene wenig Glauben, aus inneren Gründen sei der römische Ursprung nicht genügend zu erhärten.

Gestreift hat diese Frage Andersen in seinem (dänisch geschriebenen) Buche Novatianus, Kopenhagen 1900. Er wiederholt Jülichers und Funcks Bedenken gegen Rom als Abfassungsort; höchstwahrscheinlich sei die Schrift an einem minder hervorragenden Orte geschrieben, weil in dem Traktat sich keine literargeschichtlichen noch sonstigen Beziehungen fänden. Eine wesentliche Vertiefung der Frage bietet Andersen nicht.

Endlich hat P. Monceaux im zweiten Bande seiner Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne, Paris 1902, S. 87 ff., den Traktat einer näheren Betrachtung unterzogen. Nach seiner Ansicht sei der Traktat vor Beendigung der zweiten Verfolgung nach dem Tode des Cornelius etwa im Herbst 253 verfasst. Verfasser und Abfassungsort seien nicht zu eruieren, zu Harnacks Hypothese stimmen die Zeitangaben nicht, die Stelle über die Ketzertaufe weise entschieden auf Afrika; cette phrase n'a pu être écrite à Rome ni en Italie, ce passage s'accorde entièrement avec la contume africaine.

Nach Beendigung meiner Untersuchungen ging mir noch die Schrift von L. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians etc., Thorn 1902, zu, deren Resultate sich in den Hauptsachen mit meinen Ergebnissen decken.

Nach den Untersuchungen Nelkes ist der Traktat nicht kurz vor der Aufnahme aller Gefallenen, sondern „nach erfolgter Aufnahme auch der sacrificati und thurificati verfasst und bezweckt, alle, die durch Novatians Lehre irregeführt an der Möglichkeit ihrer Vergebung verzweifelten und darum ins Heidentum versunken waren, zur Busse und Beichte zu führen“. Für diesen Zweck übersetzt Nelke den Eingang der Schrift entsprechend als vergangen, während die Eingangsworte cogitanti etc. durchaus Gegenwartsgepräge tragen: Das lebhafte ecce, die Bezeichnung alius hostis Novatianus, er wird hier in Gegensatz gestellt zu den andern Feinden, den christenverfolgenden Kaisern, — beim ersten Auftreten des Novatian in der Friedenszeit hatte die Kirche keinen andern Feind als ihn — und besonders adhuc usque, das stets „bis jetzt“ und niemals bis dahin heisst, dürften genügend bezeugen, dass der Bischof von einem gegenwärtigen Ereignis spricht. Das Präteritum obortus est ist durch ecce (cf. cum inv.) bedingt und präsentisch zu übersetzen, die übrigen Konjunktive Imperfekti sind abhängig von obortus est. Der Verfasser kennt zwar den Unter-

schied zwischen libellatici und sacrificati, doch nur an einer einzigen, sehr nebensächlichen Stelle (c. 5) und dort ist dieser Unterschied nicht Zweck, sondern nur Mittel, um die Allegorie mit der zweimaligen Aussendung der Taube vollständig durchzuführen. Alle übrigen Behauptungen, dass die Behandlung der Gefallenen eine verschiedene sei, dass die Gefallenen bereits aufgenommen seien, dass die Unentschiedenheit sich nur auf die sacrificati beziehe, schweben völlig in der Luft und haben im Text nicht den geringsten Anhalt.

Als Verfasser erscheint Nelke entweder Cyprian oder ein römischer Bischof, weil er als ein Mann von entschiedener Autorität und massgebendem Entscheidungsurteil auftritt, und das konnte nur einer von diesen beiden tun. Gegen Cyprian sprechen die abweichenden Bibelcitate, also ist ein römischer Bischof der Verfasser. Sixtus II. (Harnack) ist es nicht, denn er müsste drei Verfolgungen, die des Decius, Gallus und Valerianus kennen. Stephanus kann es wegen seiner entgegengesetzten Stellung zur Ketzertaufe nicht sein. Gegen Lucius sprechen zwar keine besonderen Gründe, doch entspreche die Situation mehr dem ersten Auftreten Novatians, also ist Cornelius der Verfasser, der die Schrift im Jahre 252 vor Cypr. ep. 59 vielleicht noch vor ep. 57 verfasst hat.

Man kann nicht gerade behaupten, dass die Beweisführung sehr zwingend ist, der römische Ursprung ist z. B. nicht direkt bewiesen; wenn Nelke schon durch eine oberflächliche Betrachtung der Dinge zu demselben Resultat kommt wie ich, so kann ich vielleicht meine Beweisführung mit einiger Hoffnung auf Erfolg und Zustimmung der Öffentlichkeit übergeben.

§ 2. Ort der Abfassung der Schrift Ad Novatianum.

Im folgenden will ich den Traktat einer nochmaligen und hoffentlich endgültigen Untersuchung unterziehen.

Ein Bischof ist es, der hier schreibt. Das folgt schon aus den ersten Worten: Cogitanti mihi et intolerabiliter animo aestuanti quidnam agere deberem de miserandis fratribus, qui vulnerati non propria voluntate sed diaboli saevientis irruptione adhuc usque, hoc est per longam temporum seriem agentes poenas darent. So konnte um die Mitte des dritten Jahrhunderts — aus dieser Zeit stammt zweifellos der Traktat — nur ein Bischof schreiben, das ist auch bisher von allen zugestanden worden. Nur ein Bischof war befugt, Büsser in die Kirche wieder aufzunehmen, nur ein um seine Herde

besorgter Bischof konnte in einer so autoritativen Weise gegen einen inneren Feind vorgehen.

Gerichtet ist das Schreiben nicht an Novatian sondern gegen ihn, an eine ganze Gemeinde. Zuerst wendet sich der Schreiber an seine Herde, Priester und Laien, er nennt sie fratres dilectissimi (53, 1),[1]) spricht zu ihnen des längeren über Novatian und apostrophiert dann rhetorisch ihn selbst (53, 17) Novatiane, geht dann auf die Anhänger desselben ein, die er denn auch direkt Novatiani (54, 20), vos omnes schismatici (58, 26) anredet. Sodann sucht er dem Novatian durch Bibelstellen zu beweisen, dass der Herr selbst Barmherzigkeit und Sündenvergebung geübt habe, redet ihn wieder an (62, 7) Novatiane. Von 63, 8 an wendet sich der Schreiber wieder zurück an das Volk, spricht über Novatian zu ihnen und redet sie wieder wie am Anfang fratres dilectissimi (66, 19) an. Das Schreiben ist also ein Hirtenbrief, eine geschriebene Predigt an eine Gemeinde, wo Novatian selbst anwesend ist und seinen Anhang hat. Es ist an die rechtgläubige Gemeinde gerichtet, als Warnung vor dem Verführer Novatian, an die Anhänger des Novatian, um ihnen ihre Verblendung vor Augen zu halten, an Novatian selbst, um ihn auf die rechte Bahn zurückzuführen. Rechtgläubige, Novatian selbst und seine Anhänger werden an einem Ort gedacht.

Auch der Ton des ganzen Sendschreibens ist derart, dass man unwillkürlich fühlt, Novatian und der Schreiber kämpfen an einem Ort. In leidenschaftlicher Weise wehrt sich der Bischof gegen die Angriffe, die Novatian gegen seine Herde macht, erwähnt ganz detailliert die Machinationen desselben, citiert und kritisiert seine Worte: (53, 4) in nos sua crimina retorquere, 53, 5 hat er die Kirche als unrein beschimpft, 53, 11 aurum certe se suosque quos colligit esse pronuntiat, 53, 17 rühmt er Novatians frühere Verdienste, 53, 19 quid vanis verbis extolleris, 64, 1 ff. hält er dem Novatian dessen frühere mildere Anschauung vor 63, 9. Er sucht ihn zu seiner Herde zurückzuführen, wie ein liebevoller Vater will er ihn aufnehmen nach dem Beispiele des guten Hirten cap. 15.

Die Tatsache, Novatian und rechtgläubige Gemeinde an einem Orte, drücken scharf die angewendeten Präpositionen aus. Während der Bischof zu seiner Gemeinde spricht, nennt er den Novatian 53, 1 haereticus iste perfidus und 54, 12 perversissimi isti Novatiani, 58, 4 schismatici isti; und iste wird nur gebraucht

[1]) Ich citiere im folgenden stets nach Hartels Ausgabe und zwar Seiten- und Zeilenzahl. 53, 1 = Seite 53 Zeile 1.

vom Kreise des Angeredeten, hier der Gemeinde. Dass Novatian und sein Anhang ihm, dem Bischof, näher stehen, drücken 58, 11 die Worte haec nunc stirps Novatiani aus. Von da ab bis p. 63 kommen die Präpositionen nicht in Betracht, da der Bischof sich gegen Novatian selbst wendet, im letzten Teile des Schreibens wendet er sich wieder an das Volk und jedesmal (63, 8 u. 64, 16) wenn Novatian genannt wird, geschieht dies nur mit Beifügung von iste. Novatian ist aber in Rom, es gibt kein Zeugnis dafür, das ihn anderswo auftreten liesse, vor allem nicht zu Beginn des Schismas, wann diese Schrift geschrieben ist, wie ich später zeigen werde. Er hatte sich ja zum Bischof von Rom machen lassen und Torheit wäre es von ihm gewesen, hätte er sich von da entfernt. Das Schreiben ist also an die Gemeinde gerichtet, wo sich Novatian befindet und das ist Rom.

Ausser diesen vielfachen indirekten und direkten Hinweisen auf Rom als Abfassungsort kann die Stelle 54, 14 ff. nicht anders als auf Rom bezogen werden. Dort heisst es: Quid ad ista respondeant perversissimi isti Novatiani vel nunc infelicissimi pauci: qui ad tantam furoris dementiam proruperunt, ut nec Deo nec homini reverentiam habuerint? illic impudenter et sine ulla ordinationis lege episcopatus appetitur, hic dum propriis sedibus et cathedrae sibi traditae a Deo renuntiatur. Diejenigen, welche Afrika bezw. Karthago als Abfassungsort annahmen, haben die mit hic eingeleitete Tatsache auf Karthago bezogen und in dem mit illic eingeleiteten Satze einen Hinweis auf Rom gesehen. Diese Gegenüberstellung hat ferner dazu geführt, auch in dem vorhergehenden aus perversissimi isti Novatiani — vel nunc infelicissimi pauci zwei Schauplätze zu konstruieren und in dem Worte infelicissimi eine ironische Anspielung auf Felicissimus zu sehen. Harnack jedoch, der Rom als Abfassungsort annahm, wünschte jede Anspielung auf Rom vermieden zu wissen und fasste illic — hic als korrespondierende Partikeln auf, die etwa mit bald — bald zu übersetzen seien. Freilich kann illic — hic so und noch anders übersetzt werden, aber die Übersetzung tangiert nicht im geringsten die Grundbedeutung der beiden Pronomina. Wenn auch an Stelle des Raumverhältnisses das zeitliche treten kann, so deutet illic immer auf das dem Schreiber entfernter liegende hin, während sich hic stets nur auf das zuletzt geschehene beziehen kann. Unter dieser nicht zu umgehenden Voraussetzung ist Harnacks Auffassung nicht den tatsächlichen Verhältnissen entsprechend, denn das Erstreben des Bischofssitzes

seitens des Novatian (illic) ist ein späteres Ereignis als die von Cornelius in seinem Briefe an den Bischof Fabius von Antiochien (cf. Euseb. hist. eccles. VI 43) behauptete Flucht des Novatian vor der bischöflichen Amtstätigkeit nach dem Tode des Papstes Fabius (hic) und um diese kann es sich zweifellos nur handeln. Rom als Abfassungsort angenommen, kann illic — hic nur lokal aufgefasst und nur mit dort — hier übersetzt werden. Es entspricht dies auch vorzüglich den Verhältnissen: In Rom hatte sich Novatian nach dem Tode des Fabius verborgen und wollte von einer Übernahme der Amtsgeschäfte nichts wissen, er erklärte Philosoph, nicht Priester zu sein. Damals ragte er unter dem römischen Presbyterkollegium hervor und erschien als deren natürliches Haupt, unser Bischof konnte also von einer cathedra a Deo tradita sprechen, die er zurückwies. Illic ist ein Hinweis auf Karthago, wo während des secessus des Cyprian Fortunatus, ein Parteigänger des Felicissimus, den bischöflichen Stuhl usurpiert hatte. Bei der Annahme, Karthago sei der Abfassungsort, kann der Hinweis mit illic auf Rom auch auf entsprechende Verhältnisse stossen, denn auch in Rom wird widerrechtlich der Bischofsstuhl erstrebt, dagegen findet das mit hic eingeleitete Ereignis in Karthago nicht seine Verwirklichung. Cyprian war Bischof, er hatte nur die Sorge für die Armen dem Felicissimus übertragen, er blieb Karthagos geistliches Oberhaupt auch in dem Sezessus. Das Amt hatte Felicissimus von Cyprian, nicht war es ihm a Deo traditum. Ist nun die Voraussetzung festgelegt, dass illic sich auf Karthago, hic (Ort des Schreibers) auf Rom bezieht, so kann auch in den Worten vel nunc infelicissimi pauci eine Anspielung auf karthagische Verhältnisse gesehen werden, wo tatsächlich der Anhang des Felicissimus recht klein geworden war, doch hat dies für unseren Zweck keine Bedeutung. Wichtig ist nur, dass der mit hic eingeleitete Satz bis ins kleinste Detail römische Verhältnisse im Auge hat, es ist dies ein Beweis mehr, dass Rom der Abfassungsort unseres Schreibens ist.

Was für Rom zeugt, zeugt gegen jede andere Stadt, auch gegen Karthago. Der Ton des Briefes, die Voraussetzungen, unter denen er geschrieben ist, die Anwendung ganz bestimmter Pronomina (siehe besonders haec nunc stirps Novatiani), die Interpretation von illic — hic zeugen für Rom und gegen Karthago. Da aber von Rombold in einer längeren Abhandlung versucht worden ist, die Autorschaft Cyprians zu beweisen, so will ich im folgenden

noch beweisen, dass die Schrift von Cyprian gar nicht verfasst sein kann.

Schon Maranus und nach ihm Harnack haben auf die andere Handhabung der Gefallenenfrage in Karthago hingewiesen, als wie sie der Abfassungsort unseres Schreibens zeigt. In Karthago gab es während der Decischen Verfolgung viele lapsi. Als nun im Jahre 252 die Verfolgung des Gallus drohte, beschloss Cyprian mit noch 41 afrikanischen Bischöfen in einer Synode, allen denen, die vom ersten Tage ihres Falles an Busse getan haben, den Frieden zu geben, um sie zum bevorstehenden Kampfe zu waffnen. In einem Briefe an den römischen Bischof Cornelius (Cypr. ep. 57) legt die Synode es Cornelius nahe, sich demselben Verfahren anzuschliessen, wolle er sich nicht dem Vorwurf unmenschlicher Härte und einer strengen Verantwortung aussetzen. Dass Cornelius diesem Votum nicht beigetreten ist, erhellt aus Cyprians Brief an ihn (ep. 60), wo Cyprian ihm darzustellen sucht, dass die früheren Gefallenen und nunmehrigen Bekenuer sich ipso facto restituiert hätten. Wenn nun Cyprian sich bemüht, mit allen Kunstgriffen eines Advokaten dem Cornelius seine Anschauung aufzuoktroyieren, so ist es völlig ausgeschlossen, dass er in seiner Diöcese das unerledigt gelassen hat, was er seinem Mitbischof anrät. Der Grund jenes karthagischen Synodalbeschlusses war, die Gefallenen für den neuen Kampf zu waffnen, damit sie als Glieder der Kirche das Martyrium oder Bekennertum erlangten, das für sie ausserhalb der Kirche zwecklos wäre, wie Cyprian lehrte. Der Zusatz in jenem Beschlusse, „die vom ersten Tage ihres Falles an Busse getan haben“, ist keine Einschränkung, sondern eine Begründung der Milde, die hier zum ersten Male Platz greift. Deshalb ist die Annahme, dass es nach der zweiten Verfolgung noch Pönitenten in Karthago gegeben habe, sehr unwahrscheinlich, zumal sich nirgends ein Anhalt dafür in seinen Briefen findet. Ganz unglaublich aber ist, dass Cyprian, der aus eigener Initiative jenen Synodalbeschluss herbeigeführt hat, damals ein unerhörtes Novum, jetzt schwanken soll, die Gefallenen aufzunehmen, und vollends gar, dass er sein Vorgehen vor Novatian rechtfertigte. Die Autorschaft Cyprians ist fernerhin unmöglich auf Grund der in dem Schreiben angewendeten Bibelcitate, die von den in echten Cyprianischen Schriften gebrauchten Bibelstellen abweichen. Monceaux[1]) hat den Nachweis er-

[1]) Monceaux, histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne, Paris 1901 livre I. cap. III. § 3. pag. 119 ff.

bracht, dass Cyprian stets denselben Text des Alten und Neuen Testamentes gebraucht. Ich will im folgenden diejenigen Schriftstellen des Schreibens zusammenstellen mit dem Text derselben Stellen in echten Cyprianischen Schriften, deren Vergleich eine zum Teil bedeutende Verschiedenheit zeigen wird.

	Cyprian:
54, 9:	673, 4 (ep. 59 c. 5):
fecistis consilium non per me et cogitationem non per spiritum meum adicere peccata super peccata (Es. 30, 1).	habuistis consilium non per me, et fecistis conventionem non per spiritum meum adicere peccata super peccata.
56, 1:	442, 4 (Sent. episcoporum):
euntes evangelizate gentibus baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. (Math. 28, 19).	ite et docete gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti. (der afrikanische Bischof Monnulus von Girba spricht hier).
56, 23:	711, 8 (ep. 58, 12):
aquas quas vidisti populi sunt et gentes et regna Apoc. 17, 15.	aquae, quas vidisti, populi et turba et gentes ethnicorum sunt.
58, 23:	141, 12 (testim. 26):
discedite a me omnes qui operati estis iniquitatem (Joh. 6, 68).	recedite a me operarii iniguitatis.
59, 13:	258, 24 (de lapsis 29):
et convertimini ad me in toto corde vestro in ieiunio et ploratione et planctu et scindite corda vestra et non vestimenta. (Joel 2, 12—13.)	revertimini ad me ex toto corde vestro simulque et ieiunio et fletu et planctu et discindite corda vestra et non vestimenta vestra.
59, 19:	241, 6 (de laps. 6):
si dereliquerint filii eius legem meam et in mandatis meis non ambulaverint et si iustificationes meas profanaverint et praecepta mea non custodierint, visitabo in virga facinora eorum et in flagellis delicta eorum. (Psalm 88, 31)	si dereliquerint legem meam et in iudiciis meis non ambulaverint, si iustificationes meas profanaverint et praecepta mea non observaverint, visitabo in virga facinora eorum et in flagellis delicta eorum.

63, 14:	329, 9 (Ad Fortun. c. 8):
iustitia iusti non liberabit eum in die qua erraverit et iniquitates impii non nocebit eum ex qua die conversus fuerit.	iustitia iusti non liberabit eum in quacumque die exerraverit.

Diese Stellen genügen, um zu zeigen, dass in unserem Traktat der Cyprianische Bibeltext nicht gebraucht ist, Cyprian aber hat, wie schon oben gesagt, stets denselben Bibeltext.

Es bleibt also nach diesem Exkurs das Resultat der bisherigen Untersuchung bestehen: *Die Schrift stammt aus Rom, der Schreiber ist ein römischer Bischof.*

§ 3. Zeit der Abfassung.

Klarer noch als die Andeutungen über den Abfassungsort sind die Anhaltspunkte über die Zeit, in der der Traktat abgefasst ist. Dennoch schwanken die bisherigen Untersuchungen zwischen 251 und 258. Nur eine Tatsache wird von allen festgehalten: Die Schrift ist nach der Decischen Verfolgung geschrieben, das ergibt sich klar aus dem Text: cap. 6. (57, 24): duplex ergo illa emissio duplicem nobis persecutionis temptationem ostendit: *prima* in qua qui lapsi sunt victi ceciderunt, *secunda* in qua hi ipsi qui ceciderunt victores exstiterunt. Nulli enim nostrum dubium vel incertum est, fratres dilectissimi, illos qui *prima acie* id est *Deciana persecutione* vulnerati fuerunt, hos postea id est secundo proelio ita fortiter perseverasse, ut contemnentes edicta saecularium principum hoc invictum haberent. Die Decische Verfolgung ist vorüber, aber es wird noch eine zweite Verfolgung erwähnt, die nicht ein blosses Nachspiel der Decischen Verfolgung ist, wie Nelke meint, sondern *eine von der Decischen scharf unterschiedene* Verfolgung ist.

Beweis: a) Die erste Verfolgung (prima acies) wird im obigen Text als Deciana persecutio in *Gegensatz gestellt* zur zweiten, zum secundum proelium.

b) Als der Urheber der ersten Verfolgung wird Decius genannt (Deciana acies), in der zweiten verachten die Bekenner die edicta *saecularium principum* (Plural! Gallus und Volusianus).

c) Es liegt zwischen der ersten und zweiten Verfolgung eine longa temporum series; unmöglich können wenige Monate als longa series aufgefasst werden.

Die zweite Verfolgung, das secundum proelium ist die Verfolgung unter Gallus und Volusianus. Sie brach im Sommer 252 aus, denn auf der karthagischen Frühjahrssynode 252 (im Mai) wird der Ausbruch als unmittelbar bevorstehend befürchtet, und die Gefallenen werden in den Schoss der Kirche aufgenommen. Ihr Ende erreichte die Verfolgung mit dem Tode der beiden Kaiser, die beide im Spätsommer 253 in der Schlacht bei Interramna fielen. (cf. Harnack, den Art. „Gallus" in der Realencyklopädie für prot. Theologie VI³, 360.)

Die weitere Frage ist: war die zweite Verfolgung ebenfalls vorüber? Harnack und Rombold haben angenommen, dass die Schrift in der Friedenszeit abgefasst, also nach 253 geschrieben sei. Demgegenüber stehen genügend Anhaltspunkte, die auf die Zeit während der Verfolgung hinweisen:

a) cap. 5 (56, 18): cataclysmus ille, qui sub Noe factus est, figuram persecutionis quae per totum orbem nunc nuper supereffusa ostendit. Die Verfolgung hat sich über den ganzen Erdkreis ausgebreitet und zwar nunc nuper „jetzt eben". Ein weiter zurückliegender Zeitpunkt als die unmittelbare Gegenwart kann durch nunc nicht angedeutet werden, durch die Übersetzung „neulich" wird nunc völlig unterdrückt.

b) Eine weitere Andeutung liegt in den Worten alius hostis ... Novatianus obortus est. (52, 13). Als der eine Feind wird hier Novatian bezeichnet, der zu den schon vorhandenen Feinden dazukommt (alius); unter diesen letzteren können aber nur die christenverfolgenden Kaiser gemeint sein. Novatian tritt also zusammen mit den christenverfolgenden Kaisern als Feind auf.

c) Der Bischof, der diese Schrift schreibt, ist selbst nicht in Rom anwesend, er schreibt aus der Verbannung! Das geht deutlich hervor aus den Worten ex adverso alius hostis obortus est (52, 13). In seinem Rücken steht der neue Feind auf; wäre der Bischof in Rom, dann hätte ihm der Angriff des Novatian nicht als ein Angriff im Rücken, von hinten erscheinen können, in Rom hätte er den Novatian vor Augen gehabt.

d) Noch deutlicher, dass der Bischof aus der Verbannung schreibt, erhellt aus den Worten: rabiem suam non cessat latratibus excitare, luporum more tenebrosam caliginem optare, qua facile possit ferina sua crudelitate oves a pastore direptas spelunca tenebrosa laniare. Die Schafe, gegen die Novatian vorgeht, sind von ihrem Hirten getrennt; in Rom ist, wie wir wissen, gleich bei Beginn der

Verfolgung der Bischof Cornelius nach Centumcellae (Civitavecchia) verbannt worden, wo er im Juni 253 starb; auch sein Nachfolger Lucius war anfangs verbannt. Die Verfolgung ist also noch nicht vorüber, die Schrift ist während der Verfolgung vom römischen Bischof aus der Verbannung an seine Gemeinde in Rom geschrieben, was sich auch aus dem Charakter der Schrift ergibt. Man konnte bisher nicht genau entscheiden, ob diese Schrift eine Abhandlung (Traktat), eine Homilie, Predigt oder ein Brief sei, denn von allen drei Gattungen trägt sie Merkmale an sich. Der Zweck aber, für den diese Schrift geschrieben ist, macht es erklärlich, dass sich alle drei Momente darin finden: es ist ein Hirtenschreiben an die Gemeinde, zugleich eine Predigt über die Barmherzigkeit Gottes, eine Widerlegung der Irrtümer des Novatian und eine Aufforderung an ihn und seine Anhänger, in den Schoss der Kirche zurückzukehren. Die näheren Umstände der Abfassung bedingten die Zusammenfassung so vieler Momente in eine Schrift.

§ 4. Der Verfasser der Schrift.

Steht nun fest, dass die Schrift von einem römischen Bischof während der zweiten Verfolgung, der unter Gallus und Volusianus, von Anfang Sommer 252 bis Spätsommer 253, verfasst ist, so kommen als Verfasser zwei Bischöfe in Betracht: Cornelius und Lucius. Gründe, welche Lucius als Verfasser direkt ausschliessen, können nicht erbracht werden, andererseits lässt sich aber auch kein einziges Moment anführen, was die Autorschaft des Lucius verlangt, oder auch nur einigermassen wahrscheinlich macht. Die longa temporum series, die zwischen der ersten Verfolgung und der gegenwärtigen Wiederaufnahme der Bekenner liegt, kann ebenso bis zur Regierungszeit des Cornelius wie bis zu der des Lucius reichen, die wenigen, höchstens 6—8 Monate, kommen nicht ernstlich in Betracht. Er hat von Juli 253 (frühestens) bis 5. März 254 regiert,[1]) er ist kein Martyrer, denn die depositio episcoporum[2]) gebraucht ausdrücklich dormit, den Ausdruck für den natürlichen Tod. Wenn die beiden Kaiser Gallus und Volusianus im Spätsommer 253 in der Schlacht fielen, wodurch die Verfolgung ihr Ende erreichte, so hat Lucius nur kurze Zeit in der Verbannung

[1]) Seefelder, Zur Chronologie der Päpste Cornelius und Lucius I., Theol. Quartalschr., Tübingen 73, 1891, S. 68 ff. — [2]) Mommsen, Abhandl. der Königl. Sächs. Akademie der Wissensch., 1850, S. 549 ff.

zugebracht, etwa zwei Monate, es liegt also wenig Wahrscheinlichkeit vor, dass der Kampf mit Novatian in diese kurze Zeit fällt.

Gegen Cornelius ist von Monceaux (s. a. a. O.) die Stelle 58, 1 vorgebracht worden: quod et non metuerent exemplo boni pastoris animam suam tradere, sanguinem fundere. Unter dem bonus pastor will er Cornelius verstanden wissen; es ist dies aber schon aus der Tatsache unmöglich, dass Cornelius kein Martyrer geworden ist, dass er kein Blut unter Henkers Hand vergossen hat und infolgedessen darin kein Beispiel sein konnte. Vielmehr ist es das naheliegendste und natürlichste, an den „guten Hirten“ κατ' ἐξοχήν, Christus, zu denken, dem die Bekenner nachgestrebt haben.

Spricht zwar nichts gegen, aber auch absolut nichts für Lucius, so kommt er als Verfasser der Schrift nicht in Betracht, sofern die Autorschaft des Cornelius nur einigermassen hinreichend wahrscheinlich gemacht wird.

Für Cornelius als Urheber spricht:

a) Die längere Zeitdauer seiner Regierung während der Verfolgung. Nach den Untersuchungen von Seefelder[1]) und Lipsius[2]) hat Cornelius von April 251 bis Juli 253 regiert, 2 Jahre 3 Monate und 10 Tage, wie der Catalogus Liberianus sagt. Wenn nun die Verfolgung zu Anfang des Sommers 252, vielleicht schon im Frühjahr, denn auf der Frühjahrssynode 252 wird sie als unmittelbar bevorstehend befürchtet, ausbrach, so hat dieser Bischof fast ein Jahr, bis zu seinem Tode (Juli 253) in der Verbannung zugebracht.

b) Noch wahrscheinlicher wird diese Zeit durch die Briefe Cyprians an Cornelius gemacht. Brief 60 ist geradezu eine Folie zu unserer Schrift, zu der höchstwahrscheinlich ep. 60 der unmittelbare Anstoss war. Nach diesem Briefe ist die Verfolgung erst in Rom ausgebrochen, nicht schon in Karthago, denn Cyprian schreibt in der Einleitung des Briefes, dass seine Diözesanen sich zu Genossen und Teilnehmern der Verdienste rechnen in Hinsicht auf die Einheit und Gemeinsamkeit der Kirche: Die Karthager haben also noch nicht Gelegenheit sich selbst als Bekenner Verdienste zu erwerben. Das deutet auf den Anfang der Verfolgung hin: Sommer 252. Cyprian rühmt in dem Briefe in überschwenglicher Weise die Verdienste der römischen Kirche, die nach dem Beispiel ihres Bischofs ein Volk von Bekennern geworden

[1]) Seefelder, a. a. O. — [2]) Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869.

sei; genauere Details der Art der Verfolgung gibt er nicht, sie scheint also nicht sehr schwer gewesen zu sein, aber immerhin bedeutend genug, um den fatalen Eindruck zu verwischen, den der massenhafte Abfall unter Decius hervorgerufen hatte. Der Mut der Bekenner, die tapfer standgehalten hatten, denn der Schmerz der Busse hatte sie tüchtiger gemacht, wird in immer neuen Variationen gepriesen, der frühere Fall wird entschuldigt, damals seien sie überrumpelt worden, nach der langen Friedenszeit sei ihnen die Verfolgung zu neu gewesen, in der Verwirrung hätten sie den Mut verloren. Zwischen diese Elogen und Entschuldigungen wird nun der Satz geworfen, dass sie sich nunmehr durch ihr Bekenntnis selbst ipso facto, rehabilitiert hätten 693, 14: Quot illic lapsi gloriosa confessione sunt restituti! Er drängt also dem Cornelius die Konsequenz, die sich aus dem Verhalten der Bekenner ergibt, auf; Cornelius selbst hat sie nicht gezogen. Daraus erhellt deutlich, dass die Gefallenen vor der Verfolgung nicht aufgenommen worden sind, dass sie als Büsser in den Kampf gegangen sind. Hatte Cornelius der Frage, die Cyprian ihm schon ep. 57 sehr nahe gelegt, noch ausweichen können, das standhafte Verhalten der Gefallenen erforderte jetzt dringend Lösung. Es liegt also nahe, dass Cornelius nach Empfang dieses Briefes tatsächlich an eine Wiederaufnahme der Gefallenen schritt. Bisher hatte er es mit Rücksicht auf Novatian und die strenge Partei vermieden, ihnen einen konkreten Anlass zum offenen Vorgehen zu geben, sie hatten bisher nur ihr Prinzip verfechten können. Das steht auch völlig in Einklang mit der eingangs der Schrift geschilderten Situation, nach der es der erste Angriff des Novatian zu sein scheint, denn dieser wird nicht als ein wiederholter dargestellt; ep. 60 und Ad Novatianum folgen unmittelbar aufeinander, der erste ist der Anstoss des zweiten, der erste Brief ist an Cornelius gerichtet, es erscheint demnach unzweifelhaft, dass dann Ad Novatianum von Cornelius geschrieben ist.

c) Dass Cornelius und nicht sein Nachfolger Lucius die in der Schrift Ad Novatianum angedeutete Gefallenenfrage aufgenommen hat, geht noch aus ep. 61 (Cyprian an Lucius) hervor. Dieser Brief ist eine Beglückwünschung zur Rückkehr aus der Verbannung, ist also im Spätsommer 253 geschrieben. In diesem Briefe malt sich Cyprian den jubelnden Empfang aus, den Lucius bei seinem Einzug in seine Stadt Rom finden werde: „Welch ein Jubel wird dort unter allen Brüdern herrschen! Wie wird man dort zusammen-

strömen und jeden umarmen, der des Weges kommt! Kaum ist es möglich, allen zu genügen, die sich zum Kusse herandrängen; kaum vermögen Antlitz und Augen des Volkes mit Schauen sich zu sättigen vor Freude über eure Ankunft. Da werden die Brüder einen Begriff bekommen von der Art und Grösse der Freude, welche die Wiederkunft Christi begleiten wird" (ep. 61 cap. 4).

Hätte nun Lucius die Gefallenen aufgenommen, so hätte Cyprian es wohl kaum unterlassen können, diese unter den Jubelnden besonders zu erwähnen, die doch einen besonderen Anlass zur Freude gehabt hätten. Doch davon ist in dem Briefe nicht die geringste Andeutung. In diesem Briefe wird noch sein Glückwunschschreiben zur Bischofswahl des Lucius erwähnt; die kurze Inhaltsangabe (ep. 61, c. 1) enthält ebenfalls nichts über Gefallene. Lucius hat in dieser Frage offenbar nichts mehr zu tun gehabt, Cornelius hatte sie bereits erledigt.

Als Resultat meiner bisherigen Untersuchungen, die sich lediglich auf Momente stützten, die dem Traktat selbst entnommen sind, ergibt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit, fast Gewissheit, dass die Schrift Ad Novatianum vom römischen Bischof Cornelius an seine Gemeinde Ende des Jahres 252 oder Anfang 253 (ersteres ist wahrscheinlicher) verfasst ist. Ein äusseres Zeugnis dafür, dass Cornelius tatsächlich gegen Novatian eine Schrift verfasst hat, die eine Briefform gehabt hat, erhebt obiges Resultat zur historischen Tatsache.

§ 5. Die äusseren Zeugnisse über den Urheber der Schrift.

Erasmus hat die Schrift dem Cornelius zugeschrieben auf Grund der Notiz bei Hieronymus.[1]) Allerdings führt dort Hieronymus einen Brief de Novatiano et de his qui lapsi sunt, aber nach den ausgezeichneten Untersuchungen von St. von Sychowski[2]) beruht diese Notiz auf einem Irrtum des Hieronymus, der in seiner Eilfertigkeit aus dem Berichte des Eusebius, der einzigen Quelle, aus der er geschöpft hat, einen Brief Cyprians als den des Cornelius aufgefasst hat. Er weiss auf diese Weise von vier Briefen des Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien zu berichten, während Eusebius an dieser Stelle nur drei Briefe kennt. Der Irrtum wird evident, wenn man die beiden Berichte gegenüberstellt:

[1]) De viris illustribus. cap. 66. — [2]) Kirchengeschichtliche Studien, Bd. II, Heft II. Münster 1894, p. 58 und 160.

Eusebius:	Hieronymus:
ἦλθον δ' εἰς ἡμᾶς ἐπιστολαὶ Κορνηλίου Ῥωμαίων ἐπισκόπου πρὸς τὸν τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας Φάβιον δηλοῦσαι	scripsit epistolam ad Fabium Antiochenae ecclesiae episcopum
1. τὰ περὶ τῶν Ῥωμαίων συνόδου καὶ τὰ δόξαντα τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ Ἀφρικὴν καὶ τὰς αὐτόθι χώρας	1. de synodo Romana Italica Africana,
καὶ ἄπλαι πάλιν ῥωμαϊκῇ φωνῇ συντεταγμέναι *Κυπριανοῦ* καὶ τῶν ἅμ' αὐτῷ κατὰ τὴν Ἀφρικήν, δι' ὧν τὸ καὶ αὐτοὺς συνευδοκεῖν τῷ δεῖν τυγχάνειν. ἐπικουρίας τοὺς πεπειρασμένους ἐνεφαίνετο καὶ τῷ χρῆναι εὐλογέως τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐκκήρυκτον ποιήσασθαι τὸν τῆς αἱρέσεως ἀρχηγὸν πάντας δὲ ὁμοίως τοὺς συναπαγομένους αὐτῷ:	2. *et aliam de Novatiano et de his qui lapsi sunt,*
2. ταύταις ἄλλη τις ἐπιστολὴ συνῆπτο τοῦ Κορνηλίου περὶ τῶν κατὰ τὴν σύνοδον ἀρεσάντων	3. tertiam de gestis synodi Romanae,
3. καὶ πάλιν ἑτέραν περὶ τῶν κατὰ Νουάτον πραχθέντων.	4. quartam ad eundem Fabium valde prolixam et Novatianae haereseos causas et anathema continentem.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, dass Hieronymus *der Reihe nach* aus dem Berichte des Eusebius geschöpft und dabei übersehen hat, dass der von ihm als zweiter Brief des Cornelius aufgefasste gar nicht diesem sondern Cyprian gehört. Das Zeugnis des Hieronymus kann also für unsern Zweck nicht in Betracht kommen.

Aber einen andern Brief des Cornelius hat Hieronymus ganz übersehen und es unterliegt keinem Zweifel, dass damit unser Traktat gemeint ist, trägt er ja doch direkt dieselbe Überschrift. Eusebius berichtet nämlich, dass Dionysius von Alexandrien einen Brief an den römischen Bischof Cornelius geschrieben habe, nachdem er dessen Brief *wider Novatian* erhalten hatte. Eusebius hist. eccles. VI, 46: δεξάμενος αὐτοῦ (Κορνηλίου) τὴν κατὰ τοῦ Νουάτου ἐπιστολήν.

Hätte jener Brief des Cornelius nur über Novatian gehandelt, so hätte Eusebius wohl sicher die Präposition περὶ gesetzt; damit aber, dass er κατὰ τοῦ Νουάτου setzt = ad Novatianum, will er zweifellos bezeugen, dass er damit einen bestimmten Brief meint, dass dies die Überschrift des Briefes ist.

Eine Frage könnte noch entstehen: Wie kommt ein Brief des Cornelius an seine Gemeinde in Rom in die Hände des Dionysius? Doch wir wissen, dass in damaliger Zeit die Bischöfe ihre Briefe ausser an die Adressaten auch abschriftlich an Mitbischöfe zu senden pflegten. So hat z. B. Cyprian seine 13 Briefe, die er an seinen Klerus aus dem Sezessus geschrieben, nach Rom geschickt (siehe ep. 20, c. 2), desgleichen schickt er an den Bischof Caldonius ein Buch mit fünf seiner Briefe (ep. 25). Ein ähnlicher Austausch wird zwischen den Hauptkirchen regelmässig bestanden haben, so dass die Mitteilung des Schreibens „gegen Novatian" an Dionysius von Alexandrien nichts Aussergewöhnliches ist.

Schlusswort.

Die Folgerung aus der Tatsache, dass der Bischof Cornelius der Verfasser von Ad Novatianum ist, ist die, dass wir nun ein klareres Bild der gegenseitigen Stellung des Cornelius und seines Gegenbischofs haben. Bisher wussten wir nur, dass Novatian in der Gefallenenfrage Rigorist war, jetzt gewinnt sein Treiben in Rom greifbare Gestalt.

Kurz nach der Wahl des Cornelius zum Bischofe von Rom liess er sich zum Gegenbischofe weihen, wahrscheinlich aus verletztem Ehrgeiz, weil er, das Haupt des römischen Klerus während der Sedisvakanz, nicht gewählt worden war. Seinen Anhang schaffte er sich dadurch, dass er nun eine strenge Auffassung in der Gefallenenfrage vertrat, während er früher einer milderen Auffassung gehuldigt hatte (64, 4), jetzt aber Unvergebbarkeit des Abfalls lehrte. Dazu, einen direkten offenen Ausfall gegen ihn zu machen, bot Cornelius keine Gelegenheit. Als ihn Cyprian aufforderte, dem afrikanischen Synodalbeschluss beizutreten und die Gefallenen vor der Verfolgung aufzunehmen, ging er nicht darauf

ein und setzte sich lieber dem Vorwurf unverzeihlicher Härte und Unmenschlichkeit aus, als dass er in Rom einen Streit hervorrief. Solange Novatian nur ein Prinzip zu verfechten hatte, konnte er nicht aktiv vorgehen, überhaupt nichts Besonderes unternehmen, er war zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, seine Anhängerschar wurde immer kleiner. Da brach die Verfolgung aus, die büssenden Gefallenen bewährten sich, wurden Bekenner. Die Freude darüber war gross, ein Glückwunschschreiben (ep. 60) des Cyprian machte die Frage nunmehr akut, sie liess sich nicht mehr hinausschieben. Jetzt, wo Cornelius die Gefallenen in die Kirche aufnahm, erhob sich Novatian und predigte den strengsten Rigorismus. Gegen diesen ist „Ad Novatianum" zur Widerlegung geschrieben.

Inhalts-Verzeichnis.

I.
Das Papsttum und Byzanz
von Franz Xaver Seppelt.

II.

Der pseudo-justinische λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας

von **Joseph Knossalla.**

III.

Der pseudo-cyprianische Traktat „de singularitate clericorum“ ein Werk des Novatian

von **Friedrich von Blacha.**

IV.

Die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum.

Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Cornelius

von **Joseph Grabisch.**

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.



Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Dritter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1905.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Dritter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1905.

Imprimatur.

Wratislaviae, die 23. Novembris 1904.

G. Card. Kopp, Princ. Episc. Wratisl.

G. K. 9166.

Sr. Gnaden
Dem Hochwürdigsten Herrn Infulierten Prälaten

Hugo Laemmer,

der Philosophie und der Theologie Doktor,
Ehrendoktor des Doktoren-Kollegiums der theol. Fakultät an der Universität Wien,
ord. Professor der Theologie an der Universität Breslau,
Königlichem Geheimen Regierungsrat,
Apostolischem Protonotar a. i. p.,
Consultor der S. Congregatio de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis,

zum

10. Dezember 1904,

dem 50. Jahrestage Seiner Philosophischen Doktor-Promotion an der Universität Leipzig

verehrungsvoll gewidmet.

I. Kapitel.

Einleitung. Die kirchenpolitischen Theorieen der vorreformatorischen Zeit.

§ 1. Die hierokratische Theorie.

In der vorreformatorischen Zeit begegnen uns zwei einander durchaus entgegengesetzte Auffassungen des Verhältnisses von Kirche und Staat: die hierokratische oder kurialistische und die imperialistische oder territorialistische. Erstere, als deren „klassische, monumentale Ausprägung die von Bonifatius VIII. erlassene Bulle „Unam sanctam“ sich darstellt“,[1]) ordnet den Staat der Kirche unter. Ihre Vertreter — Aegidius Romanus, Ptolemaeus von Lucia,[2]) Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius — erklären den Papst für den von Gott selbst bestellten Herrn und Gebieter der Welt; nach ihrer Überzeugung sind die fürstlichen Herrscherrechte auf stillschweigende, päpstliche Übertragung zurückzuführen, können die Fürsten vom Papste abgesetzt, und ihre Untertanen vom Eide der Treue entbunden werden, sind die Fürsten und Völker dem Papste im Geistlichen wie im Zeitlichen unterworfen.[3]) Durch mystische

---

[1]) Martens „Die Beziehungen der Überordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat“. Stuttgart 1877, S. 8. — [2]) Ptolemaeus von Lucca gilt als Fortsetzer und Vollender des vom hl. Thomas von Aquin bis L. II c. 5 geschriebenen Werkes „De regimine principum ad regem Cypri.“ Vgl. Kraus „Dante“ Berlin 1897, S. 679, Anm. 2; Wetzers und Weltes Kirchenlexikon, Bd. IX, S. 1874. — [3]) Barclay, W., „De potestate Papae etc.“ Hanoviae 1617 p. 2 „Una canonistarum (sc. opinio), qui papae iura omnia coelestis et terrestris imperii a Deo concessa, et quicquid in hoc terrarum orbe potestatis est, sive temporalis et civilis, sive spiritualis et ecclesiasticae, id omne in Petrum et eius successores a Christo collocatum esse affirmant.“ Aegidius Romanus „De ecclesiastica potestate“ P. II c. 4 „Patet quod omnia temporalia sunt sub dominio ecclesiae collocata, et si non de facto, quoniam multi forte huic iuri rebellantur, de iure tamen et ex debito temporalia summo pontifici sunt subiecta, a quo iure et a quo debito nullatenus possunt absolvi.“ Ptolemaeus von Lucia „De regimine principum“ L. III c. 10 „Summus pontifex iure divino habet spiritualem et temporalem potestatem in toto orbe terrarum,

Erklärung der heiligen Schrift suchen die Anhänger der hierokratischen Idee eine biblische Grundlage für ihre Behauptungen zu gewinnen. In der von Gott am vierten Tage geschaffenen Sonne[1]) sehen sie das Bild der Kirche, in dem kleineren und matter scheinenden Monde das des Staates;[2]) unter den beiden Schwertern, die dem Herrn vor Beginn seines Leidens von den Jüngern gezeigt werden,[3]) wollen sie die geistliche und weltliche Gewalt verstanden wissen; über beide Schwerter lassen sie die Kirche, beziehungsweise den Papst verfügen.[4]) Die konstantinische Schenkung betrachten sie als feststehende, geschichtliche Tatsache; sie erklären den Papst für den alleinigen Urheber des deutschen Kaisertums und für den eigentlichen Schöpfer des Kurfürstentums. Es ist das System der „potestas directa ecclesiae in temporalia", das uns hier in scharfer Ausprägung entgegentritt.[5])

§ 2. Die imperialistische Theorie.

Der hierokratischen Anschauung steht die imperialistische gegenüber. Zu ihren entschiedensten Verfechtern gehören Dante und der vielleicht von ihm beeinflußte[6]) Pariser Doktor Marsilius

ut supremus totius mundi rex, adeo ut etiam taleas omnibus christianis possit imponere et civitates ac castra destruere pro conservatione christianitatis." Augustinus Triumphus „Summa de potestate ecclesiastica" quaest. 45 „Dicendum . . . quod dicentes papam esse vicarium Christi in toto orbe, dominium habere solum super spiritualia, non autem super temporalia, similes sunt consiliariis regis Syriae, qui dixerunt (IV. Reg. 20, 23): Dii montium sunt dii eorum, ideo superaverunt nos; sed melius est, ut pugnemus contra eos in campestribus et vallibus, in quibus dii eorum dominium non habent, et obtinebimus contra eos . . . Sic hodie mali consiliarii adulatione pestifera seducunt reges et principes terrae dicentes: dii montium, puta spiritualium domorum, sunt summi pontifices, sed non sunt dii convallium, quia temporalium bonorum nullum habent dominum . . ." Alvarus Pelagius „Summa de planctu ecclesiae" L. I c. 58 „Omnis potestas ad gubernationem fidelium a Deo ordinata et hominibus data, sive spiritualis sive temporalis, in hac potestate comprehenditur". Ähnliche Gedanken finden sich in dem 1159 verfaßten, dem damaligen Kanzler, späteren Erzbischof Thomas a Becket gewidmeten Werke „Polycraticus sive de nugis curialium". Vgl. Hergenröther, J., „Katholische Kirche und christlicher Staat." Freiburg i. B., 1872, S. 411 ff.

[1]) Gen. 1, 16—19. — [2]) Aug. Triumphus l. c. qu. 36 art. 2. Alv. Pelagius l. c. L. I c. 37. — [3]) Luc. 22, 38. — [4]) Aegidius Romanus l. c. P. I c. 3. 7—9. — [5]) Friedberg „Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche. Augustinus Triumphus — Marsilius von Padua." Doves und Friedbergs Zeitschrift für Kirchenrecht, Tübingen 1869, Band VIII, S. 72 ff. — [6]) Riezler „Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers". Leipzig 1874. S. 197. 206. Kraus a. a. O. S. 760.

von Padua.[1]) Mit ihnen stimmt der Minoritenprovinzial Wilhelm von Ockam in manchen Punkten überein. Die genannten Kirchenpolitiker behaupten, daß die Kirche eine weltliche Gewalt, eine Gewalt über Staaten und Völker, zumal über das Kaisertum, nicht beanspruchen könne und ihrer Natur nach als die Fortsetzung der irdischen Erscheinung Christi, des armen und demütigen Gottessohnes, auch nicht anstreben dürfe.[2]) Sie führen weiter aus: die beiden Gewalten, die geistliche und die weltliche, verfolgen verschiedene Zwecke; jede ist auf ihrem Gebiete selbständig, keine darf in den Bereich der anderen hinübergreifen.[3]) Die Kirche soll nach dem Beispiel und Auftrag ihres Stifters durch Predigt und Spendung der Sakramente das Heil der Seelen fördern;[4]) ihrer Strafgewalt unterliegen nur religiöse Vergehen, und lediglich geistliche Zensuren stehen ihr zu Gebote.[5]) Der Staat allein regelt alle äußeren Beziehungen und Verhältnisse, und seinen Anordnungen müssen alle Untertanen, auch die Kleriker, Folge leisten.[6]) Es ist nicht richtig, daß die weltliche Gewalt ursprünglich im Papste ruht und nur in dessen Auftrag von den Fürsten ausgeübt wird.[7])

---

[1]) Marsilius von Padua verfaßte zusammen mit Johannes von Jandun den „Defensor pacis" bei Goldast, Monarchia, T. II p. 154—312. — [2]) Dante „Monarchia", ed. Fraticelli, Fir. 1861, III c. 14 p. 400 sq. „Virtus authorizandi regnum nostrae mortalitatis est contra naturam ecclesiae; ergo est non de numero virtutum suarum." p. 402 „Christus exemplar ecclesiae, quae regni huius curam non habet". „Probatum est auctoritatem imperii ab ecclesia minime dependere." Marsilius von Padua „Defensor pacis" P. II c. 25 bei Goldast l. c. p. 280 „Sed est, fuit et erit episcopo Romano et reliquis omnibus in apostoli cuiuscunque persona talis per Christum interdicta potestas (sc. saecularis)". Ockam „Dialogus inter magistrum et discipulum" bei Goldast l. c. p. 904 „quam potestatem habent laici in temporalibus et in spiritualibus, ad unam significationem restringuntur, ut per temporalia intelligantur illa, quae respiciunt regimen humanum vel humani generis in solis naturalibus constituti absque omni revelatione divina, quae servarent illi, qui nullam legem praeter naturalem et positivam humanam susciperent, et quibus nulla alia lex esset imposita. Per spiritualia autem intelliguntur illa, quae respiciunt regimen fidelium, in quantum divina revelatione instruuntur". — [3]) Ockam l. c. bei Goldast l. c. p. 513; 903. — [4]) Marsilius von Padua l. c. — [5]) Ockam l. c. bei Goldast p. 913 „In quibusdam casibus potest iudex ecclesiasticus instruendo, monendo et etiam praecipiendo immiscere se causis saecularibus: in quibus tamen crimina saecularia invito iudice saeculari . . . . punire non potest nec etiam valet in eis diffinitivam proferre sententiam." — [6]) Marsilius von Padua l. c. bei Goldast p. 197; Ockam l. c. Goldast p. 513. — [7]) Ockam l. c. Goldast p. 896 „Sed quia papa non est caput in temporalibus: ideo imperator in temporalibus non subest ei nec imperium recipere debet ab ipso." p. 899 „Potestas imperialis

Die weltliche Gewalt kommt nur vom Volke, ihren letzten Grund aber hat sie in Gott, dem Schöpfer der menschlichen, zur Geselligkeit veranlagten, zur Staatsbildung drängenden Natur. „Ihren Einheits- und Gipfelpunkt hat die weltliche Macht im Kaisertum.“ [1]) Im dritten Buche der „Monarchia“ sucht Dante zu beweisen, daß die kaiserliche Gewalt auf Gott als ihren unmittelbaren, alleinigen Urheber zurückgehe und von jeder anderen, besonders der kirchlichen Autorität, unabhängig sei. [2]) Die Monarchie des Kaisers ist nach ihm „das eigentliche Mittel, dessen sich die Vorsehung bedient hat, um der Menschheit ihr höchstes und zur Erreichung ihrer Aufgaben notwendigstes Gut, nämlich den allgemeinen Frieden, zu gewährleisten.“ [3]) Die allegorische Deutung der Schriftstellen von den beiden Himmelslichtern und von den zwei Schwertern wird von den Imperialisten als unberechtigt abgelehnt.[4]) Dante vergleicht die beiden Gewalten mit „zwei Sonnen“, von denen die eine den Weg zu Gott, die andere den in der Welt uns weisen soll.[5]) Ockam betont, daß der Mond ebenso, wie die Sonne, von Gott geschaffen sei und gewisse Kräfte besitze, die er nicht dem Gestirn des Tages verdanke; ähnliche Beziehungen finde man, wenn man das Verhältnis des Kaisers zum Papste betrachte.[6]) Die Schenkung Constantins wird als unstatthaft und für die Kirche verderblich bezeichnet,[7]) die Krönung Pipins[8]) und Karls des Großen[9]) auf den Willen des Volkes zurückgeführt. Wir haben hier das Gegenbild zum hierokratischen System: der Staat erscheint als das höchste, alle umfassende Gemeinwesen, der Kaiser als dessen oberste Spitze, die Kirche als dienender, untergeordneter Teil.[10])

---

et universaliter omnis potestas licita et legitima est a Deo, non tamen a solo Deo. Sed quaedam est a Deo per homines, et talis est potestas imperialis, quae est a Deo, sed per homines“.

[1]) Köhler „Die Staatslehre der Vorreformatoren“. Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. XIX, Heft 3 S. 361. — [2]) Kraus a. a. O. S. 678. — [3]) Kraus a. a. O. S. 273. — [4]) Marsilius von Padua l. c. I, 28 bei Goldast, M., II p. 299 sq. Ockam „Octo quaestionum decisiones“ qu. 2 c. 12 bei Goldast, M., II p. 344. Dante „Monarchia“ L. III c. 4 p. 366 sq. c. 9 p. 380 sq. — [5]) Dante „Göttliche Komödie“. Ausg. Pochhammer, Leipzig 1901, Berg der Läuterung Ges. XVI, Str. 12, V. 6—8, S. 198. — [6]) Ockam „Dialogus“ bei Goldast, M., II, p. 893. — [7]) Dante „Monarchia“ L. III c. 10 p. 386. „Göttliche Komödie“. Hölle, Ges. XIX, Str. 12, V. 7—8, S. 74. — [8]) Marsilius von Padua „Tractatus de translatione imperii“ cap. 6 bei Goldast, M., II p. 150. — [9]) Ockam „Octo quaestionum decisiones“ qu. 4 c. 5 bei Goldast, M., II p. 363. — [10]) Köhler a. a. O. S. 387 f.

§ 3. Die vermittelnde Theorie.

Neben den beiden extremen Anschauungen über das Verhältnis von Kirche und Staat entwickelte sich in der vorreformatorischen Zeit eine vermittelnde Richtung. Diese haben unter anderen Johannes von Paris, ferner der Verfasser einer unter der Regierung Karls V. von Frankreich entstandenen, „Somnium viridarii" betitelten Schrift,[1]) Antonius de Rosellis, Geheimschreiber Friedrichs III., und der Kardinal Johannes von Turrecremata eingeschlagen. Sie halten an der Trennung der beiden Gewalten fest;[2]) aber geleitet von der Erkenntnis, daß auch die weltlichen Dinge leicht eine religiöse Seite darbieten können und dann in den Bereich der kirchlichen Jurisdiktion fallen, stellen sie folgende Grundsätze auf: an sich und ursprünglich (per se ac principaliter seu radicaliter) hat der Papst keine Macht auf weltlichem Gebiete, aber unter Umständen (per accidens) wird er auch in dieses hinübergreifen dürfen, so oft nämlich ein sündhafter Gebrauch des Weltlichen sich zeigt, oder der höhere, geistliche Zweck es verlangt.[3]) „Ratione

---

[1]) Vollständiger Titel der Schrift „Philothei Achillini, consiliarii regii, somnium viridarii de iurisdictione regia et sacerdotali" bei Goldast „Monarchia", I, p. 58—229. Verfasser ist Philipp de Mazières. Doves und Friedbergs Zeitschrift für Kirchenrecht, VIII S. 80. — [2]) Somnium viridarii L. I cap. 37 bei Goldast, M., I, p. 70; c. 94 ibidem p. 90; L. II c. 116 ibidem p. 167. Antonius de rosellis „Monarchia sive tractatus de potestate imperatoris et papae" bei Goldast, M., I, p. 252—556, P. I c. 45 p. 274. — [3]) Joh. de Parisiis „Tractatus de potestate regia et papali" bei Goldast, M., II, p. 108—147, cap. VII p. 116 „Papa vero, quia est supremum caput non solum clericorum, sed generaliter omnium fidelium, ut fideles sunt, tamquam generalis informator fidei et morum, in casu summae necessitatis, fidei et morum: in quo casu omnia bona fidelium sunt communicanda, et calices ecclesiarum: habet bona fidelium dispensare et exponenda decernere, prout expedit necessitati communi fidei" .... „Extra vero casus huius necessitatis pro communi bono spirituali non habet papa dispositionem bonorum, quae terreni tenent". Somnium viridarii L. I cap. 50 Goldast l. c. p. 74 „Concedendum est, quod principatus papalis concernit temporalia, prout de necessario concernit spiritualia, cum ab eorum usu vel abusu surgit peccatum, prout dicunt textus, quod ratione peccati omnes causae spectant ad forum ecclesiasticum". Antonius de Rosellis l. c. P. I c. 47 Goldast p. 278; c. 63 ibidem p. 289 „Ex quibus concluditur, quod pro administratione temporalium, quatenus divinis et spiritualibus rebus ancillantur vel in consequentiam veniunt, pontifex maior est principe, quia tunc temporalia sunt ad finem, quatenus pro administratione spiritualium ancillantur. Sed ubi non veniunt ut praeparamenta vel instrumenta ad finem spiritualium, ut quia ad finem alium ministrentur, tunc concedo, quod imperator supremus est monarcha, princeps et iudex omnibus superior, qui a nemine iudicetur, nisi alteri se sponte submittat".

peccati", in Ansehung der Sünde, ist der Kaiser, wie jeder andere Christ, dem Papste auch in weltlichen Dingen unterworfen, ist der Papst befugt, die Fürsten zurechtzuweisen und zu bestrafen; wegen Häresie oder Verstocktheit im Bösen kann er sogar ihre Absetzung verfügen, die dann vom Volke vollzogen wird.[1]) Versäumt die zuständige, weltliche Instanz ihre Pflicht, so geht das Recht der Absetzung auf den Papst selbst über.[2]) Nicht ein oberstes Haupt hat die christliche Gesellschaft; an ihrer Spitze steht ein geistliches und ein weltliches Haupt; jedes ist auf seinem Gebiete unabhängig, das eine dem anderen in der einen Beziehung übergeordnet, in der anderen untergeordnet.[3]) Es ist das System der „potestas indirecta ecclesiae in temporalia", dessen Grundzüge sich hier erkennen lassen. Diese vermittelnde Theorie hat an der Neige des sechzehnten Jahrhunderts der Kardinal Bellarmin[4]) aufgenommen und zu be-

---

[1]) Joh. de Parisiis l. c. c. 14 Goldast l. c. p. 126 „non enim potest iudex ecclesiasticus ratione delicti imponere poenam corporalem vel (p. 127) pecuniariam, sicut facit iudex saecularis . . ." „Si enim non vult eam acceptare, compellet eum iudex ecclesiasticus per excommunicationem vel aliam poenam spiritualem, quae est ultima, quam potest inferre: nec ultra potest aliquid facere, nisi dico per accidens, quia, si esset haereticus et incorrigibilis et contemptor ecclesiasticae censurae, posset papa aliquid facere in populo, unde privaretur ille saeculari honore, et deponitur a populo". Somnium viridarii L. I c. 163 Goldast p. 124 „. . . et ideo si imperator vel rex committit crimen dilapidationis vel destructionis imperii seu regni aut damnabilis negligentiae imperii vel regni vel tyrannidis seu quodcumque aliud, propter quod non immerito deponi meruerit, Papa non deberet eum deponere, sed populus, a quo suam recipit potestatem tacite vel expresse, nisi illi, ad quos spectat, nollent aut non possunt facere iustitiae complementum. Alii dicunt, quod Papa in hoc casu non potest transferre imperium sive regnum, nisi laici fuerint damnabiliter negligentes vel faventes genti, a qua necesse est transferri imperium vel regnum. Sed in hoc casu spectat ad papam de crimine spirituali cognoscere et denuntiare illis, ad quos spectat, ut ipsum deponant; quodsi noluerint vel non potuerint, iure divino est devoluta potestas transferendi ad summum pontificem." — [2]) Somnium viridarii l. c. — [3]) ibidem L. I c. 37 bei Goldast l. c. p. 70. Antonius de Rosellis l. c. P. I c. 45 bei Goldast l. c. p. 274. — [4]) In der Reihe gelehrter und streitbarer Theologen, welche die katholische Kirche zur Zeit der Gegenreformation hervorgebracht hat, nimmt der Kardinal Bellarmin, auch nach dem Urteil seiner Gegner (Widdrington „Apologia" bei Goldast, M., III, p. 702 Nr. 63 schreibt: „Nemo hoc saeculo doctius, nemo accuratius (sc. Bellarmino) de rebus hodie controversis scripsit"; W. Barclay „De potestate papae etc." p. 1 nennt Bellarmin „eruditissimus theologus", Laurent „L'église et l'état d'après le protestantisme" Paris 1865 p. 76 „l'illustre controversiste", Friedberg „Zeitschrift für Kirchenrecht" Bd. VIII S. 91 „den eifrigsten Kämpen des Papsttums im 16. Jahrhundert", L. v. Ranke „Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten" Leipzig 1874, Bd. I

gründen gesucht. Insofern es nur vereinzelte Bausteine sind, die er vorfand, das Gebäude selbst aber erst von ihm errichtet werden mußte, kann man ihn füglich den Schöpfer[1]) eines neuen, kirchenpolitischen Systems nennen, eines Systems, das bald zahlreiche Anhänger gewann, in den katholischen Schulen des siebzehnten Jahrhunderts das herrschende wurde[2]) und bis in die Gegenwart hinein überzeugte Vertreter gefunden hat.[3])

Bellarmins bedeutsame, kirchenpolitische Ansichten und Bestrebungen sind bisher weder zusammenfassend dargestellt noch

---

S. 328 „den größten Controversisten der katholischen Kirche"), einen der ersten Plätze ein. Geboren um die Mitte des 16. Jahrhunderts (am 4. Oktober 1542 zu Montepulciano im Florentinischen) trat er in jugendlichem Alter in den eben gegründeten Orden der Gesellschaft Jesu. Mit dem doppelten Schwerte seines scharfen Geistes und seines reichen Wissens hat er für die Kirche und ihr Oberhaupt, für ihre Lehre und ihre Rechte, gestritten. Sein Leben hat Bellarmin selbst auf Bitten seines „Freundes und Bruders" Andreas Eudaemon-Joannes und zwar bis zum Jahre 1613 geschildert. Diese Selbstbiographie wurde von J. v. Döllinger und F. H. Reusch lateinisch und deutsch aufgenommen in ihr Buch „Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin" Bonn 1887 S. 25 bis 73. Biographien Bellarmins verfaßten die Jesuiten Fuligatti (Vita del Cardinale Roberto Bellarmino della Compagnia di Gesu, composta dal P. Giacomo Fuligatti della medesima Compagnia. Roma 1624), Bartoli (Della vita di Roberto Cardinal Bellarmino, Arcivescovo di Capua, della Compagnia di Giesu, seritta dal Padre Daniello Bartoli della medesima Compagnia, libri quattro. Roma 1678; Neapel 1739; deutsch Wien 1673, München 1683), Frizon (La vie du Cardinal Bellarmin de la Compagnie de Jésus. Nancy 1708; Bruxelles 1718; Avignon 1827) und Arcangeli (Vita del Ven. Card. R. Bellarmino . . . descritta da un divoto del medesimo Ven. Cardinale. Roma 1743), in neuerer Zeit Hense (Leben des ehrwürdigen Kardinals R. Bellarmin. Mainz 1868) und Couderc (Le vénérable cardinal Bellarmin. Paris 1893). Wir verweisen außerdem auf die Abhandlungen „Nachrichten über die berühmteren Theologen des 3. Decenniums des 17. Jahrhunderts" von Hurter im „Katholik" 1866, II, S. 37—60, und „Aus Bellarmins Jugend nach bisher ungedruckten und unbenutzten Familienbriefen" von Gottfried Buschbell im histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. XXIII, Heft 1, München 1902, und auf die Artikel in der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" Bd. II, 1897, S. 549 ff. (H. Thiersch) und in „Wetzers und Weltes Kirchenlexikon" Bd. II, 1883 S. 285 ff. (v. Hefele).

[1]) Gosselin „Pouvoir du Pape au moyen-âge etc." Louvain 1845; t. II p. 446 s. „Le cardinal Bellarmin paraît être le véritable auteur de cette opinion qui a prévalu depuis sur celle du pouvoir direct, généralement admise avant lui par les théologiens scolastiques". Laurent a. a. O. p. 70. Sägmüller, „Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts". Erster Teil. Freiburg i. Br. 1900. S. 37. — [2]) Laurent a. a. O. p. 65. Martens a. a. O. S. 80. — [3]) Den Standpunkt Bellarmins vertritt die italienische Zeitschrift „Civiltà cattolica".

wissenschaftlich gewürdigt worden: dies soll im folgenden versucht werden.

Als Quellen für unsere Darstellung dienen zunächst Bellarmins Ausführungen über Papst, Klerus und Laien im ersten und zweiten Bande seiner Kontroversen[1]) und seine gegen Wilhelm Barclay gerichtete Abhandlung über „die Macht des Papstes in zeitlichen Dingen".[2]) Daneben kommen die kleineren gegen König Jakob I. von England[3]) und die Republik Venedig[4]) verfaßten Schriften und die drei Bücher von der Übertragung des römischen Kaisertums auf die Franken[5]) in Betracht. Aus der Fülle des hier gebotenen Stoffes schöpfend beantworten wir zunächst die Fragen:

Was lehrt Bellarmin

1. über den Ursprung der weltlichen Gewalt und deren Aufgaben auf politischem und religiösem Gebiet?
2. über Entstehung und Beruf der geistlichen Gewalt?
3. über das Verhältnis beider Gewalten zueinander?
4. über die Stellung des Klerus im Staate?

---

[1]) Operum Roberti Bellarmini Politiani, e societate Jesu, S. R. E. Cardinalis, de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos Tomus primus, Coloniae Agrippinae 1620, tertia controversia generalis de Summo Pontifice p. 489—916; besonders zu benutzen ist: Liber quintus de potestate Pontificis temporali p. 887—916. Tomus secundus, secunda controversia generalis de membris ecclesiae militantis, liber primus de clericis p. 229—338; l. tertius de laicis sive saecularibus p. 511—564. — [2]) Operum Bell. tomus septimus „Tractatus de potestate Summi Pontificis in temporalibus" p. 829—996. — [3]) Responsio ad librum inscriptum „Triplici nodo et triplex cuneus" sive Apologia. Tomus sept. p. 637—704. Apologia pro responsione sua ad librum Jacobi Magnae Britanniae regis, cuius titulus est „Triplici nodo et triplex cuneus". Tomus sept. p. 705—828. — [4]) Responsio ad duos libellos, quorum alter inscribitur „Responsio doctoris theologi ad epistolam a reverendo amico scriptam de literis apostolicis censurarum, quas Pauli Quinti Sanctitas adversus Venetos promulgavit", alter vero „Tractatus et resolutio super validitate excommunicationum Joa. Gersonis theologi et cancellarii Parisiensis in duo opuscula distributus atque ex latina lingua in italicam summa fide conversus". Tom. sept. p. 1027—1080. Responsio ad tractatum septem theologorum Venetorum super interdicto Sanctissimi D. N. Papae Pauli V. Necnon aliae duae eiusdem cardinalis responsiones, quarum priori F. Pauli ordinis Servitarum, posteriori Joa. Marsilii oppositionibus respondet. Tom. sept. p. 1081—1190. — [5]) De translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos adversus Matthiam Flaccium Illyricum. Tomus septimus p. 275—404.

II. Kapitel.

Bellarmins Lehre über Ursprung, Form und Aufgaben der weltlichen Gewalt.

§ 1. Ursprung der weltlichen Gewalt.

Die weltliche Gewalt ist von Gott.[1]) Das bezeugt zunächst die Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes. Im Alten Bunde nennt Gott selbst die Richter des israelitischen Volkes „Götter",[2]) weil sie seine Stelle vertreten. David,[3]) Solomo[4]) und die Propheten[5]) weisen auf den göttlichen Ursprung der königlichen Gewalt hin. Im Neuen Bunde befiehlt Christus den Gehorsam gegen den Kaiser.[6]) Im Sinne des göttlichen Meisters lehrten die Apostel. Petrus ermahnt die Gläubigen Kleinasiens:[7]) „Seid untertan jeder menschlichen Kreatur um Gottes Willen, sei es dem König als dem Oberherrn, sei es den Statthaltern als denen, die von ihm abgeordnet sind zur Bestrafung der Übeltäter, aber zur Belohnung der Rechtschaffenen! .... Ihr Knechte seid untertan mit aller Ehrfurcht euren Herren, nicht nur den gütigen und gelinden, sondern auch den schlimmen! Denn das ist wohlgefällig, wenn jemand aus Gewissenhaftigkeit gegen Gott Widerwärtigkeiten erträgt und Unrecht leidet". Paulus schreibt an die Römer:[8]) „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt, denn es gibt keine Gewalt außer von Gott. Die also bestehen, sind von Gott angeordnet. Wer demnach der Obrigkeit sich widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes. ... Daher ist es eure Pflicht, untertan zu sein nicht nur um der Strafe willen, sondern auch des Gewissens wegen ... Gebet jedem, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Ehrfurcht, wem Ehrfurcht, Ehre, wem Ehre gebührt!"

Die weltliche Gewalt wird ferner von der Natur gefordert.[9]) Ihre Beseitigung wäre gleichbedeutend mit der Zerstörung der Natur selbst. Der Mensch ist, wie schon Aristoteles bemerkt hat,[10]) von Natur ein „gesellschaftliches Wesen". Von allem entblößt und

[1]) Bellarmin t. II secunda controversia generalis L. III de laicis cap. 3 p. 513 B—514 A. — [2]) Exodus 22, 8 f. Ps. 81, 1 u. 6. Joh. 10, 35. — [3]) Ps. 2, 10. — [4]) Spr. 8, 15. — [5]) Js. 49, 7; 60, 3. Dan. 2, 37; 4, 22. — [6]) Matth. 22, 21. — [7]) 1. Petr. 2, 13 ff. — [8]) Röm. 13, 1 ff. — [9]) Bellarmin l. c. cap. 5 p. 516 D. — [10]) Aristoteles, Politic., I, 1 § 9 ed. Paris 1848 p. 483 „Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον".

Römer, Theologen, Philosophen, Redner, Geschichtsschreiber und Dichter, überein;[1]) das hat Gott selbst auf dreifache Weise angedeutet: aus einem Menschen ließ er das ganze Menschengeschlecht hervorgehen; die natürliche Neigung zum monarchischen Regimente pflanzte er den Menschen und sogar den vernunftlosen Wesen ein; die monarchische Verfassung gab er dem jüdischen Staate.[2]) — Auch die Vernunft spricht sich für die Monarchie aus; denn sie erkennt, daß die Monarchie jene Eigenschaften, die nach allgemeinem Urteil der besten Regierung zukommen müssen, in weit höherem Grade besitzt als irgend eine der übrigen Verfassungen, nämlich die Fähigkeit, ihr Ziel leicht und bequem zu erreichen, ferner Ordnung, Festigkeit und Dauer.[3]) Mit Rücksicht auf die Verderbtheit der menschlichen Natur dürfte allerdings die gemäßigte d. h. mit Bestandteilen der aristokratischen und demokratischen Verfassung durchsetzte Monarchie zweckmäßiger als die einfache sein.[4])

Die weltliche Gewalt kann auch in den Händen der Ungläubigen ruhen;[5]) denn sie verdankt ihre Entstehung nicht der Gnade, sondern der Natur.[6]) Die Natur kann man aber den Ungläubigen nicht absprechen, denen allerdings die Gnade fehlt. Überdies sind Gnade und Gerechtigkeit verborgene Dinge; niemand weiß, ob er selbst oder ein anderer gerecht ist. Wäre also die Gnade der eigentliche Grund der weltlichen Gewalt, so würde keine Herrschaft mehr sicher sein, und eine heillose Verwirrung entstehen. In der heiligen Schrift wird die Gewalt heidnischer Fürsten anerkannt.[7])

§ 3. Befugnisse der weltlichen Gewalt auf politischem Gebiete.

Die weltliche Gewalt hat das Recht, Gesetze zu geben.[8]) Die Gesetze sind unentbehrlich; denn die Bürger des Staates bedürfen für ihren Verkehr miteinander einer Richtschnur.[9]) Es genügt weder das Naturgesetz, das nur die allgemeinen Prinzipien enthält, ohne auf einzelnes einzugehen, noch das evangelische Gesetz, das nur von den göttlichen Dingen handelt. Das von Gott gegebene, politische Gesetz des Alten Bundes hat aber keine Geltung mehr;

---

[1]) Bellarmin l. c. cap. 2 p. 508 C. — [2]) ibidem p. 510 D. — [3]) ibidem p. 512 D. — [4]) ibidem p. 515 A. — [5]) ibidem cap. 8 p. 522 C. — [6]) ibidem p. 523 A. B. — [7]) ibidem p. 522 D. — [8]) ibidem cap. 10 p. 524 C. — [9]) ibidem p. 525 A.

es war nur für das israelitische Volk passend. Es muß also eine andere Regel für das menschliche Handeln aufgestellt werden und zwar entweder die Entscheidung des Fürsten allein oder das bürgerliche, vom Fürsten bestätigte Gesetz.[1]) Besser wird das Volk durch Gesetze, als nach dem Gutdünken des Fürsten allein regiert; denn der einzelne urteilt oft voreilig, ohne reifliche Überlegung und leicht nach Laune und Neigung und ändert später nicht selten seine Meinung. — Das Gesetz widerspricht nicht der christlichen Freiheit. Die Freiheit ist das Vermögen, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen. Das Gesetz hindert uns nicht daran, sondern hilft uns, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen. Weil es von dem Knechte der Sünde nicht erfüllt werden kann, würde man es mit Recht als der Knechtschaft entgegengesetzt bezeichnen.[2]) — Das bürgerliche Gesetz verpflichtet nicht weniger im Gewissen als das göttliche, obwohl es diesem an Festigkeit und Dauer nicht gleichkommt.[3]) Die verpflichtende Kraft gehört eben zum Wesen des Gesetzes. Es mag jemand das natürliche oder das positive, das göttliche oder das menschliche Gesetz übertreten, immer fehlt er gegen das ewige Gesetz. Weil es keine Gewalt gibt, die nicht von Gott ist, so geht jedes wahre, von der rechtmäßigen Gewalt erlassene Gesetz auf Gott zurück. — Das gerechte, menschliche Gesetz hat, wie das göttliche, als letztes Ziel die Liebe.[4]) Der einzige Unterschied liegt darin, daß das menschliche Gesetz die äußeren Akte, das göttliche auch die inneren auf die Liebe hin ordnet.[5])

Die weltliche Gewalt hat das Recht, öffentliche Gerichtsbarkeit auszuüben.[6]) Das Alte Testament pflegt das Amt des Königs und das des Richters zu verbinden.[7]) Paulus ermahnt die Christen zu Korinth,[8]) für die Fälle, in denen sie sich nicht an die heidnischen Gerichte zu wenden brauchten, aus ihrer eigenen Mitte Richter zu wählen. Die Vernunft erkennt, daß die Gesetze wenig nützen würden, wenn es keine Gerichte gäbe.

Die weltliche Gewalt darf die Störer der öffentlichen Ruhe bestrafen.[9]) Die Fürsten, denen die Sorge für das allgemeine Wohl obliegt, müssen verhüten, daß Teile das Ganze schädigen oder verderben. Können sie nicht alle Teile unversehrt erhalten, so werden sie besser einen Teil entfernen als dulden, daß das Wohl aller Schaden leidet.[10])

---

[1]) Bellarmin l. c. cap. 10 p. 525 A. — [2]) ibidem p. 526 C. [3]) ibidem cap. 11 p. 526 D. — [4]) ibidem p. 527 D. — [5]) s. Anm. 4. — [6]) ibidem cap. 12 p. 530 B. — [7]) Ps. 2, 10. Jer. 23, 5. — [8]) 1. Kor. 6, 4 ff. — [9]) Bellarmin l. c. cap. 13 p. 531 A. — [10]) Bellarmin l. c. cap. 13 p. 531 D.

Die weltliche Gewalt darf Kriege führen, indes nur unter bestimmten Bedingungen.[1] Es muß ein gerechter Grund vorliegen: als solcher gilt stets die Abwehr eines offenbaren schweren Unrechts; ferner muß die leitende Absicht gut, nämlich auf den Frieden gerichtet sein; endlich muß das rechte Maß eingehalten werden.

§ 4. Pflichten der weltlichen Gewalt auf religiösem Gebiete.

Auch auf religiösem Gebiete hat die weltliche Gewalt wichtige Pflichten zu erfüllen. Bezüglich dieses Punktes gibt es drei irrtümliche Ansichten, die Erwähnung verdienen. Einzelne Reformatoren räumen der weltlichen Obrigkeit zu viel Rechte ein, indem sie die Fürsten nicht nur zu Hütern, sondern zu Herren der Religion machen.[2] Sie behaupten, es stehe den Fürsten als den vornehmsten Gliedern der Kirche zu, Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden, auf allgemeinen Konzilien den Vorsitz zu führen, die Geistlichen ananzustellen.[3] Allerdings nehmen die Fürsten unter den Bürgern des Staates den ersten Platz ein, aber nicht in ihrer Eigenschaft als Glieder der Kirche. In der Kirche gebührt dem Papste, den Bischöfen und Priestern, überhaupt dem Klerus der Vorrang und zwar nach göttlichem Rechte.[4] Denn Christus hat den Apostel Petrus, nicht den Kaiser Tiberius, mit der Regierung seiner Kirche betraut.[5]

Andere lehren, die Fürsten hätten für ihren Staat und den öffentlichen Frieden zu sorgen, aber um die Religion sich nicht zu bekümmern; sie müßten einen jeden denken und leben lassen, wie es ihm gefalle.[6] Solche Glaubensfreiheit, wie sie die Heiden gewährten, und in neuester Zeit die deutschen Fürsten auf dem Reichstage zu Speyer (1526) verlangten, ist verwerflich. Sie steht nicht nur mit der Lehre der heiligen Schrift[7] und der Überlieferung[8] in Widerspruch; sie läßt sich auch mit den Forderungen unserer Vernunft nicht in Einklang bringen.[9] In der christlichen Gesellschaft verhalten sich die weltliche und geistliche Gewalt wie Leib und Seele im Menschen; die weltliche Gewalt gleicht dem Leibe, die geistliche der Seele; jene muß dieser dienen und sie gegen ihre Feinde schützen und verteidigen.[10]

---

[1] Bellarmin l. c. cap. 14 p. 532 D. cap. 15 p. 533 A. — [2] ibidem cap. 17 p. 545 B. — [3] l. c. Anm. 3. — [4] ibidem cap. 17 p. 545 C. — [5] ibidem p. 545 D. — [6] ibidem cap. 18 p. 546 A. — [7] Spr. 20, 8. Ps. 2, 12. Röm. 16, 17. Apok. 2, 6. — [8] Augustinus ep. 50. — [9] Bellarmin l. c. cap. 18 p. 546 C, D. p. 547 D. — [10] ibidem p. 547 D.

Die Glaubensfreiheit ist verderblich für die Kirche, sie führt zu deren Auflösung; denn das Bekenntnis eines Glaubens ist das Band der Kirche. Die Glaubensfreiheit gefährdet das zeitliche Wohl, den Frieden des Staates, indem sie Meinungsverschiedenheiten und Zwiespalt erzeugt.[1]) Sie schadet den einzelnen, denen sie zugestanden wird; sie überläßt diese ja dem Irrtum in der wichtigsten Sache und damit dem ewigen Verderben.[2])

Irrig ist die dritte Ansicht, die Cassander in seinem Buche „De officio pii viri“ entwickelt.[3]) Er meint, die Fürsten sollten eine Verständigung unter den Katholiken, Lutheranern, Calvinisten und übrigen Protestanten herbeizuführen suchen und, solange sie nicht erreicht wäre, einen jeden nach seinem Glauben leben lassen; nur müßten alle die heilige Schrift und das apostolische Symbolum annehmen. Auch dieser Weg ist nicht gangbar. Selbst in bezug auf die einzelnen Artikel des Symbolums herrscht unter Katholiken und Protestanten keine vollständige Übereinstimmung.[4]) Überdies verlangt die Zugehörigkeit zur Kirche die Unterwerfung unter das rechtmäßige, von Christus eingesetzte Oberhaupt der Kirche und die Verbindung mit den übrigen Gliedern; denn die Kirche ist ein sichtbarer Leib mit Haupt und Gliedern.[5]) Das ist kein Glied mehr, das vom Haupte und vom Leibe getrennt ist. Es genügt endlich nicht, nur das Symbolum anzunehmen; es ist Pflicht jedes Christen, auch die anderen von der Kirche vorgetragenen Glaubenslehren anzuerkennen.[6])

Die weltliche Obrigkeit hat auf religiösem Gebiet die Aufgabe, die Kirche gegen ihre Feinde zu schützen. Sie muß die Ketzer, dem Urteil der Kirche entsprechend, bestrafen.[7]) Sie hat zunächst die Bücher der Ketzer zu verbieten und zu verbrennen. Bereits in der apostolischen Zeit[8]) vernichtete man schlechte Bücher durch Feuer. Demselben Schicksal sollten die Schriften des Arius und des Nestorius auf Beschluß der ersten allgemeinen Konzilien geweiht sein. Wenn schon die Gespräche der Ketzer gefährlich und deshalb zu meiden sind, wie viel schädlicher werden ihre Schriften sein?[9])

Die weltliche Gewalt hat die Pflicht, die unverbesserlichen, von der Kirche verurteilten und aus ihrer Gemeinschaft entfernten

[1]) Bellarmin l. c. p. 548 B. — [2]) ibidem p. 548 C. — [3]) ibidem cap. 19 p. 548 D. — [4]) l. c. Anm. 3. — [5]) ibidem p. 549 B. — [6]) ibidem p. 549 D. — [7]) ibidem cap 20 p. 551 A. — [8]) Ap.-Gesch. 19, 19. — [9]) Bellarmin l. c. p. 552 B. C.

Ketzer mit zeitlichen Strafen, ja mit dem Tode zu bestrafen.[1]) Das mosaische Gesetz befiehlt die Hinrichtung der falschen Propheten.[2]) Darnach verfuhren Elias,[3]) Jehu,[4]) Josias.[5]) Christus will, daß die Kirche jene, die nicht auf sie hören wollen, wie „Heiden" und „Zöllner" behandle[6]) d. h. aus ihrer Gemeinschaft ausstoße und der weltlichen Gewalt überlasse. Er selbst und die Apostel vergleichen die Ketzer mit Dingen, die man mit Feuer und Schwert ausrottet: mit Wölfen, mit Dieben und Räubern, mit der Krankheit des Krebses, die nur durch Ausschneiden, nicht durch Arznei geheilt werden kann.[7]) Paulus weist auf das Recht der staatlichen Obrigkeit hin, die Bösen zu bestrafen.[8]) Christus trieb die Händler und Wechsler mit einer Geißel zum Tempel hinaus.[9]) Petrus überlieferte Ananias und Saphira dem Tode.[10]) Paulus schlug den Zauberer Elymas mit Blindheit.[11]) Fromme Kaiser z. B. Theodosius, Valentinian, Marcian erließen Gesetze, denen zufolge die Ketzer mit Einziehung ihrer Güter, Verbannung und Hinrichtung bestraft werden sollten.[12]) Die Kirche hat wiederholt erklärt, daß unverbesserliche Ketzer der weltlichen Obrigkeit zur Bestrafung zu überliefern seien[13]) Die Vernunft sieht ein, daß die Ketzer exkommuniziert, folglich auch getötet werden können.[14]) Oder ist nicht die Exkommunikation eine schlimmere Strafe als der zeitliche Tod? Die Erfahrung lehrt, daß es gegen Ketzerei kein anderes wirksames Mittel gibt.[15]) Werden aber die Ketzer hingerichtet, so können sie anderen nicht mehr schaden und die eigene Schuld nicht vergrößern, und es wird allen ein heilsamer Schrecken eingejagt.[16])

---

[1]) Bellarmin l. c. cap. 21 p. 555 C. — [2]) 5. Mos. 13, 5; 18, 20. — [3]) 3. Kön. 18, 40 — [4]) 4. Kön. 23, 5. — [5]) 4. Kön. 10, 11. — [6]) Matth. 18, 17. — [7]) Matth. 7, 15. Joh. 10, 1. Ap.-Gesch. 20, 29. 2. Tim. 2, 17. — [8]) Röm. 13, 4. — [9]) Joh. 2, 15. — [10]) Ap.-Gesch. 5, 5 und 9. — [11]) Ap.-Gesch. 13, 11. — [12]) Bellarmin l. c. p. 556 C. — [13]) cap. ad abolendam u. cap. excommunicamus, extra de haereticis, u. in VI[to] de haereticis cap. super eo. — [14]) Bellarmin l. c. p. 558 A. — [15]) l. c. Anm. 14. — [16]) ibidem p. 558 B. C.

III. Kapitel.
Bellarmins Lehre über Ursprung und Wesen der geistlichen Gewalt und deren Rechte auf geistlichem Gebiet.

§ 1. Die monarchische Form der geistlichen Gewalt von der Vernunft gefordert und von Christus angeordnet.

Die geistliche Gewalt ruht in der Hand des Papstes als des höchsten Vorstehers der ganzen Kirche.[1]) Wenn sich von allen Verfassungen die monarchische für jede menschliche Gemeinschaft am besten eignet, so mußte Christus diese seiner Kirche geben.[2]) Wohl ist er selbst der eigentliche und einzige König der Kirche, der sie unsichtbar vom Himmel her regiert.[3]) Aber als sichtbare, in der Welt wirkende Heilsanstalt bedarf die Kirche auch eines sichtbaren Lenkers und Richters, der die übrigen ihm untergeordneten Vorsteher in Einheit zusammenhält und religiöse Streitigkeiten entscheidet und beilegt.[4]) — Aus der Ähnlichkeit, welche die Kirche mit dem Reiche der Engel hat, ergibt sich ein weiterer Grund für ihre monarchische Verfassung.[5]) Gewiß ist Gott der König der seligen Geister; doch ebenso sicher ist es, daß diese nicht alle gleich sind, sondern einer als Haupt an der Spitze der übrigen steht. Fürst der Engel war zuerst Luzifer, nach dessen Fall ist es Michael. — Moses weihte auf Gottes Befehl seinen Bruder Aaron zum Hohenpriester und unterstellte ihm alle Priester und Leviten.[6]) Seitdem gab es zu jeder Zeit bis auf Christus einen obersten, geistlichen Vorsteher in Israel, der die Synagogen der ganzen Welt regierte. Dem alttestamentlichen Vorbild muß die christliche Kirche auch in ihrer Verfassung entsprechen.[7]) — Die heilige Schrift vergleicht die Kirche mit einem geordneten Heerlager,[8]) einer Braut,[9]) einem Königreiche,[10]) einem Hause,[11]) einem Schiffe, der Arche Noës,[12]) also mit Dingen, die ohne ein Haupt oder einen Lenker nicht gedacht werden können.[13]) — Christus allein regierte als sichtbarer, höchster Hirt, solange er auf

[1]) Bellarmin t. I De Rom. Pont. L. I cap. 5 p. 518 C. — [2]) ibidem cap. 9 p. 530 A. — [3]) Joh. 1, 33. 1. Petr. 2, 25. — [4]) Bellarmin l. c. p. 530 B. — [5]) ibidem p. 530 C. — [6]) 3. Mos. 8, 6 ff. — [7]) Bellarmin l. c. p. 531 C. — [8]) Hohel. 6, 9. — [9]) Hohel. 7, 1 ff. — [10]) Dan. 2, 44. — [11]) 1. Tim. 3, 15. — [12]) 1. Petr. 3, 20. — [13]) Bellarmin l. c. p. 533 A.

Erden weilte, die eben gegründete Kirche. Da die Kirche unveränderlich ist, muß sie auch jetzt, nach dem Hingange ihres göttlichen Stifters zum Vater, einen sichtbaren, obersten Hirten haben.[1]) — Wenn die einzelnen Diözesen am zweckmäßigsten von je einem Bischof, die Kirchenprovinzen von je einem Metropoliten geleitet werden, sollte dann nicht die gesamte Kirche am besten von einem Oberhirten regiert werden?[2]) — Die Kirche soll das Evangelium in der ganzen Welt verbreiten. Wird sie diese Aufgabe ohne Oberhaupt erfüllen können? Niemand darf predigen, ohne gesandt zu sein. Der einzelne Bischof aber, der nur einem bestimmten Sprengel vorsteht, ist nicht berechtigt, Prediger in andere Gebiete zu schicken. Zu solcher Sendung ist allein der Vorsteher der gesamten Kirche befugt.[3]) — Ein Glaube soll das Gemeingut aller Christen sein; folglich muß es einen höchsten Richter in der Kirche geben, bei dessen Entscheidung ein jeder sich beruhigt. Daher sind die Andersgläubigen in so viele Sekten gespalten, weil sie niemand haben, dessen Urteil alle sich unterwerfen müssen.[4])

Tatsächlich hat Christus ein Oberhaupt in seiner Kirche eingesetzt.[5]) Er hat seinem Apostel Petrus verheißen, daß er auf ihn als „den Felsen“ seine Kirche bauen, ihm „die Schlüssel des Himmelreiches“ geben, ihm die Gewalt „auf Erden zu binden und zu lösen“ verleihen wolle. Was am Gebäude das Fundament, das ist am Körper das Haupt, im Hause der Vater, im Reiche der König.[6]) Wer die Schlüssel der Stadt erhält, wird zum Lenker des Gemeinwesens bestellt; er kann hereinlassen und ausschließen wen er will. „Binden“ und „lösen“ bezeichnen nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift die Gesetzgebungs- und Strafgewalt.[7]) Die vom Herrn gewählten Bilder beweisen also, daß dem Petrus die Regierung der Kirche übertragen werden soll.[8])

Die verheißene Gewalt hat Christus nach seiner Auferstehung dem Petrus wirklich verliehen.[9]) Nur zu ihm hat er die Worte „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!“[10]) gesprochen.[11]) Mit den Lämmern und Schafen sind alle Glieder der Kirche gemeint.[12]) Der Ausdruck „weiden“ bezeichnet die gesamte

---

[1]) Bellarmin l. c. p. 534 C. D. — [2]) ibidem p. 534 D, 535 A. — [3]) ibidem p. 535 D, 536 A. — [4]) ibidem cap. 9 p. 536 B. — [5]) ibidem cap. 10 p. 542 C. — [6]) ibidem p. 542 D. — [7]) Bellarmin t. I l. c. p. 562 A (cap. 13). T. VII Resp. ad an. ep. p. 1048 D. — [8]) Bellarmin t. I l. c. p. 548 D, 561 C, 562 A. — [9]) ibidem cap. 14 p. 563 B. — [10]) Joh. 21, 15 ff. — [11]) Bellarmin l. c. p. 563 B. — [12]) ibidem p. 567 C (cap. 16).

Tätigkeit des Hirten. Der Hirt versorgt nicht nur die Herde mit Nahrung, er ist auch ihr Führer und Beschützer, und er straft die störrigen Schafe und zwingt sie zum Gehorsam. Alle diese Pflichten und Rechte soll Petrus in bezug auf die Gläubigen als die Schafe seiner Herde ausüben.[1])

Petrus muß einen Nachfolger im Oberhirtenamte haben. Dies Amt wurde zum Besten der Kirche geschaffen; wenn es schon im Anfange notwendig war, so kann es um so weniger jetzt entbehrt werden, da die Zahl der Christen überhaupt und leider auch die der schlechten so erheblich zugenommen hat.[2]) — Die Kirche ist unveränderlich; sie muß deshalb, wie in der apostolischen Zeit, so heute und immerdar von einem Vorsteher regiert werden.[3]) — Das geistliche Hirtenamt ist seinem Wesen nach ein ordentliches und dauerndes Amt. Es liegt eben in der Natur der Sache, daß die Herde einen Hirten hat. Soll also die Herde Christi, die Kirche, bis zum Ende der Welt bestehen, dann darf das oberste, geistliche Hirtenamt niemals aufhören.[4]) — Mit den Worten „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!" hat Christus dem Petrus alle seine Lämmer und Schafe nicht nur dem Orte, sondern auch der Zeit nach anvertraut; er mußte ja für uns ebenso, wie für die ersten Christen sorgen. Deshalb sind seine Worte zugleich an die Nachfolger des sterblichen Apostels gerichtet.[5]) — Die Kirche muß als sichtbarer Körper zu allen Zeiten ein sichtbares Haupt haben.[6]) — Die Würde des jüdischen Hohenpriesters pflanzte sich von Geschlecht zu Geschlecht fort, von Aaron auf Eleazar, von diesem auf Phinees und so weiter bis zur Zeit Christi. Dem alttestamentlichen Vorbild gemäß muß auch das oberste Hirtenamt in der christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte fortbestehen.[7])

§ 2. Der Papst als Träger der monarchischen Gewalt in der Kirche.

Als Nachfolger des Petrus im Oberhirtenamte hat allein der römische Bischof zu gelten. Kein anderer hat je diese Würde für sich in Anspruch genommen, und niemandem sonst ist sie zuerkannt worden. Die älteste Überlieferung bezeugt, daß Petrus die antiochenische Kirche verließ, in Rom seinen Sitz aufschlug und dort

[1]) Bellarmin l. c. cap. 15 p. 565 C. T. VII Resp. ad an. ep. p. 1048 C. — [2]) t. I l. c. L. II cap. 12 p. 634 B. — [3]) ibidem p. 634 C. — [4]) ibidem p. 634 C. — [5]) Bellarmin l. c. p. 634 D. — [6]) ibidem cap. 12 p. 635 A. — [7]) ibidem p. 635 A.

seinen Tod fand.[1]) Wenn nun nach Christi Willen das dem Petrus verliehene Oberhirtenamt bis zum Ende der Tage fortdauern soll, so kann nur der Nachfolger des Apostels auf dem römischen Bischofsstuhl als Erbe dieses Amtes in Betracht kommen.[2])

Die Bischöfe der Kirche empfangen ihre ordentliche Jurisdiktion unmittelbar vom Papste.[3]) Da Moses das ganze Volk Israel nicht allein regieren konnte, stellte ihm Gott siebzig Älteste als Gehilfen zur Seite.[4]) Diesen verlieh er „von dem Geiste des Moses" d. h., wie Augustinus meint,[5]) er ließ ihre Autorität von Moses aus = und auf sie übergehen. Der Papst bekleidet aber in der Kirche die Stellung, die Moses im jüdischen Volke einnahm.[6]). Es wurde bewiesen, daß die Verfassung der Kirche monarchisch ist. In einem Manne ruht deshalb die ganze Fülle der Macht; von diesem wird sie auf die anderen übergeleitet.[7]) — Dasselbe folgt aus den Bildern, deren sich Cyprian in seinem Buche „De unitate ecclesiae" bedient. Er vergleicht die „cathedra Petri" mit einem Haupte, einer Wurzel, einer Quelle, mit der Sonne. Die Glieder des Körpers empfangen ihre Kraft vom Haupte, die Zweige des Baumes entprießen der Wurzel, das Wasser des Flusses entströmt der Quelle, und das Licht der einzelnen Strahlen geht von der Sonne aus.[8]) — Daß die Jurisdiktion den Bischöfen unmittelbar vom Papste übertragen wird, läßt auch ihr verschiedener Umfang erkennen. Wäre sie unmittelbar von Gott verliehen, so müßten alle Bischöfe die gleiche Jurisdiktion haben. Tatsächlich hat aber der eine Bischof nur eine Stadt, der andere hundert Städte, ein dritter mehrere Provinzen als Sprengel.[9]) — Endlich könnte der Papst die Jurisdiktion weder ändern noch ganz entziehen, wenn der Bischof sie unmittelbar von Gott selbst empfangen hätte.[10])

Als Haupt der ganzen Kirche kann der Papst von niemandem auf Erden gerichtet werden: weder von einem weltlichen noch von einem geistlichen Fürsten noch von einem Konzil.[11]) Die kirchliche Gemeinschaft ist ihres geistlichen Charakters wegen erhabener als die staatliche, der nur zeitliche Bedeutung zukommt. Deshalb

[1]) Siehe die Zeugnisse für den Aufenthalt Petri und dessen Tod in Rom Bellarmin cap. 2 sq. p. 606 C—617 C. — [2]) ibidem cap. 12 p. 633 sq. — [3]) T. I de Rom. Pont. L. IV cap. 24 p. 881 D. — [4]) 4. Mos. 11, 16 ff. — [5]) Quaest. 18 in librum Numeri. — [6]) Bellarmin l. c. p. 882 A. — [7]) ibidem p. 882 B. — [8]) ibidem p. 882 B. C. — [9]) ibidem p. 882 C. — [10]) ibidemp. 882 D. — [11]) T. I De Rom. Pont. L. II cap. 26 p. 686 C. D. T. II Prima controversia generalis L. II De conciliorum auctoritate p. 95 B. 103 A.

kann das Oberhaupt der Kirche zwar den Inhaber der staatlichen Gewalt leiten und richten, aber nicht von diesem geleitet oder gerichtet werden.[1]) Als höchster Vorsteher der ganzen Kirche ist der Papst auch nicht dem Gerichte irgend eines geistlichen Fürsten oder eines Konzils unterworfen.[2]) Nur in einem Falle könnte er von der Kirche gerichtet und abgesetzt werden, wenn er nämlich Ketzer geworden wäre und damit von selbst aufgehört hätte, Glied der Kirche und Christ zu sein.[3])

Man wendet ein, der König Salomo habe den Hohenpriester Abiathar abgesetzt;[4]) es komme mithin im Neuen Bunde dem christlichen Kaiser zu, den Papst zu richten. Es stehe ferner fest, daß christliche Kaiser, z. B. Constantius, Otto I., Heinrich III., Päpste bestraft und sogar abgesetzt hätten; endlich hätten einzelne Päpste zugestanden, daß sie dem Kaiser unterworfen wären. Es ist richtig, daß Salomo den Hohenpriester Abiathar abgesetzt hat; er tat es aber nicht als König, sondern als Prophet und Vollstrecker der göttlichen Gerechtigkeit.[5]) Wenn ketzerische Kaiser, wie Constantius, Päpste bestraft oder abgesetzt haben, so war ihr Vorgehen gewalttätig und widerrechtlich.[6]) Otto I. war wenig erfahren in kirchlichen Dingen, aber ein frommer Fürst. Beseelt von religiösem Eifer glaubte er, einen schlechten Papst, wie es Johannes XII. war, absetzen zu dürfen. Otto von Freising will nicht entscheiden, ob der Kaiser recht gehandelt hat oder nicht.[7]) Heinrich III. hat Gregor VI. nicht abgesetzt, sondern nur veranlaßt, freiwillig vom Amte zurückzutreten.[8]) Hadrian I. und Leo IV. haben dem Kaiser das Recht eingeräumt, die Wahl eines neuen Papstes zu bestätigen und den Kirchenstaat zu ordnen. Daraus folgt nicht, daß der Kaiser über dem Papste stand. Die dem Kaiser gewährten Privilegien wurden später, nach Beseitigung des Schismas und dem Eintritt geordneter Verhältnisse im Kirchenstaate, wieder zurückgenommen.[9])

§ 3. Die Macht des Papstes in geistlichen Dingen.

Die Macht des Papstes ist ihrem Wesen nach eine rein geistliche. Als oberster Hirt der ganzen Kirche entscheidet der Papst mit Unfehlbarkeit alle Streitfragen, die Glauben und Sitte

---

[1]) T. I D. R. P. II c. 26 p. 686 D, 687 A. — [2]) T. VII Resp. ad anon. ep. p. 1073 C, 1074 B. — [3]) T. I De Rom. Pont. c. 30 p. 702 C. — [4]) 1. Kön. 2, 27. — [5]) Bellarmin T. I De Rom. Pont. L. II c. 29 p. 696 D, 697 A. — [6]) ibidem p. 697 B. — [7]) L. 4. Chronicorum cap. 23. — [8]) Bellarmin l. c. p. 697 B. C. — [9]) ibidem p. 698 A.

berühren.[1]) Er hat das Recht, allgemeine Konzilien zu berufe zu verlegen und aufzulösen, Ablässe zu erteilen, Heiligsprechunge vorzunehmen, Bischöfe zu ernennen, religiöse Vereine und Orde zu bestätigen oder zu verwerfen.[2])

Der Papst ist befugt, Gesetze zu erlassen, welche die Christe im Gewissen verpflichten, und die Widerspenstigen zu bestrafe wenigstens mit geistlichen Zensuren.[3]) Daß er dazu berechtig ist, geht aus der heiligen Schrift hervor. Der Priester der chris lichen Kirche darf hinter dem Priester der Synagoge an Mach nicht zurückstehen. Nun waren die Anordnungen des jüdische Hohenpriesters im Gewissen verbindliche Befehle[4]); sonst wär ihre Übertretung nicht so streng bestraft worden.[5]) Der Herr ha mit den Worten „Was immer du binden wirst auf Erden, das so auch im Himmel gebunden sein",[6]) die Gebote Petri zu de seinigen gemacht. Es sündigt also, wer sich Petrus oder seinen Nachfolger widersetzt.[7]) Christus wollte, daß die Apostel di Kirche mit der gleichen Autorität, die er selbst hatte, regiere sollten. Deshalb sprach er zu ihnen: „Wie mich der Vater gesand hat, so sende ich euch!"[8]) Er hatte aber die Macht, nicht nur zu predigen und die Sakramente zu spenden, sondern auch zu befehle und zu richten. Dieselbe Macht hat er den Aposteln und besonder dem Petrus übertragen.[9])

Die Apostel haben die ihnen verliehene Gewalt ausgeübt, zum ersten Male in feierlicher Form auf dem Konzil zu Jerusalem.[10]) Hier haben sie ein neues Gesetz erlassen; denn betreffs des Blutes und des Erstickten hatte Christus nichts angeordnet.[11]) Die Worte Pauli: „Jeder unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott usw."[12]) sind allgemein gesprochen; sie beziehen sich ebenso auf die geistliche wie auf die weltliche Obrigkeit.[13]) Auf die Strafgewalt der kirchlichen Oberen weist der Weltapostel hin, indem er den Korinthern schreibt: „Was wollet ihr? Soll ich mit der Rute zu euch kommen oder mit Liebe und im Geiste der Sanftmut?"[14]).

Mit der Lehre der Schrift stimmt die Überlieferung überein. Es hat kaum ein Konzil getagt, das nicht Gebote oder Verbote

[1]) Bellarmin T. I l. c. L. IV c. 1 p. 801 B; c. 3 p. 805 C; c. 5 p. 814 C. — [2]) ibidem c. 1 p. 801 C. — [3]) ibidem c. 15 p. 857 A. — [4]) 5. Mos. 17, 12. — [5]) Bellarmin l. c. cap. 16 p. 859 A. — [6]) Matth. 16, 19. — [7]) Bellarmin l. c. cap. 16 p. 859 D, 860 A. — [8]) Joh. 20, 21. — [9]) Bellarmin l. c. p. 860 B. — [10]) Apostelgesch. 15, 28 ff. — [11]) Bellarmin l. c. p. 860 C. — [12]) Röm. 13, 1 ff. — [13]) Bellarmin l. c. 864 A, B. — [14]) 1. Kor. 4, 21. Bellarmin l. c. p. 865 B.

erlassen hätte und zwar unter Strafe des Bannes oder der Absetzung.[1]) Ebenso finden sich in den Briefen der Päpste Anordnungen und Strafurteile in großer Zahl.[2]) Die Vernunft erkennt, daß es, wie in jeder Gesellschaft, so auch in der Kirche Gesetze geben muß. Das evangelische Gesetz ist allgemein gehalten; es bedarf der näheren Bestimmung durch die kirchlichen Oberen, um Richtschnur unserer Handlungen zu werden.[3])

IV. Kapitel.

Bellarmins Lehre über die Macht des Papstes im Zeitlichen.

§ 1. Verschiedene Ansichten über die Macht des Papstes im Zeitlichen, besonders die Lehre von der potestas directa pontificis in temporalia.

Die Macht des Papstes auf weltlichem Gebiete behandelt Bellarmin eingehend im fünften Buche seiner Kontroverse „De summo pontifice".[4]) Die hier aufgestellen Sätze hat er später, gegenüber den Angriffen Wilhelm Barclays,[5]) in besonderer Schrift[6]) weiter zu begründen gesucht.

Er bemerkt zunächst, es gebe drei verschiedene Ansichten über die Macht des Papstes in zeitlichen Dingen.[7]) Die erste, von Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius und vielen Rechtsgelehrten vertreten, betrachte den Papst als den von Gott selbst berufenen Herrn und Gebieter des ganzen Erdkreises.[8]) Die zweite, von Calvin, Brenz und den Magdeburger Centuriatoren aufgestellt, spreche im Gegensatze zur vorigen dem Papste jede Gewalt auf weltlichem Gebiete, besonders das Recht ab, die Fürsten abzusetzen, ja auch die Fähigkeit, irgend eine weltliche Herrschaft über Städte oder Provinzen anzunehmen und auszuüben.[9]) Die dritte, von katholischen Theologen wie Hugo von S. Victor, Alexander von Hales, Johannes von Paris zur Geltung gebracht, bewege sich in der Mitte zwischen den beiden Extremen.[10]) Ihr zufolge habe

---

[1]) Bellarmin l. c. p. 867 A. — [2]) ibidem p. 867 C. — [3]) ibidem p. 868 C. — [4]) Bellarmin t. I p. 887 sq. sq. — [5]) Guil. Barclaii „De potestate Papae, an et quatenus in reges et principes saeculares ius et imperium habeat". Liber posthumus. Hanoviae 1617. — [6]) T. VII Tractatus de potestate Summi Pontificis in temporalibus p. 829 sq. — [7]) T. I De Rom. Pont. L. V c. 1 p. 887. [8]) ibidem p. 887 A. B. — [9]) ibidem p. 887 B. C. — [10]) ibidem p. 887 C, p. 888 A. B.

der Papst als solcher direkt und unmittelbar keine weltliche sondern nur eine geistliche Gewalt; aber wegen der geistliche habe er wenigstens indirekt auch eine gewisse und zwar di höchste Gewalt in zeitlichen Dingen.[1])

Der ersten Ansicht gegenüber bemerkt Bellarmin:

Nach göttlichem Recht hat der Papst direkt keine weltlich Gewalt. Er ist nicht Herr des ganzen Erdkreises; denn ersten gebietet er nicht über die im Besitze der Ungläubigen befindliche Länder. Die Ungläubigen gehören ja nicht zu den ihm von Christu anvertrauten Schafen; sie können deshalb von ihm nicht gerichte werden. Die heidnischen Fürsten sind die Gebieter ihrer Reiche im vollsten Sinne des Wortes.[2]) Der Papst ist zweitens nicht de Beherrscher aller christlichen Länder. Nur die Schlüssel des „Himmelreiches" hat er ja empfangen, und die Fürsten haben durch ihre Bekehrung zum Christentum die ihnen verfassungsmäßig zustehende, irdische Herrschaft nicht verloren. „Christus, der himmlische Reiche verleiht, entreißt nicht die irdischen."[3]) Wäre der Papst wirklich der Herr aller christlichen Länder, so müßten die einzelnen Bischöfe in ihren Bistümern die weltlichen Herrscher sein.[4]) Bischöfe und Päpste haben aber wiederholt die kaiserliche Würde und Macht anerkannt und von der ihrigen unterschieden.[5]) Nach göttlichem Rechte ist der Papst nicht einmal weltlicher Gebieter irgend eines Ortes; denn es steht fest, daß Christus als Mensch eine zeitliche Herrschaft über eine Stadt, eine Provinz oder gar den Erdkreis weder ausgeübt noch jemals in Anspruch genommen hat.[6]) Wenn die heilige Schrift vom Reiche Christi spricht, meint sie stets das geistige und ewige Reich.[7]) Als Stell-

---

[1]) Bellarmin l. c. p. 888 A „Pontificem ut pontificem non habere directe et immediate ullam temporalem potestatem, sed solum spiritualem; tamen ratione spiritualis habere saltem indirecte potestatem quamdam eamque summam in temporalibus". — [2]) Bellarmin l. c. p. 889 B. C. — [3]) Worte aus dem Hymnus des Sedulius, den die Kirche am 28. Dezember betet. Bellarmin l. c. p. 890 B. C. — [4]) ibidem p. 890 C. — [5]) Bellarmin führt Stellen aus Briefen der Bischöfe Ambrosius, Athanasius, Hosius und aus den Dekreten der Päpste Leo I., Gelasius, Gregor I., Nicolaus I., Alexander III. und Innocenz III. an. L. c. p. 890 C. D. p. 891 A—C. — [6]) ibidem cap. 4 p. 892 A „Christus, ut homo, dum in terris vixit, non accepit nec voluit ullius provinciae vel oppidi mere temporale dominium; summus autem pontifex Christi vicarius est et Christum nobis repraesentat, qualis erat, dum hic inter homines viveret; igitur summus pontifex, ut Christi vicarius atque adeo ut summus pontifex est, nullius provinciae vel oppidi habet mere temporale dominium." — [7]) Ps. 2, 6; Dan. 2, 44; Luc. 1, 32 f.

vertreter Christi auf Erden hat der Papst das Amt, das Christus als Mensch unter den Menschen hatte, nicht aber die Befugnisse, die Christus als dem Sohne Gottes und in seiner Verherrlichung zukommen; er gebietet daher an sich und ursprünglich weder über die ganze Welt noch irgend einen Ort.[1]) Aus den beiden Stellen des Evangeliums „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“ [2]) und „Siehe, hier sind zwei Schwerter“ [3]) kann das Gegenteil nicht gefolgert werden.[4]) Denn erstere weist auf das unsichtbare Königtum hin, das Christus im Reiche der Engel und durch den Glauben im Herzen der Menschen hat,[5]) letztere erwähnt weder die geistliche noch die weltliche Gewalt des Papstes.[6])

§ 2. Die indirekte Macht des Papstes im Zeitlichen und ihre Grundlagen.

Auch der zweiten Ansicht tritt Bellarmin entgegen. In Übereinstimmung mit zahlreichen, katholischen Theologen lehrt er:

Die Macht des Papstes ist an sich und eigentlich eine geistliche; sie bezieht sich direkt nur auf das Geistliche, indirekt aber d. h. im Hinblick und mit Rücksicht auf das Geistliche muß sie auch das Zeitliche zum Gegenstande haben und darüber mit höchster Autorität verfügen [7]). Dies macht man sich am besten mit Hilfe jenes vortrefflichen Vergleiches klar, dessen sich zuerst Gregor von Nazianz bediente.[8]) Wie nämlich im Menschen Seele und Leib zueinander sich verhalten, so in der christlichen Gesellschaft die geistliche und weltliche Gewalt. Seele und Leib sind im Menschen zu einer Person verbunden und zwar in der Weise, daß erstere

[1]) Bellarmin l. c. cap. 4 p. 895 A. B. — [2]) Matth. 28, 18. — [3]) Luc. 22, 38. — [4]) Bellarmin l. c. cap. 5 p. 895 D, 896 A. — [5]) ibidem p. 895 D. — [6]) ibidem p. 896 B. — [7]) ibidem cap. 6 p. 900 B „Asserimus pontificem ut pontificem, etsi non habeat ullam mere temporalem potestatem, tamen habere in ordine ad bonum spirituale summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium christianorum.“ — T. VII Tract. de potest. S. P. in temp. c. 5 p. 867 D—868 A „Sed (intelligimus) potestatem Pontificiam per se et proprie spiritualem esse et ideo „directe“ respicere, ut obiectum suum primarium, spiritualia negotia, sed „indirecte“, id est per ordinem ad spiritualia, reductive et per necessariam consequentiam, ut sic loquamur, respicere temporalia, ut obiectum secundarium.“ Vgl. ferner T. VII Resp. ad anon. ep. p. 1044 A. Die Ausdrücke „direct“ und „indirect“ führt B. auf Innocenz IV. zurück. — [8]) Gregor. Naz. Orat. XVII n. 8. p. 322—323 ed Maur. Bellarmin T. I de R. P. p. 900 D. p. 901 A. T. VII De translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos etc.“ L. I c. 12 p. 362 C. D. Responsio ad anon. epist. p. 1036 B. C.

der herrschende, letzterer der dienende Teil ist. Freilich kümm sich die Seele im allgemeinen nicht um die Handlungen des Leib sondern läßt diese ruhig vor sich gehen; sie gebietet aber d Leibe und zügelt ihn z. B. durch Fasten, Wachen oder harte Arb wenn dessen Handlungen ihrem Ziele hinderlich werden. Ja, we es zur Erreichung ihres Zieles notwendig ist, gibt sie sogar d Leib dem Tode preis, wie es bei den Märtyrern geschah. Ähnli müssen wir uns das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gew denken. Nicht mehr getrennt, wie zur Zeit der Apostel, bild beide Gewalten heute, in den christlichen Staaten, einen Leib, u zwar ist die geistliche Gewalt der weltlichen übergeordnet. D geistliche Gewalt mischt sich in der Regel nicht in die weltlich Angelegenheiten ein, sie läßt ihnen ihren Lauf. Nur dann muß s eingreifen und der weltlichen Gewalt gebieten und sie auf je Weise in Schranken zu halten suchen, wenn diese zu dem geis lichen Ziele sich in Widerspruch setzt, oder ihre Mitwirkung z Erreichung des geistlichen Zieles notwendig ist.[1]) Im besondere betrachtet stellt sich das Verhältnis der geistlichen Gewalt zu welflichen folgendermaßen dar:

1. Was die Personen angeht, so kann der Papst als solche die weltlichen Fürsten nicht absetzen, wie die Bischöfe, als ih ordentlicher Richter; aber in seiner Eigenschaft als höchster, geist licher Hirt kann er, wenn das Seelenheil es fordert, die Reich ändern, sie dem einen nehnen und dem anderen geben.[2])

2. Was die Gesetze angeht,[3]) so kann der Papst als solche auf ordentliche Weise bürgerliche Gesetze weder erlassen noch

[1]) T. I. De Rom. Pont. L. V c. 6 p. 901 B. C. „Itaque spiritualis (sc. potestas) non se miscet temporalibus negotiis, sed sinit omnia procedere, sicut antequam essent coniuncta, dummodo non obsint fini spirituali aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat, spiritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via, quae ad id necessaria esse videbitur". — [2]) ibidem p. 901 C „quantum ad personas, non potest papa, ut papa, ordinarie temporales principes deponere, etiam iusta de causa, eo modo, quo deponit episcopos, id est, tamquam ordinarius iudex; tamen potest mutare regna et uni auferre atque alteri conferre, tamquam summus princeps spiritualis, si id necessarium sit ad animarum salutem". — [3]) ibidem p. 901 D. „Quantum ad leges, non potest papa, ut papa, ordinarie condere legem civilem vel confirmare aut infirmare leges principum, quia non est ipse princeps ecclesiae politicus: tamen potest omnia illa facere, si aliqua lex civilis sit necessaria ad salutem animarum, et tamen reges non velint eam condere, aut si alia sit noxia animarum saluti, et tamen reges non velint eam abrogare".

bestätigen noch aufheben. Dennoch wird er hierzu berechtigt sein, wenn ein bürgerliches Gesetz zum Seelenheil notwendig ist, aber die Fürsten es nicht erlassen wollen, oder ein bestehendes Gesetz dem Seelenheil schadet, und die Fürsten sich weigern, es aufzuheben.

3. Was die Gerichtsbarkeit angeht,[1]) so kann der Papst als solcher in der Regel über zeitliche Dinge kein richterliches Urteil fällen. In diesem Sinne schrieb der heilige Bernhard dem Papste Eugen III.: „Das Irdische hat seine eigenen Richter, die Könige und Fürsten der Erde. Wozu dringst Du in fremdes Gebiet ein? Weshalb legst Du Deine Sichel an eine fremde Ernte?“ [2]) Allein nichts destoweniger kann der Papst, wenn es zum Seelenheil notwendig ist, weltliche Gerichtsbarkeit ausüben, falls nämlich niemand sich findet, der richten kann, oder jene, die das Recht und die Pflicht hätten zu richten, es nicht wollen. Das will auch die Äußerung Innocenz III. besagen, der Papst übe nur „zufällig“ („casualiter“) zeitliche Gerichtsbarkeit aus.[3])

Die vorstehenden Leitsätze über die indirekte Gewalt des Papstes in zeitlichen Dingen sucht Bellarmin durch Vernunftgründe, Zeugnisse und geschichtliche Beispiele zu stützen. Er führt folgendes aus:[4])

a) (Erwägungen der Vernunft). Daß die politische Gewalt der kirchlichen untergeordnet ist, ergibt sich zunächst aus den beiderseitigen Zwecken.[5]) Der zeitliche Zweck, die irdische Wohlfahrt, ist offenbar dem geistlichen Zweck, der ewigen Glückseligkeit, untergeordnet; jener muß auf diesen bezogen werden. Nach der Ordnung der Zwecke bestimmt sich aber die Ordnung der

---

[1]) T. I. De Rom. Pont. L. V. c. 6. p. 902 A. B. „Quantum ad iudicia, non potest papa, ut papa, ordinarie iudicare de rebus temporalibus . . . . . At nihilominus in casu, quo id animarum saluti necessarium est, potest pontifex assumere etiam temporalia iudicia, quando nimirum non est ullus, qui possit iudicare . . . . vel quando qui possunt et debent iudicare, non volunt sententiam ferre“. — [2]) De consideratione L. I c. 6 n. 7. — [3]) cap. Per venerabilem, qui filii sint legitimi. — [4]) Bellarmin T. I De Rom. Pont. L. V. c. 7 und 8 p. 902—910. T. VII Tract. de pot. S. P. in temp. besonders cap. 12—26 p. 899—951. — [5]) t. I l. c. cap. 7 p. 902 C „Quod autem potestas politica . . . sit subiecta ecclesiasticae . . . primo demonstratur ex finibus utriusque. Nam finis temporalis subordinatur fini spirituali, ut patet, quia felicitas temporalis non est absolute ultimus finis, et ideo referri debet in felicitatem aeternam; constat autem ex Aristotele Lib. 1 Ethic. cap. 1 ita subordinari facultates, ut subordinantur fines“. t. VII l. c. p. 853 A, B.

Fähigkeiten, im vorliegenden Falle der Gewalten. — Im christlichen Staate bilden König und Bischöfe, Klerus und Laien, eine Gemeinschaft, eine Kirche[1]) oder, wie der Apostel sagt, „einen Leib".[2]) Die einzelnen Glieder des Leibes stehen miteinander in Verbindung und im Verhältnis der Über- und Unterordnung; vom Haupte hängen alle übrigen ab. Ist nun der Papst das Haupt der Kirche, so ist ihm der König als Glied der Kirche unterworfen, desgleichen die politische Gewalt, die ja vornehmlich im König ruht, der geistlichen, deren vorzüglichster Träger der Papst ist.[3]) — Die Kirche muß als sich selbst genügende Gesellschaft[4]) mit solcher Macht ausgestattet sein, daß sie ihr Ziel erreichen kann. Nun läßt sich das geistliche Ziel ohne die Macht, auch die zeitlichen Dinge zu gebrauchen und darüber zu verfügen, nicht erreichen. Sonst könnten schlechte Fürsten ungestraft die Ketzer begünstigen und die Religion zugrunde richten. — Jeder vollkommene Staat kann einem ihm nicht unterworfenen Staate befehlen, ihn zur Änderung seiner Regierung zwingen, ja dessen Herrscher absetzen, falls er nur auf solche Weise gegen Beleidigungen sich schützen kann. Um so mehr wird die Kirche dem ihr unterworfenen, zeitlichen Staate gegenüber zu solchem Vorgehen berechtigt sein, wenn sie das ihrer Obhut anvertraute, geistliche Wohl auf andere Weise nicht zu sichern vermag.[5]) In diesem Sinne lehren, unter Berufung auf mystisch gedeutete Worte des

---

[1]) Bellarmin t. I l. c. p. 902 C „Reges et pontifices, clerici et laici, non faciunt duas Respublicas, sed unam, id est, unam ecclesiam. Sumus enim omnes unum corpus. Rom. 12 et 1. Cor. 12. At in omni corpore membra sunt connexa et dependentia unum ab alio: non autem recte asseritur, spiritualia pendere a temporalibus; ergo temporalia a spiritualibus pendent illisque subiciuntur. — [2]) Röm. 12, 5; 1 Kor. 12, 13. — [3]) Bellarmin t. VII l. c. p. 911 B. C. — [4]) t. I l. c. p. 903 B „Respublica ecclesiastica debet esse perfecta et sibi sufficiens in ordine ad suum finem. Tales enim sunt omnes respublicae bene institutae: ergo debet habere omnem potestatem necessariam ad finem suum consequendum. Sed necessaria est ad finem spiritualem potestas utendi et disponendi de temporalibus rebus, quia alioqui possent mali principes impune fovere haereticos et evertere religionem; igitur et hanc potestatem habet". — [5]) T. I l. c. p. 903 B. C. „Item potest quaelibet respublica, quia perfecta et sibi sufficiens esse debet, imperare alteri reipublicae non sibi subiectae et eam cogere ad mutandam administrationem, immo etiam deponere eius principem et alium instituere, quando non potest aliter se defendere ab eius iniuriis Ergo multo magis poterit spiritualis respublica imperare temporali reipublicae sibi subiectae et cogere ad mutandam administrationem et deponere principes atque alios instituere, quando aliter non potest bonum suum spirituale tueri."

Evangeliums,[1]) der heilige Bernhard[2]) und Papst Bonifatius VIII.,[3]) die Kirche, beziehungsweise der Papst, verfüge über beide Schwerter, das geistliche wie das weltliche. An und für sich und eigentlich habe die Kirche nur das geistliche Schwert; aber das weltliche Schwert sei dem geistlichen unterworfen, und der Papst könne dessen Gebrauch dem König befehlen oder verbieten, je nachdem das Wohl der Kirche es verlange. Allerdings müssen wir Barclay[4]) zugeben,[5]) daß die Schriftstellen, auf die man hier Bezug genommen hat, im buchstäblichen Sinne aufgefaßt, keinen Hinweis auf die geistliche und weltliche Gewalt und ihr Verhältnis zueinander enthalten; aber im Gegensatze zu Barclay betrachten wir die allegorische Erklärung des heiligen Bernhard und des Papstes Bonifatius als maßgebend. — Gott befahl den Israeliten,[6]) nur aus der Mitte der Brüder, nicht aus einem fremden Volke, einen König zu nehmen, um nicht zum Götzendienste verführt zu werden. Folglich ist es auch den Christen nicht gestattet, einen Nichtchristen zum König zu machen oder einen König im Amte zu lassen, der seine Untertanen zum Un- oder Irrglauben zu verführen trachtet.[7]) Die Erfahrung lehrt ja, wie sehr ein solcher König der wahren Religion schaden kann.[8]) Unter Ieroboam, dem Götzendiener, gab sich fast das ganze Volk dem Götzendienste hin;[9]) unter Constantius blühte der Arianismus; unter Julian lebte das Heidentum wieder auf; unter Heinrich VIII. und Elisabeth von England erlitt in unseren Tagen die Kirche schwere Verluste. — Das göttliche Gesetz gebietet, den Glauben zu bewahren; also muß ein un- oder irrgläubiger, auf Verführung seiner Untertanen bedachter König entfernt werden.[10]) Die Beurteilung der Frage aber, ob ein Fürst als Verführer zu gelten hat oder nicht, steht dem Papste allein zu, der von Christus zum Wächter der Religion berufen wurde.[11]) Der Papst hat also zu entscheiden, ob ein Fürst abgesetzt werden muß oder nicht. Weil es sich hier um

---

[1]) Luc. 22, 38; Joh. 18, 11. — [2]) De consideratione L. IV c. 4 bei Goldast, M., II. p. 85. — [3]) In extravag. c. 1 de maioritate et obedientia V, 7. — [4]) Barclay l. c. cap. 19 p. 75. — [5]) Bellarmin T. VII l. c. p. 927 B. C. — [6]) Deuteron, 17, 14—15. — [7]) Bellarmin T. I l. c. p. 903 D. — [8]) ibidem p. 904 C. — [9]) 3. Kön. 12, 28 ff. — [10]) Bellarmin L. c. p. 904 C „Tolerare regem haereticum vel infidelem, conantem pertrahere homines ad suam sectam, est exponere religionem evidentissimo periculo. At non tenentur christiani, imo nec debent, cum evidenti periculo religionis tolerare regem infidelem". — [11]) ibidem p. 904 A „At iudicare, an rex pertrahat ad haeresim necne, pertinet ad pontificem, cui est commissa cura religionis: ergo pontificis est iudicare, regem esse deponendum vel non deponendum".

eine sehr wichtige Sache handelt, wird der Papst in der Regel die Kardinäle im Konsistorium oder die Bischöfe auf einer Synode um sich versammeln, und erst nach sorgfältiger Prüfung des Falles wird dann die Absetzung des Fürsten ausgesprochen werden.[1]) Darauf überträgt der Papst die Herrschaft einem anderen, nicht nach seinem Gutdünken, sondern dem, der auf Grund der Erbfolge oder der Wahl den ersten Anspruch hat. Sollte die Herrschaft rechtlich niemandem zustehen, so wird sie dem zuerkannt werden, der als der geeignetste erscheint.[2]) So hat Gregor VII. nach der Absetzung Heinrichs IV. den von den Fürsten gewählten Rudolf bestätigt, so Innocenz IV. nach der Absetzung Friedrich II. die Wahl des Nachfolgers den Kurfürsten überlassen.[3]) Nun haben freilich die Christen der ersten Jahrhunderte die Kaiser Nero, Diocletian, Julian und andere, von denen sie verfolgt wurden, nicht abgesetzt. Indes der eigentliche Grund dieser Unterlassung war nicht, wie Barclay[4]) behauptet, mangelnde Berechtigung, sondern das Fehlen der erforderlichen, weltlichen Macht.[5]) Wenn die Christen auf die Mahnung des Apostels Paulus[6]) hin christliche Richter an Stelle der heidnischen einsetzen konnten, so hätten sie mit demselben Rechte neue christliche Fürsten auf den Thron erheben können.[7]) Auf die Einwendung Barclays,[8]) es habe zur Zeit des Constantius in Ägypten, Libyen, Asien und Europa genug eifrige Mönche gegeben, die, wenn es erlaubt gewesen wäre, den Kaiser ebenso leicht und gern aus dem Wege geräumt hätten, wie neuerdings der Dominikaner Clément den französischen König Heinrich III., entgegnen wir: es ist nicht Sache der Mönche oder anderer kirchlicher Personen, zu töten, am wenigsten ziemt es sich für sie, Königen nach dem Leben zu trachten. Niemals pflegten die Päpste, auf solche Weise die Fürsten in Schranken zu halten. Es ist vielmehr ihre Gewohnheit, zuerst väterlich zu ermahnen, dann mittels kirchlicher Strafen die Widerspenstigen vom Empfange der Sakramente auszuschließen, endlich die Untertanen vom Eide der Treue zu entbinden und die Könige ihrer Würde und Gewalt zu entkleiden. Deshalb soll Innocenz III., nachdem er auf dem Konzil zu Lyon den Kaiser Friedrich II. abgesetzt hatte, gesagt haben: „Was meine

---

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 902 C. — [2]) ibidem p. 901 D. — [3]) ibidem p. 902 D. — [4]) Barclay l. c. cap. 20 p. 77. — [5]) Bellarmin t. I l. c. p. 904 B. — [6]) 1. Kor. 6, 1 ff. — [7]) Bellarmin t. I l. c. p. 904 B „Sicut enim novi iudices constitui potuerunt, ita et novi principes et reges propter eamdem causam, si vires adfuissent. — [8]) Barclay l. c. cap. 7 p. 28.

Pflicht ist, habe ich getan; nun möge Gott in dieser Sache weiter tun, was Er will." [1]) — Wenn die weltliche Regierung dem geistlichen Wohle hinderlich ist, muß nach dem Urteil aller der weltliche Fürst die Regierung ändern, mag auch das zeitliche Wohl Schaden leiden. Auch daraus geht hervor, daß die zeitliche Gewalt der geistlichen untergeordnet ist.[2]) — Die Fürsten werden unter der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung in die Kirche aufgenommen, daß sie ihr Szepter Christus unterwerfen und versprechen, den christlichen Glauben zu bewahren und zu schirmen, und zwar unter Strafe des Verlustes ihrer Herrschaft.[3]) Denn wer nicht bereit ist, Christus zu dienen und seinetwegen alles zu verlieren, ist für den Empfang der Taufe nicht geeignet. Der Herr selbst hat gesagt: „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht Vater und Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sein eigenes Leben, so kann er mein Jünger nicht sein".[4]) Schädigen nun die Fürsten die Religion, oder fallen sie in Ketzerei, so können sie von der Kirche gerichtet und abgesetzt werden. Damit geschieht ihnen kein Unrecht; denn sie haben ihr Gelöbnis nicht gehalten. Die Kirche würde schwer fehlen, wenn sie einen Fürsten ungestraft den Irrtum begünstigen oder die Religion zugrunde richten ließe.[5])

b) (Stellen der hl. Schrift.) Die indirekte Macht des Papstes in zeitlichen Dingen läßt sich auch aus dem Neuen Testamente herleiten. Es kommt zunächst die Stelle des Matthäusevangeliums in Betracht: „Was immer du binden wirst auf Erden, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was immer du lösen wirst auf Erden, das wird auch im Himmel gelöset sein!" [6]) Darnach soll der apostolische Primat mit der umfassendsten Gewalt ausgestattet werden, mit einer Gewalt, die sich auch auf die Könige und Kaiser erstreckt und über die weltlichen Dinge verfügen kann, so

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 876 B. C. — [2]) B. t. I l. c. p. 902 D „Si temporalis administratio impedit spirituale bonum, omnium iudicio tenetur princeps temporalis mutare illum modum administrandi, etiam cum detrimento temporalis boni; ergo signum est subiectam esse temporalem potestatem spirituali". — [3]) ibidem p. 905 A „Quando reges et principes ad ecclesiam veniunt, ut christiani fiant, recipiuntur cum pacto expresso vel tacito, ut sceptra sua subiciant Christo et polliceantur, se Christo fidem servaturos et defensuros, etiam sub poena regni perdendi: ergo quando fiunt haeretici aut religioni obsunt, possunt ab ecclesia iudicari et etiam deponi a principatu: nec ulla eis iniuria fit, si deponantur .... Praeterea ecclesia nimis graviter erraret, si admitteret aliquem regem, qui vellet impune fovere quamlibet sectam ...." — [4]) Luc. 14, 26. — [5]) s. Anm. 3. — [6]) Matth. 16, 19.

oft das Heil der Seelen, die Erhaltung der Religion und das Wohl der Kirche es fordert.[1]) Vermöge der geistlichen Binde- und Lösegewalt kann der Papst die weltlichen Fürsten mit dem Bande der Exkommunikation binden und ihre Völker von dem Eide der Treue lösen und zwingen, einen anderen Herrscher zu wählen.[2]) Barclay behauptet[3]) allerdings, Petrus und die übrigen Apostel hätten eine weltliche Gewalt über die christlichen Laien nicht besessen, und daher könne auch der Papst heute eine derartige Gewalt den christlichen Fürsten gegenüber weder beanspruchen noch anwenden; Barclay widerspricht aber damit der heiligen Schrift, der zufolge die Apostel erstens das Recht hatten, von den zeitlichen Gütern der Laien zu nehmen[4]) und auf solche Weise die Kosten ihres Unterhaltes zu bestreiten, und zweitens den Christen befahlen,[5]) christliche Richter für ihre bürgerlichen Rechtshändel zu bestellen, statt sich an die heidnischen Gerichte zu wenden. Barclay[6]) bemerkt, Christus sei in die Welt gekommen, nicht um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen; er habe das Natur- und Völkerrecht nicht beseitigt und die politische Macht der Könige nicht geschmälert. Gewiß haben die Könige als Christen die gleiche, politische Macht, die sie als Heiden hatten. Christus hat aber ihre Macht geordnet, indem er ihnen einen höchsten Hirten vorsetzte, der sie zurechtweisen soll, falls sie vom rechten Wege abirren. Das ist eine der größten Wohltaten Gottes, und sie müßte von niemand dankbarer gewürdigt werden als von den Königen selbst, die wegen der Erhabenheit ihrer Stellung und der Schwere ihrer Verantwortung mehr als andere eines Seelenführers bedürfen.[7])

Der Herr hat dann mit den Worten: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!"[8]) den Petrus zum Hirten seiner Herde, d. h. der ganzen Kirche gemacht.[9]) Dem Apostel müssen in Bezug auf die seiner Führung anvertrauten Gläubigen die gleichen Pflichten

---

[1]) Bellarmin T. VII l. c. p. 852 D, 853 A „Nam in scripturis et traditione manifestissime reperimus fundatum primatum ecclesiasticum Romani Pontificis, quo primatu amplissima potestas continetur regendi, ligandi et solvendi quoscumque etiam reges et imperatores .... Ex hoc autem principio satis aperte colligitur, esse in Romano Pontifice potestatem temporalia disponendi usque ad ipsorum regum et imperatorum depositionem". T VII Resp. ad an. ep. p. 1048 D. — [2]) T VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 853 A. — [3]) Barclay l. c. cap. 3 p. 10. — [4]) 1. Kor. 9, 11 ff. — [5]) 1. Kor. 6, 1 ff. — [4]) u. [5]) Bellarmin t. VII l. c. p. 853 D, 854 A. — [6]) Barclay l. c. cap. 3 p. 10. — [7]) Bellarmin t. VII l. c. p. 854 D, p. 855 A. — [8]) Ioh. 21, 15 ff. — [9]) Bellarmin t. I l. c. p. 905 B. T. VII Resp. ad an. ep. p. 1048 C.

und Rechte zukommen, wie dem Hirten hinsichtlich seiner Schafe. Der Hirt entfaltet eine dreifache Tätigkeit: er schützt die Herde gegen die Wölfe, er sperrt die wütenden Widder ein, und er sorgt dafür, daß jedes Schaf sein Futter erhält.[1]) Als Wölfe, welche die Kirche gefährden, sind die Ketzer zu betrachten. Wird ein christlicher Fürst zum Ketzer, so kann der Hirt der Kirche ihn durch die Exkommunikation aus der Gemeinschaft der Gläubigen entfernen und dem Volke den Gehorsam gegen ihn verbieten und ihn also der Herrschaft berauben.[2]) Dem wütenden Widder gleicht ein Fürst, der zwar katholisch ist, doch der Religion und der Kirche schweren Schaden zufügt; gegen ihn wird der Hirt der Kirche einschreiten, er wird ihn zur Besserung bewegen oder aus der Kirche entfernen.[3]) Wie der Hirt für jedes seiner Schafe in geeigneter Weise zu sorgen hat, so muß der Papst die einzelnen Christen antreiben und, wenn es nötig ist, zwingen, Gott ihrem Stande und ihren Verhältnissen entsprechend zu dienen. Die Fürsten haben vermöge ihrer Stellung die Pflicht, die Kirche zu verteidigen und die Ketzer und Schismatiker zu bestrafen. Dazu muß der Papst sie anhalten und im äußersten Falle durch die Exkommunikation und andere geeignete Mittel zwingen.[4]) Barclay meint,[5]) der Papst dürfe allerdings den Untertanen eines häretischen oder schlechten Fürsten verbieten, diesem in der Häresie zu folgen oder dessen unsittlichen Wandel nachzuahmen; nichts entspreche ja mehr seinem erhabenen Amte und dem Wohle der christlichen

---

[1]) Bellarmin T. VII l. c. „At pastori necessaria est potestas triplex, nimirum una circa lupos, ut eos arceat omni ratione qua poterit: altera circa arietes, ut, si quando cornibus laedant gregem, possit eos recludere; tertia circa oves reliquas, ut singulis tribuat convenientia pabula: ergo hanc triplicem potestatem habet summus pontifex“. — [2]) L. c. „Lupi qui ecclesiam Dei vastant, haeretici sunt . . . si ergo princeps aliquis ex ove aut ariete fiat lupus, i. e. ex christiano fiat haereticus, poterit pastor ecclesiae eum arcere per excommunicationem et simul iubere populo, ne eum sequantur, ac proinde privare eum dominio in subditos“. — [3]) L. c. „Princeps autem est aries furiosus destruens ovile, quando est catholicus fide, sed adeo, malus ut multum obsit religioni et ecclesiae . . . . Ergo poterit pastor ecclesiae eum recludere vel redigere in ordinem ovium“. — [4]) L. c. „Ergo potest ac debet pontifex christianis ea iubere atque ad ea cogere, ad quae quilibet eorum secundum statum suum tenetur i. e. singulos cogere, ut eo modo Deo serviant, quo secundum statum suum debent. Debent autem reges Deo servire defendendo ecclesiam puniendoque haereticos et schismaticos . . . . ergo potest ac debet regibus iubere, ut hoc faciant, et nisi fecerint, etiam cogere per excommunicationen aliasque commodas rationes“. — [5]) l. c. cap. 26 p. 98 seq.

Völker als die Predigt des göttlichen Wortes und die liebevolle Zurechtweisung. Niemals aber dürfe der Papst den Untertanen befehlen, ihrem Landesfürsten den Gehorsam in politischen und zeitlichen Dingen zu versagen. Tue er es, so widerspreche er dem göttlichen Gesetze, das Gehorsam gegen die Könige gebiete. Allerdings verpflichtet das göttliche Recht den Untergebenen zum Gehorsam gegen den Oberen, aber nur solange dieser als der rechtmäßige Obere gelten kann. Nun hört ein Fürst auf, der rechtmäßige Obere seines Volkes zu sein, wenn ihn der Papst aus triftigen Gründen exkommuniziert und damit für unfähig erklärt hat, noch weiter zu regieren.[1]) Diese Gewalt hat auch Petrus in vollem Umfange besessen; aber er hatte keine Gelegenheit, von ihr Gebrauch zu machen; es gab zu seiner Zeit keine christlichen Fürsten in der Kirche.[2])

c) (Zeugnisse der Theologen und Kanonisten). Bellarmin beruft sich für seine Lehre von der indirekten Macht des Papstes in zeitlichen Dingen ferner auf das Zeugnis einer langen Reihe zum Teil hervorragender Theologen und Kanonisten Italiens, Frankreichs, Spaniens, Deutschlands und Britanniens.[3]) Er fragt, wann

---

[1]) Bellarmin t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. cap. 26 p. 950 D 951 A. — [2]) ibidem p. 949 A. B. — [3]) Bellarmin führt folgende Schriftsteller als Vertreter seiner Ansicht an: a) aus Italien: Gregor VII.; Thomas von Aquin; Johannes Bonaventura; Aegidius Romanus; Augustinus Triumphus; Johannes de Capistrano; Antonius, Erzbischof von Florenz; Isidor von Mailand; Thomas Caietanus; Alexander de S. Elpidio; Petrus de Monte; Petrus Ancharanus; Sylvester Prierias; Astensis; Nicolaus, Abt von Panormus; Johannes de Anania; Bartholus; Baldus; Petrus Andreas Gambara; Restaurus Castaldus; Dominicus, Kardinal. b) aus Frankreich: Bernardus von Clairvaux; Ivo von Chartres; Petrus de Palude; Durandus; Erveus Brito; Jacobus Almain; Henricus, Kardinal von Ostia; Petrus Bertrandus; Johannes de Sylva; Stephanus Aufrerius; Guilelmus Durandus; Johannes Faber; Aegidius Bellamera; Johannes Quintinus; Remundus Ruffus; Petrus Gregorius. c) aus Spanien: S. Raymundus; Pelagius Alvarus; Johannes de Turrecremata; Cyprianus Benetus; Franciscus Victoria; Alphonsus de Castro; Jacobus Simanca; Dominicus Bannes; Martinus Ledesmius; Gregorius de Valentia; Guilelmus de Monserat; Alphonsus Alvarez; Antonius von Corduba; Ludovicus Molina; Didacus Covarruvias; Ferdinandus Vasquius; Michael de Aninyon; Martinus Navarrus; Johannes Azorius; Michael Vulturninus. d) aus Deutschland: Stephanus Albestatensis; Hugo de S. Victor; Henricus de Gandavo; Ulricus; Dionysius Carthusianus; Johannes Driedo; Albertus Pighius; Jacobus Latomus; Conradus Brunus; Gabriel Biel; Lupoldus Bambergensis; Cunerus Petri. e) aus England und Schottland: Alexander von Hales; Robertus Olkot; Franciscus Maironus; Johannes Bachonus; Thomas Valdensis; Reginaldus Polus; Nicolaus Sanderus. Bellarmin t. VII l. c. p. 831 sq.

jemals eine so einmütige und erlesene Versammlung durch Tugend und Wissen ausgezeichneter Männer getagt habe und, ob nicht Barclay vor ihrem übereinstimmenden Urteil sich beugen und seinen Widerspruch aufgeben müsse.[1])

d) (Entscheidungen der Konzilien). Er zählt dann zehn von zahlreichen Bischöfen besuchte Synoden auf, welche die vom Papste über einen weltlichen Fürsten verhängte Exkommunikation und Absetzung bestätigten oder die Berechtigung des Papstes zur Ergreifung solcher Maßregeln gegen ketzerische Fürsten aussprachen.[2]) Auf einer römischen Synode sei Leo der Isaurier exkommuniziert und eines Teiles seines Reiches verlustig erklärt worden;[3]) eine römische Synode habe Heinrich IV. gebannt und abgesetzt;[4]) dies Urteil sei von fünf Synoden[5]) unter den Päpsten Victor III., Urban II., Paschalis II., Gelasius II., Calixtus II. bestätigt worden; auf einer Synode zu Clermont sei der französische König Philipp wegen Ehebruchs exkommuniziert und abgesetzt worden;[6]) die zwölfte allgemeine Synode habe einen Kanon[7]) erlassen, der die Fürsten, welche die Ausrottung der Ketzer nicht eifrig betreiben würden, mit dem Verluste ihrer Herrschaft bedrohe; die dreizehnte allgemeine Synode von Lyon habe die Absetzung Friedrichs II. ausgesprochen.[8])

e) (Geschichtliche Beispiele.) Auch durch Beispiele, die er der Geschichte des jüdischen Volkes und der christlichen Kirche entnimmt, sucht Bellarmin seine Theorie zu begründen.[9])

Im zweiten Buche der Chronik[10]) wird erzählt, wie der König Ozias, als er trotz der Warnung des Hohenpriesters im Tempel Rauchwerk opfern wollte, plötzlich vom Aussatz befallen wurde und aus dem Heiligtum gewiesen, sich genötigt sah, in einem abgesonderten Hause zu wohnen und die Regierung seinem Sohne Joatham zu überlassen. Bellarmin meint, Ozias habe die Regierung nicht freiwillig niedergelegt, sondern auf Geheiß des Hohenpriesters, der ihn aus der Gemeinschaft des Volkes ausgeschlossen und der Herrschaft entkleidet habe. Wenn schon der körperliche Aussatz

[1]) Bellarmin t VII l. c. p. 830 A; 846 B. — [2]) ibidem p. 843 B—846 C. — [3]) Bellarmin meint vermutlich die Synode vom Jahre 727. — [4]) im Jahre 1080. — [5]) Synoden zu Benevent (1087), zu Rom (1089), im Lateran (1102), zu Cöln (1118), zu Rheims (1119). v. Hefele „Conciliengeschichte" V. Bd. 1886. S. 191, 194, 267, 341, 357. — [6]) 1095. v. Hefele a. a. O. S. 220. — [7]) Kanon 3. v. Hefele a. a. O. S. 881. — [8]) v. Hefele a. a. O. S. 1125, 1126. — [9]) Bellarmin t. I de Rom. Pont. L. V c. 8 p. 905 D—910 B. — [10]) 2. Chron. 26, 16—23.

den Hohenpriester zu solchem Vorgehen gegen den König berechtigt habe, so müsse um so mehr der geistige Aussatz, die Ketzerei, vom Papste an einem christlichen Herrscher geahndet werden.[1])

Ebenfalls im zweiten Buche der Chronik[2]) wird berichtet, daß Athalia, die nach dem Tode ihres Sohnes Ochozias die Herrschaft an sich gerissen hatte, von den Obersten des Heeres auf Anregung des Hohenpriesters Jojada getötet, und Joas zum König ernannt wurde. Bellarmin meint, die Königin sei nicht nur ihrer Gewaltherrschaft wegen, sondern vor allem zur Strafe für ihren Abfall zum Götzendienste abgesetzt und getötet worden.[3]) Man dürfe annehmen, daß die Regierung Athalias nach Verlauf einiger Zeit vom Volke gebilligt worden sei.[4])

Aus der Geschichte der christlichen Kirche hebt Bellarmin zunächst die Verurteilung des Kaisers Theodosius durch den Bischof von Mailand Ambrosius hervor.[5]) Nach dem Bericht Theodorets[6]) wurde Theodosius wegen des zu Thessalonich übereilt angeordneten und von den Soldaten grausam vollzogenen Blutbades von Ambrosius exkommuniziert. Er mußte außerdem ein Gesetz erlassen, dem zufolge Strafurteile, bei denen es sich um Gütereinziehnng oder Hinrichtung handelte, erst dreißig Tage nach ihrer Verkündigung vollstreckt werden sollten, damit sie innerhalb dieser Frist noch widerrufen werden könnten, falls sie im Zorn, ohne genügende Überlegung, gefällt wurden. Bellarmin meint, man müsse aus der Begebenheit schließen, daß der Bischof auch „in foro externo" der rechtmäßige Richter des Kaisers gewesen sei. Denn Ambrosius habe den Kaiser wegen des Blutbades nicht exkommunizieren können, ohne den Fall, der vor das äußere Forum gehörte, untersucht zu haben. Ambrosius habe ferner den Kaiser gezwungen, ein politisches Gesetz zu erlassen, dessen Form er, der Bischof, festgesetzt habe. Daraus gehe hervor, daß der Bischof bisweilen auch den Fürsten gegenüber weltlicher Macht sich bedienen könne; um so mehr müsse dies dem Papste als dem Haupte der Bischöfe zustehen.[7])

[1]) Bellarmin l. c. p. 906 A. — [2]) 2. Chron. 22, 10—23, 15. — [3]) Bellarmin l. c. p. 906 B. — [4]) Bellarmin Tract. de pot. S. P. in temp. t. VII c. 38 p. 987 B. — [5]) Bellarmin t. I De Rom. Pont. L. V cap. 8 p. 906 C. — [6]) Histor. L. V c. 17. — [7]) Bellarmin l. c. „Praeterea cogere imperatorem ad legem politicam ferendam et praescribere formam legis: nonne manifeste ostendit, posse episcopum interdum temporali potestate uti, etiam in eos qui potestatem super alios acceperunt? Et si episcopus quilibet id potest, quanto magis princeps episcoporum?"

Als weiteres Beispiel erwähnt Bellarmin[1]) ein von Papst Gregor I. dem Kloster des heiligen Medardus gewährtes Privileg, dem die Bestimmung beigefügt sei: wer immer das päpstliche Dekret verletzte, König, Priester, Richter, solle seine Würde verlieren.[2])

Bellarmin verweist ferner[3]) auf Gregor II., der nach fruchtlosen Ermahnungen den Kaiser Leo, den Bilderstürmer, exkommuniziert und den Bewohnern Italiens die Entrichtung der Abgaben an ihn und den Gehorsam gegen ihn verboten habe, und auf Zacharias,[4]) der auf Bitten der Franken Childerich abgesetzt und die Erwählung Pipins zum König befohlen habe.

Mit besonderem Nachdruck hebt Bellarmin hervor, daß ein Papst, Leo III., die Kaiserwürde von den Griechen auf die Deutschen übertragen habe,[5]) wie die bedrängte Lage der Kirche es gebot. Wohl sei die Kaiserwürde, allgemein betrachtet, nicht vom Papste, sondern von Gott durch Vermittlung des Völkerrechtes geschaffen; dennoch verdankten die Kaiser seit Karl dem Großen ihren Besitz dem Papste. Die Rechtmäßigkeit der von Leo III. vorgenommenen Übertragung ergebe sich aus der Übereinstimmung der ganzen christlichen Welt, die Karl und sein Nachfolger stets als Kaiser anerkannt habe, aus den glücklichen Folgen, die das Ereignis für Kirche und Staat hatte, und aus dem Zugeständnis selbst der griechischen Kaiser. Die Einwände des Matthias Flacius Illyricus und anderer Gegner sucht Bellarmin im ersten Buche seiner Schrift „De translatione Imperii Romani etc.“[6]) zu widerlegen. Unter Berufung auf das Zeugnis zahlreicher Schriftsteller, Kaiser und Päpste[7]) bemüht er sich nachzuweisen, daß Karl die Kaiserkrone nicht durch kriegerische Erfolge, nicht durch Erbschaft, nicht durch Schenkung von den Griechen, nicht durch Verleihung seitens des römischen Senates und Volkes, nicht unmittelbar von Gott, sondern allein durch die Gnade des Papstes erlangt habe.

Bellarmin behauptet, ein Papst, wahrscheinlich Gregor V., habe die sieben Kurfürsten zur Wahl des Kaisers ermächtigt. Auch

[1]) Bellarmin l. c. p. 906 D. — [2]) Wortlaut des Dekretes nach Bellarmin: „Si quis regum, antistitum, iudicum vel quarumcumque saecularium personarum huius apostolicae auctoritatis et nostrae praeceptionis decreta violaverit, cuiuscumque dignitatis vel sublimitatis sit, honore suo privetur“. — [3]) Bellarmin l. c. p. 907 A. T. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 991 A—992 B. — [4]) Bellarmin t. I l. c. p. 907 A, B. t VII l. c. p. 992 B—996 A. — [5]) ibidem p. 907 C—909 B. — [6]) t. VII p. 275 sq. sq. — [7]) Bellarmin führt 33 Geschichtsschreiber, 10 Kaiser und 7 Päpste als Gewährsmänner auf.

daraus folge, daß der Papst über dem Kaiser und allen Fürsten stehe.[1])

Endlich verweist Bellarmin auf die Absetzung der deutschen Kaiser Heinrich IV., Otto IV., Friedrich II. und Ludwig IV., die von den Päpsten verfügt sei.[2])

In einem Falle sind die Fürsten nach Bellarmin berechtigt, dem Papste Widerstand zu leisten. Wenn nämlich der Papst versuchen sollte, in fremden Besitz gewaltsam einzudringen, die Staatsordnung zu stören oder gar die Kirche zugrunde zu richten, dann brauchen sie seinen Anordnungen nicht zu folgen und dürfen die Ausführung seines Willens verhindern. Keineswegs aber steht es ihnen zu, den Papst zu richten, zu strafen oder abzusetzen.[3])

§ 3. Die weltliche Herrschaft des Papstes und der Bischöfe.

Gegen die Behauptung Calvins und anderer Reformatoren, daß es dem Papste und den Bischöfen nicht gestattet sei, eine weltliche Herrschaft über Städte oder Provinzen anzunehmen und auszuüben, bringt Bellarmin folgendes vor:[4])

Die weltliche Herrschaft steht nicht im Widerspruch mit dem geistlichen Amte; ein Kirchenfürst kann zugleich weltlicher Herrscher sein. Manche Heilige des Alten Bundes waren Priester und Könige: Melchisedek, ferner die Patriarchen Noë, Abraham, Isaac und Jakob, welche die Häupter ihrer Familien in religiöser wie politischer Beziehung waren, Moses, der das Volk richtete und anderseits dem Herrn Rauchwerk opferte und Aaron zum Priester weihte, Heli und die Makkabäer. — Die Vernunft erkennt, daß die geistliche und weltliche Gewalt einander nicht entgegengesetzt sind. Beide stammen von Gott, beide sind gut und lobenswert, die eine dient der anderen; weshalb sollten sie also nicht in einer Hand vereinigt sein? — Krieg und Frieden stehen in schärferem Gegensatz zueinander als zeitliche und geistliche Güter, und doch sehen wir denselben

---

[1]) Bellarmin t. I l. c. p. 909 B.; t VII De translatione Imperii Romani etc. Lib. III p. 385—404. — [2]) Bellarmin t. I l. c. p. 909 D—910 B. — [3]) t. I. de Rom. Pont. L. II c. 29 p. 698 B. „Itaque sicut licet resistere pontifici invadenti corpus, ita licet resistere invadenti animas vel turbanti rempublicam et multo magis, si ecclesiam destruere videretur: licet, inquam, ei resistere, non faciendo, quod iubet, et impediendo, ne exequatur voluntatem suam, non tamen licet eum iudicare vel punire vel deponere, quod non est, nisi superioris". — [4]) B. t. I de Rom. Pont. L. V c. 9 p. 910 C. sq.

König an der Spitze des Heeres und des Senates; um so mehr wird ein Mann die oberste Leitung in geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten haben dürfen.[1]) — Ein König kann mehrere Reiche mit verschiedenen Gesetzen, Einrichtungen, Sitten, ebenso ein Bischof mehrere Diözesen regieren. Warum sollte nicht ein Mann einem Bistum und einem weltlichen Fürstentum vorstehen können?[2]) — Es waren fromme Männer, die dem Papste und den Bischöfen weltliche Fürstentümer schenkten, Constantin, Karl der Große, Ludwig der Fromme; aber der Langobardenkönig Aistulf, die Kaiser Heinrich IV., Otto IV., Friedrich I. und Friedrich II., die Feinde des Kirchenstaates, waren nicht durch Gottesfurcht ausgezeichnet.[3]) — Ebenso waren die Päpste, die weltliche Besitzungen zum Geschenk erhielten, fast durchgehends vortreffliche, zum Teil heiligmäßige Herrscher.[4]) — Auch die Erfahrung spricht für uns.[5]) Es mag vielleicht an und für sich vorzuziehen sein, daß der Papst nur das Geistliche, der König das Zeitliche verwaltet. Aber die äußeren Verhältnisse, die ja dem Wandel unterworfen sind, ließen es als nützlich und notwendig erscheinen, daß der Papst und die Bischöfe mit weltlichen Fürstentümern beschenkt wurden. So hat es die Vorsehung gefügt. Wäre es nicht geschehen, so würde in Deutschland kaum ein Bischof sein Bistum bis heute behauptet haben. Wie die jüdischen Hohenpriester erst später, zur Zeit der Makkabäer, im Interesse der Religion auch Könige wurden, so konnte die Kirche wohl im Anfange, nicht aber später die zeitliche Herrschaft entbehren. — Daß der Papst und die Bischöfe auf die ihnen heute unterworfenen, weltlichen Gebiete rechtlichen Anspruch haben, folgt aus der Tatsache der von den Fürsten in früherer Zeit vollzogenen, gültigen Schenkung.[6])

V. Kapitel.

Bellarmins Lehre über die Exemtion des Klerus.

§ 1. Die Exemtion des Klerus in kirchlichen Dingen.

Welche Stellung hat der Klerus im Staate? Ist er der staatlichen Obrigkeit unterworfen? Hat er die gleichen Pflichten zu erfüllen und dieselben Lasten zu tragen, wie die übrigen Bürger?

[1]) Bellarmin l. c. p. 911 B. — [2]) ibidem. — [3]) ibidem p. 911 C. D. — [4]) ibidem p. 911 D. — [5]) ibidem cap. 9 p. 912 A. — [6]) ibidem p. 912 B.

Oder genießt er gewisse Vorrechte? Auf diese Fragen gibt Bellarmin folgende Antwort:

Die Kleriker sind, wie schon ihr Name sagt, der „Anteil“ des Herrn, geweiht zum göttlichen Dienste, von Gott selbst mit der Sorge für die Religion und mit der Verwaltung der Sakramente betraut.[1]) Hingegen sind die Laien oder, wie man auch sagen könnte, die „Plebejer“,[2]) die zum Volke Gehörigen, nicht berechtigt, irgendwelche religiöse Handlungen vorzunehmen. Die Kleriker sind die von Gott berufenen Hirten, die Laien, mit Einschluß der Fürsten, bilden die Herde. Nun kommt es nicht der Herde zu, den Hirten zu befehlen, sondern es ist Sache der Hirten, die Herde zu führen.[3]) Den Vergleich von dem Hirten und der Herde bietet die heilige Schrift.[4]) Ihren Gedanken aufnehmend und entwickelnd gebrauchen die Väter ein anderes, treffendes Bild. Sie nennen die geistliche Gewalt die „Seele“, die weltliche den „Leib“ des christlichen Staates.[5]) Gehören aber die Kleriker Gott allein an, sind sie nur für seinen Dienst bestimmt, stehen sie als Hirten dem Volke vor, sind sie gleichsam die Seele des Staates, wie können sie dann der weltlichen Gewalt unterworfen sein?

Nach göttlichem Recht sind die Kleriker zunächst in allen rein kirchlichen Angelegenheiten von der Macht der weltlichen Fürsten frei.[6]) Denn kirchliche Angelegenheiten werden nach dem Evangelium und gemäß den Verfügungen der Päpste und Konzilien, nicht durch bürgerliche Gesetze, entschieden, z. B. Glaubensstreitigkeiten. Die Befugnis, die Kirche zu regieren, ist ja von Christus ausschließlich den Aposteln und vorzüglich dem Petrus, nicht den Laien, auch nicht den Fürsten übertragen. Die Väter[7]) tadeln es daher, daß kirchliche Angelegenheiten weltlichen Richtern unter-

---

[1]) Bellarmin T. II Secunda controversia generalis Lib. I de Clericis cap. 1 p. 233 B „Clerici quasi domini sors et haereditas, qui divino cultui consecrati procurandae religionis ac rerum sacrarum, Deo ipso iubente, providentiam ac sollicitudinem susceperunt“. cap. 29 p. 334 A „Clerici sunt ministri Dei, consecrati ad obsequium solius Dei atque ad hoc ipsum ab universo populo Deo oblati, unde et clerici dicuntur, tamquam ad sortem Domini pertinentes“. — [2]) ibidem p. 233 A „Laici dicti sunt quasi plebeii ac populares, quibus nulla pars functionis ecclesiasticae demandata est“. — [3]) ibidem p. 333 D. p. 234 A. t. VII Resp. ad an. ep. p. 1036 B. — [4]) Joh. 21, 15 ff. — [5]) Bellarmin t. II l. c. p. 333 C. — [6]) ibidem cap. 28 p. 325 B. — [7]) Ambrosius ep. 78 ad Theophilum; Augustinus ep. 162.

breitet werden, und verschiedene Synoden[1]) bedrohen die Kleriker, die sich in geistlichen Sachen an das weltliche Gericht wenden, mit schweren Strafen.

§ 2. Die Exemtion des Klerus in weltlichen Dingen.

a) Die Kleriker sind nicht befreit von der Beobachtung jener bürgerlichen Gesetze, die den kirchlichen Bestimmungen oder dem geistlichen Amte nicht widersprechen.[2]) Es kommen hier besonders die Gesetze in Betracht, die Handel und Verkehr der Menschen regeln sollen z. B. das Verbot, des Nachts ohne Licht oder mit Waffen auf der Straße zu gehen, oder die Verfügungen, durch die bestimmte Preise für Waren festgesetzt werden. An solche Gesetze sind auch die Kleriker gebunden, freilich, wenn die kirchliche Bestätigung fehlt, nicht durch eigentliche, strenge Verpflichtung, sodaß sie von der Staatsgewalt zur Beobachtung gezwungen und im Falle der Übertretung bestraft werden könnten[3]); vielmehr gebietet ihnen die Vernunft, diese Gesetze als Richtschnur anzuerkennen und zu befolgen. Denn die Kleriker sind doch auch Staatsbürger, und es ist angemessen, daß sie als Bürger den bürgerlichen Gesetzen in Bezug auf Handel und Verkehr sich anpassen. Deshalb ermahnen auch Päpste und Bischöfe[4]) den Klerus zum Gehorsam gegen die Staatsgesetze. Wenn aber außer dem bürgerlichen ein kirchliches Gesetz hinsichtlich des gleichen, zeitlichen Gegenstandes erlassen ist, so müssen die Kleriker das kirchliche Gesetz beobachten, während sie an das bürgerliche nicht gebunden sind.[5])

b) Die Kleriker sind dem weltlichen Gericht nicht unterworfen, mögen sie auch bürgerliche Gesetze verletzt haben.[6]) Im Alten Bunde hat Gott die Leviten aus dem ganzen israelitischen Volke

[1]) Synode von Macon (581) can. 8. v. Hefele „Conciliengeschichte“ Bd. III § 286 S. 37. — [2]) Bellarmin t. II l. c. p. 325 D. — [3]) ibidem p. 325 D u. 326 A „Nec volumus dicere, his legibus teneri clericos obligatione coactiva, sed solum directiva, nisi eaedem leges ab ecclesia approbatae fuerint“. t. VII l. c. p. 1031 C. D. „Nam .... in rebus temporalibus ecclesia utitur imperatorum legibus; tamen huiusmodi leges servare ecclesiastici debent quoad directionem, non quoad coactionem, id est vi rationis, non vi legis .... quod si accidat istiusmodi decretum violari ab ecclesiastico, non idcirco tamen in laici principis iudicium raptari nec ulla ratione mulctari ab eo potest, a cuius dominatione omnino liber est“. — [4]) Nicolaus I. in ep. ad Michaelem. Ioa. Chrysostomus in cap. 13 ad Romanos. — [5]) Bellarmin t. II l. c. p. 326 A. — [6]) ibidem p. 326 B.

für seinen Dienst erwählt und für sein Eigentum erklärt;[1]) er hat sie dem Aaron und dessen Söhnen, d. h. dem Hohenpriester und dessen Nachfolgern als „Geschenk“ überwiesen;[2]) mit anderen Worten: er hat sie dem Hohenpriester allein unterstellt und somit von der Jurisdiktion der weltlichen Fürsten befreit. Was im Alten Bunde die Leviten waren, das sind in der christlichen Kirche die Kleriker. Es ist sicher, daß der Hohepriester in der christlichen Kirche nicht nur die gleiche, sondern eine weit größere Autorität hat, als Aaron in der jüdischen Synagoge besaß.[3])

Daß bereits in der ältesten, christlichen Zeit der Bischof den ihm untergebenen Klerus gerichtet hat, bezeugt Paulus; er schreibt an Timotheus: „Wider einen Priester nimm keine Klage an, außer bei zwei oder drei Zeugen.“[4])

Mehrere Synoden[5]) haben in den ersten, christlichen Jahrhunderten den Klerikern verboten, Klagen gegen ihre Standesgenossen, mit Umgehung des Bischofs, vor die weltlichen Gerichte zu bringen, und ihnen für den Fall des Ungehorsams schwere Strafen angedroht. — Der Kaiser Justinian hat die Kleriker und Mönche vom weltlichen Gerichte befreit, allerdings nur in bürgerlichen Sachen.[6]) Handelt es sich um strafrechtliche Fälle, so soll der Bestimmung des Kaisers gemäß die Untersuchung vom Prätor geführt, jedoch der Kleriker erst dann verurteilt werden, wenn seine Degradation erfolgt ist. Es ist aber zu beachten, daß das kanonische Gesetz die Kleriker für alle Fälle dem weltlichen Gerichte entzieht.[7]) Da der Papst dem Kaiser in kirchlichen Dingen befehlen kann, geht das kanonische Gesetz dem bürgerlichen vor. Die Vernunft bezeichnet es als widersinnig, daß der Hirt von den eigenen Schafen gerichtet wird. Mit Befriedigung weisen daher Rufinus[8]) und der heilige Gregorius[9]) auf jene Worte hin, die

---

[1]) Num. 3, 12. — [2]) Num. 3, 10. — [3]) Bellarmin t. II l. c. p. 329 C. D. — [4]) 1. Tim. 5, 19. Bellarmin t. VII Resp. ad an. ep. p. 1032 C. D. — [5]) Bellarmin nennt die Synoden von Carthago (397) can. 9, von Chalcedon (451) can. 9, von Adge (506) can. 32, von Maçon (581) can. 8, von Toledo (589) can. 13. Vgl. v. Hefele „Conciliengeschichte“ Bd. II, 1875, S. 87, 512 ff., 655, Bd. III, S. 37, S. 52. — [6]) Novellae 83 und 123 c. 21. Vgl. v. Hefele a. a. O. Bd. II S. 513. — [7]) Ep. Caii papae ad Felicem episcopum; Lib. II reg. S. Gregorii ep. 54 ad Iohannem defensorem. — [8]) Lib. 10 hist. cap. 2 „Vos autem non potestis ab hominibus iudicari, propter quod Dei solius expectate iudicium .... Vos etenim nobis a Deo dati estis Dii, et conveniens non est, ut homo iudicet Deos“. — [9]) Lib. 4 ep. 75 „Vos Dii estis, a summo Deo constituti; aequum non est, ut homo iudicet Deos“. Bellarmin t. II De clericis Lib. I cap. 28 p. 326 D. t. VII Resp. ad an. ep. p. 1034 D.

Constantin an die Bischöfe gerichtet haben soll: „Ihr seid Götter, vom höchsten Gotte uns gegeben; es ist nicht recht, daß ein Mensch Götter richte!“ — Man hat gegen die Exemtion des Klerus geltend gemacht,[1]) Christus habe sich dem römischen Landpfleger Pilatus als seinem Richter unterworfen, Paulus habe an den Kaiser appelliert. Christus war aber nur „de facto“, nicht „de iure“ dem Pilatus unterworfen. Die von Gott dem Pilatus verliehene, von Christus anerkannte Gewalt ist nach der Erklärung des Johannes Chrysostomus und des Cyrillus nicht als richterliche Gewalt im eigentlichen Sinne, sondern lediglich als Zulassung (permissio) zu betrachten.[2]) Auch die Apostel waren nur „de facto“, nicht „de iure“ der weltlichen Obrigkeit und deren Gericht unterworfen.[3]) Durch die Verhältnisse sah Paulus sich gezwungen, an den Kaiser zu appellieren. Die Juden, die ihn verleumdeten, und der römische Statthalter, der ihm keine Gerechtigkeit widerfahren ließ, sahen in dem Kaiser und nur in ihm ihren obersten Richter. Daher blieb dem Apostel nichts anderes übrig, als wenigstens äußerlich den Kaiser als Richter anzuerkennen. Oder würde er nicht Spott geerntet haben, wenn er vor den Heiden und Juden Petrus als den allein zuständigen Richter bezeichnet hätte?[4]) Man beruft sich ferner auf die Apostelworte:[5]) „Seid untertan jeder menschlichen Kreatur um Gottes willen usw.“[6]) und „Jeder sei untertan der obrigkeitlichen Gewalt!“[7]) Hier werde der Gehorsam gegen die staatliche Obrigkeit allen Untertanen ohne Ausnahme befohlen. — Die Leviten seien ebenso dem weltlichen Führer des israelitischen Volkes Moses

[1]) Pauli Veneti Ordinis Servorum Considerationes bei Goldast, Monarchia, III, p. 298. Responsio Doctoris theologi bei Goldast l. c. p. 371 Propositio quinta. — [2]) Bellarmin t. II l. c. p. 336 D; t. VII l. c. p. 1041 A; auch t. I de Rom. Pont. L. II c. 29 p. 694 D. — [3]) Bellarmin t. I l. c. p. 695 C; t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 937 A. T. I l. c. p. 695 D hatte sich Bellarmin der von Albertus Pighius in libro V hierarchiae ecclesiasticae cap. 7 vertretenen Ansicht angeschlossen: der Papst sei den heidnischen Fürsten in allen bürgerlichen Dingen „de iure“ und „de facto“ unterworfen gewesen, nicht aber den christlichen Fürsten; später lehrte er, wie oben, in Übereinstimmung mit Johannes de Turrecremata Lib. 2 cap. 96 Summae de ecclesia. Vgl. Recognitio librorum „De Summo Pontifice“ p. VI D und t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 854 D, 916 C. D. 936 D. 937 A. — [4]) Bellarmin t. II l. c. p. 335 B. C. t. VII Resp. ad an. ep. p. 1051 C. D. — [5]) Pauli Veneti Considerationes bei Goldast, M., III p. 298; Joa. Marsilii, Presbyteri Neapolitani, Exceptio bei Goldast, M., III p. 478. Responsio Doctoris cuiusdam theologi bei Goldast, M., III p. 369. — [6]) 1. Petr. 2, 13 ff. — [7]) Röm. 13, 1 ff.

wie dem Hohenpriester Aaron unterworfen gewesen.[1]) — Das evangelische Gesetz, der Empfang der Taufe, der Eintritt in den geistlichen Stand entbinde nach göttlichem Rechte keineswegs von früher eingegangenen Verpflichtungen, also auch nicht vom Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit.[2]) — Auf diese Einwände ist zu erwidern:

Die Apostel Petrus und Paulus wollen mit den angeführten, allgemein gesprochenen Worten nur sagen, daß jeder seinem rechtmäßigen Oberen gehorchen solle.[3]) Wer aber behaupten will, die weltlichen Fürsten seien die rechtmäßigen Oberen und Richter der Kleriker, muß zunächst beweisen, daß die Schafe den Hirten, die Kinder den Eltern, die zeitlichen Dinge den geistlichen vorgehen. Man muß aber zugeben, daß auch die Kleriker den weltlichen Fürsten Ehrfurcht schulden[4]) und verpflichtet sind, für sie zu beten.[5]) Denn die Könige ziehen ins Feld auch für die Kleriker, sie sorgen für Ordnung und Frieden zum Wohle aller. — Moses, dem die Leviten Gehorsam schuldeten und leisteten, war freilich der weltliche Führer des gesamten Volkes, aber zugleich der oberste Priester; als solcher stand er noch über Aaron[6]) — Wer in den geistlichen Stand eintritt, begibt sich in den Dienst Gottes und stellt sich ganz dem Bischof zur Verfügung; der Kleriker ist nicht mehr dem weltlichen, sondern nur noch dem geistlichen Oberen unterworfen. Kann man sagen, daß dem weltlichen Fürsten Unrecht geschieht, wenn er die Jurisdiktion über einen Untertanen verliert, der Kleriker wird? Jeder hat doch das Recht, den Stand zu ergreifen, der ihm am meisten zusagt, mag er dadurch auch als Untertan seinem Fürsten verloren gehen.[7]) Man entgegnet, es widerspreche nicht der Vernunft, daß jene, die sich als Geistliche dem Dienste Gottes weihen, in rein weltlichen und bürgerlichen Angelegenheiten der staatlichen Obrigkeit unterworfen seien; deshalb fordere auch das göttliche Recht die Exemtion des Klerus nicht; wo sie bestehe, sei sie von den Fürsten zugestanden worden.[8])

[1]) Resp. Doctoris cuiusdam th. bei Goldast l. c. p. 369. — [2]) Bellarmin t. II l. c. p. 336 B. — [3]) t. VII Resp. ad an. ep. p. 1031 B. — [4]) 1. Petr. 2, 17. — [5]) Bellarmin t. II l. c. p. 335 D; p. 336 A. T. VII Responsio contra Paulum Servitam p. 1135 B. — [6]) Bellarmin t. II l. c. p. 336 C; t. VII Resp. ad an. ep. p. 1032 A. B. — [7]) Bellarmin t. II l. c. p. 337 A. B. „Clericatus eximit a subiectione civili et transfert in subiectionem ecclesiasticam etiam non consentiente vel repugnante superiore civili, quoniam unusquisque circa statum propriae personae liber est. T. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 971 D. — [8]) T. II l. c. p. 337 C.

Allerdings widerstreitet es an und für sich der Vernunft nicht, daß die Kleriker in bürgerlichen Dingen der weltlichen Obrigkeit unterworfen sind, wohl aber in Hinsicht auf die Verwaltung des geistlichen Amtes. Es wäre doch ein mißlicher, unerträglicher Zustand, wenn die weltliche Behörde den Bischof zurechtweisen und bestrafen könnte, von dem sie selbst zurechtgewiesen und vielleicht bestraft werden muß. Würde nicht die Ehrfurcht vor dem Priester schwinden, wenn die Laien ihn zur Rechenschaft ziehen könnten?[1]) Bevor noch die Fürsten irgendwelche Verfügungen erlassen hatten, bestimmte daher das menschliche Geschlecht auf Eingebung der Vernunft, daß die Priester von der Jurisdiktion der weltlichen Obrigkeit frei sein sollten.[2]) — Niemand kann zwei Herren dienen.[3]) Deshalb werden die Priester, wie überhaupt die Kleriker, von den geistlichen Oberen, wie in geistlichen, so in weltlichen Angelegenheiten geleitet. — Calvin macht auf ein Schreiben aufmerksam,[4]) in welchem der Kaiser Constantin den Bewohnern Nikomediens mitteilt, er habe ihren Bischof Eusebius in die Verbannung geschickt, und hinzufügt, er werde als Diener Gottes jeden unbotmäßigen Bischof zurechtweisen;[5]) der Kaiser scheine sich demnach für den von Gott bestellten Richter der Bischöfe zu halten.[6]) Allerdings sagt Constantin in jenem Schreiben, er habe Eusebius in die Verbannung geschickt, aber, wie er ausdrücklich hervorhebt, nachdem der Bischof vom allgemeinen Konzil zu Nicaea als Arianer verurteilt und abgesetzt war. Daß die staatliche Behörde die Kleriker bestrafen kann und soll, wenn diese von der Kirche verurteilt, ihrer Würde entkleidet und dem weltlichen Gericht überwiesen sind, steht außer Zweifel.[7]) Die angefügten Worte sind von Calvin entstellt; tatsächlich besagen sie,[8]) der Kaiser werde gegen die Bevölkerung Nicomedias mit Strenge vorgehen, wenn sie zu den irrgläubigen Bischöfen zurückkehren sollte.

---

[1]) Bellarmin, t. II. l. c. p. 338 A. — [2]) ibidem p. 338 B. — [3]) ibidem „Quoniam sacerdotes et omnes clerici suum habent principem spiritualem, a quo non in spiritualibus solum, sed etiam in temporalibus reguntur, neque fieri potest, ut duos agnoscant principes in rebus temporalibus. — [4]) Lib. IV Instit. c. 2 § 15. — [5]) bei Theodoretus Lib. I Hist. cap 20. — [6]) Bell. t. II. l. c. p. 826 D, 327 A. — [7]) ibidem p. 327 A. — [8]) Nach Bellarmin t. II l. c. p. 327 B lauten die Worte: „Sin autem quisquam . . . . eas ecclesiae pestes, id est episcopos Arianos vel memoria vel laudibus celebrare aggrediatur, confestim opera ac diligentia ministri Dei, hoc est mea, poenas suae inscientiae dabit“.

c) Bezüglich der vermögensrechtlichen Stellung des Klerus stellt Bellarmin folgende Grundsätze auf:

1. Der Klerus hat nach natürlichem und göttlichem Recht von den Laien einen Beitrag zu seinem Unterhalt und zwar nach kirchlichem Recht den Zehnten zu beanspruchen.[1])

2. Der Klerus darf sowohl kirchliche Güter als auch Privateigentum besitzen.[2])

3. Sämtliche Güter des Klerus, die kirchlichen wie die weltlichen, sind steuerfrei.[3])

Den ersten Satz begründet er mit dem Hinweis auf die Forderung der Vernunft, daß diejenigen, die für das Volk arbeiten, auch vom Volke unterhalten werden;[4]) ferner erinnert er an das Beispiel Abrahams, der dem Priesterkönig Melchisedech den Zehnten gab,[5]) an die Anordnung Gottes, daß die Stämme Israels den Zehnten an die Leviten entrichten sollten,[6]) an die Mahnung Christi, „Gott zu geben, was Gottes ist" d. h. nach der Erklärung Augustins[7]) den Zehnten, und an andere Stellen des Neuen Testamentes;[8]) er beruft sich endlich auf die Entscheidungen zahlreicher älterer und neuerer Synoden.[9]) Wiclif und den Fraticellen gegenüber betont er, daß der Zehnte auch den schlechten und den begüterten Priestern zukomme,[10]) weil er eben nicht den Charakter eines Almosens habe. Abweichend von manchen Kanonisten glaubt er, daß statt des Zehnten auch ein anderer z. B. niedrigerer Betrag durch kirchliches Gesetz oder rechtskräftig gewordene Gewohnheit festgesetzt werden könne.[11]) — Die Fähigkeit des Klerus, kirchliche Güter wie auch Privateigentum zu besitzen, verteidigt Bellarmin, ebenfalls gegen Wiclif, mit Berufung auf die Dekrete mehrerer Päpste und Konzilien.[12]) — Die Annahme, daß sämtliche Güter des Klerus steuerfrei seien, sucht er durch folgende Ausführungen zu rechtfertigen: Wenn auch die Steuerfreiheit des Klerus nirgends in der heiligen Schrift mit ausdrücklichen Worten gelehrt wird, so fehlt es doch in beiden Testamenten nicht an Beispielen und Zeugnissen, die uns den Willen Gottes erkennen lassen, daß, wie die Kleriker selbst,

---

[1]) Bellarmin t. II l. c. (de clericis lib. I) c. 25 p. 314 B. — [2]) ibidem cap. 26 p. 320 D; cap. 27 p. 323 B. — [3]) ibidem cap. 28 p. 327 D. — [4]) ibidem cap. 25 p. 314 B. — [5]) ibidem p. 314 B. C Num. 18, 21. Malach. 3, 10. — [6]) Siehe Anmerkung 5. — [7]) Lib. 50 homil. 48. — [8]) Matth. 10, 10; 1. Cor. 9, 11 ff. — [9]) Erste Synode v. Orléans 511 c. 14; 2. Synode von Maçon 585 c. 5; Reformsynode zu Mainz 813 c. 38; Reformsynode von Reims 813 c. 38. Bellarmin t. II l. c. p. 314 D—316 A. — [10]) Bellarmin t. II c. p. 316 B. C. — [11]) ibidem p. 316 D, 318 C. D. — [12]) ibidem p. 321 A—324 C.

so ihre Güter von der staatlichen Jurisdiktion frei sein sollen.[1]) Josef legte allen Ägyptern, mit Ausnahme der Priester, den fünften Teil ihrer Feldfrüchte als Abgabe an den König auf.[2]) Der König Artaxerxes verbot den Hütern des öffentlichen Schatzes, von den jüdischen Priestern, Leviten und Tempeldienern Zins, Zoll und Jahrgeld zu fordern.[3]) Mit Recht sagt deshalb Alexander III., es zieme sich nicht, daß die Kirche zur Zeit der christlichen Fürsten weniger Freiheit besitze als zur Zeit Pharaos.[4]) Nach Christi Wort sind „die Söhne der Könige" nicht verpflichtet, Abgaben zu entrichten.[5]) Nun gehörten die Apostel zur Familie Christi, des Königs der Könige; sie brauchten deshalb keine Steuer zu bezahlen. Darauf wollte der Herr, wie es scheint, hindeuten, indem er zu Petrus sprach: „Damit wir sie aber nicht ärgern, so gehe hin ans Meer und wirf die Angel aus und nimm den Fisch, der zuerst heraufkommt, und wenn du dessen Maul öffnest, wirst du einen Stater finden; den nimm und gib ihn jenen für mich und dich!"[6]) Hieronymus[7]) und Augustinus[8]) ziehen aus der Begebenheit den Schluß, daß, wie ehemals die Apostel, so jetzt die Kleriker als Angehörige der Familie Christi an die Steuergesetze der weltlichen Fürsten nicht gebunden sind.[9]) — Mit Bestimmtheit läßt sich die Steuerfreiheit des Klerus aus den Entscheidungen der Konzilien[10]), den Dekreten des kanonischen Rechtes[11]) und den Verfügungen der Kaiser[12]) nachweisen. Der erste Kaiser, der die Kleriker von den Staatslasten befreite, war Constantin;[13]) seinem Beispiel folgten viele andere Kaiser. Es ist jedoch zu bemerken, daß vor Justinian der kirchliche Grundbesitz besteuert war, und nur die persönlichen Abgaben dem Klerus erlassen waren.[14]) — Auch die Vernunft fordert

---

[1]) Bellarmin t. II. l. c. p. 329 D. T. VII Resp. ad an. ep. p. 1054 D. — [2]) 1. Mos. 47, 26. Bellarmin t. VII l. c. p. 1050 C. — [3]) 1 Esdr. 7, 24. — [4]) In conc. Later. unde extat cap. Non minus, de immunit. eccles. — [5]) Matth. 17, 25. — [6]) ibidem 17,26. — [7]) Commentarium in cap. 17 Matth. — [8]) Lib. I Quaestionum evangel. quaestio 23. — [9]) Bellarmin t. II l. c. cap. 28 p. 329 D und 330 A. T. VII Responsio ad an. ep. p. 1042 D. — [10]) 11. allg. 3. lateran. Synode 1179 c. 19. v. Hefele „Conciliengeschichte" Bd. V B. 34 § 634 S. 715. 12. allg. 4. lateran. Synode 1215 c. 46. v. Hefele a. a. O. Bd. V B. 35 § 647 S. 894. — [11]) Sexti Decretalium Lib. III de censibus etc. cap. 4 quamquam; de immunitate ecclesiarum cap. 1 laicos infestos; extravag. comm. Lib. III de immunit. eccles. Quod olim. — [12]) In cod. Theodos. Lib. 16 tit. 2 leg. 16 und 26; in cod. Iustiniani, lege sancimus, de sacrosanctis ecclesiis. — [13]) Bellarmin t. VII Resp. ad an. ep. p. 1051 B. Eusebius in lib. 10 ecclesiast. histor. c. 7. — [14]) Bellarmin erinnert an die Worte des heiligen Ambrosius in dessen Rede de tradendis

die Steuerfreiheit des Klerus. Jeder sieht ein, daß die Menschen und die Güter, die Gott geweiht sind, dem höchsten Herrn allein gehören, und niemand mehr darüber verfügen kann. So kommt es denn auch, daß alle Völker, sogar die heidnischen, ihre Priester von den öffentlichen Lasten befreit haben. Auf die Verhältnisse in Ägypten und Medien wurde schon hingewiesen. Ähnliches berichtet Aristoteles aus Griechenland, Cäsar aus Gallien. Marsilius von Padua bekämpft die Lehre von der Steuerfreiheit des Klerus mit dem Hinweis auf das Beispiel Christi, der nach dem Bericht des Evangeliums in Capharnaum die ihm abverlangte Doppeldrachme entrichtet habe.[1]) Allerdings hat Christus diese Steuer bezahlt, aber nicht, weil er mußte, sondern weil er kein Ärgernis erregen wollte.[2]) Mag es sich dabei um die Tempelsteuer, wie Hilarius meint, oder um den an den Kaiser zu zahlenden Zins, wie Hieronymus behauptet, gehandelt haben, Christus war als Gottes Sohn in keinem Falle zur Zahlung verpflichtet.

Auf Grund der vorgebrachten Zeugnisse und Erwägungen und mit Berufung auf das Urteil mehrerer Synoden der neueren Zeit[3]) glaubt Bellarmin zur Aufstellung des Satzes berechtigt zu sein:

Die Exemtion der Kleriker hinsichtlich ihrer Personen wie ihrer Güter beruht auf göttlichem und menschlichem Rechte.[4])

---

basilicis „Agri ecclesiae solvunt tributum" und auf die Äußerung Valentinians des Älteren in dessen Brief an die Bischöfe Asiens „Boni episcopi tributa pensitant regibus" bei Theodoretus Lib. 4 histor. cap. 7. Bellarmin t. II l. c. p. 328 A.

[1]) Matth. 17, 23 ff. — [2]) Bellarmin t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 855 A. B. — [3]) 5. lateran. Konzil, Sess. 9 (1514) „Cum a iure tam divino quam humano laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit, innovamus omnes et singulas constitutiones." Cölner Provinzialkonzil von 1536, part. IX, cap. 20 „Immunitas ecclesiastica vetustissima res est, iure pariter divino et humano introducta etc." Tridentiner Reformkonzil, sess. XXV cap. 20 de reformatione „Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas Dei ordinatione et canonicis sanctionibus instituta est". — [4]) Bellarmin t. II l. c. cap. 25 p. 329 A „Exceptio clericorum in rebus politicis tum quoad personas tum quoad bona introducta est iure humano pariter et divino".

VI. Kapitel.
Bellarmin im Kampfe mit den Theologen der Republik Venedig.

§ 1. Entstehung und Verlauf des Streites zwischen dem apostolischen Stuhle und Venedig bis zum Eingreifen Bellarmins.

Zweimal sah sich Bellarmin veranlaßt, die Rechte der Kirche, des Papstes und des Klerus gegen staatliche Übergriffe öffentlich in Schutz zu nehmen: gegen die Republik Venedig und gegen Jakob I. von England.

Am 16. Mai 1605 hatte Paul V. (Camillo Borghese) das Steuer der Kirche ergriffen. Er war ein Mann von der Geistesart Gregors VII., ausgezeichnet durch hohen, sittlichen Ernst, begabt mit einem starken, unbeugsamen Willen, entschlossen, die päpstliche Macht nicht nur in dem überkommenen Umfange zu erhalten, sondern, wo möglich, auf die im Mittelalter erklommene Höhe zurückzuführen.[1]) Indem er die Ansprüche der Kirche mit rücksichtsloser Strenge erneuerte und durchzusetzen bestrebt war, geriet er mit seinen italienischen Nachbarn bald in Streit. Während es ihm ohne härteren Kampf gelang, Genua,[2]) Neapel,[3]) den Herzog von Savoyen[4]) zur Nachgiebigkeit zu bewegen, stieß er bei der Republik Venedig auf heftigen Widerstand.[5]) Hier hatte die Regierung „von jeher ihr

[1]) F. Laurent „L'église et l'état" Paris 1865 p. 86 f. „Le pape avait toutes les prétentions des Grégoire, des Innocent et des Sixte-Quint". p. 222. Goujet „Histoire du Pontificat de Paul V." Amsterdam 1765. p. 16 ff. v. Ranke „Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten" Leipzig 1874 Bd. II S. 212 f. De la Servière „De Jacobo I. Angliae Rege cum Cardinali Roberto Bellarmino S. I. super potestate cum regia tum pontificia disputante". Parisiis 1900. p. 17. — [2]) Genua widerrief die Verfügung, der zufolge keine Zusammenkünfte der Bürger bei den Jesuiten stattfinden sollten. — [3]) Der Präsident des königlichen Rates in Neapel Ponte setzte jenen kirchlichen Notar, der dem bürgerlichen Gerichte die verlangte Auskunft über eine Ehesache verweigert hatte und deswegen mit lebenslänglichem Kerker bestraft war, in Freiheit und bat vor zahlreichen Zeugen um Absolution. — [4]) Der Herzog von Savoyen machte die Verleihung einiger Pfründen, die der Papst zu vergeben pflegte, rückgängig. Vgl. Ranke a. a. O. S. 214 f.; de la Servière a. a. O. S. 162. — [5]) Vgl. über das Zerwürfnis zwischen Paul V. und Venedig Hergenröther, J. „Katholische Kirche und christlicher Staat u. s. w." S. 721 ff. Ranke „Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten". II. Bd. S. 213 ff. Laurent „L'église et l'état" p. 221—253. Döllinger und Reusch „Selbstbiographie". S. 181 ff. Nürnberger „Paul V. und das venezianische Interdikt". Histor. Jahrb. IV. (1883) S. 189 ff., 473 ff.

Ideal der Hoheit des Staates auf Kosten der kirchlichen Unabhängigkeit zu verwirklichen gesucht."[1]) Dies Ziel mag ihr auch vor Augen geschwebt haben, als sie kurz vor der Thronbesteigung Pauls V. eine Reihe kirchenfeindlicher Gesetze erließ. Darin hatte sie bestimmt, daß liegende Güter, die vom Welt- oder Ordensklerus, von Hospitälern oder irgendwelchen religiösen Genossenschaften an Laien pachtweise überlassen seien (bona emphyteutica), niemals und unter keinen Umständen in den unmittelbaren Besitz des Eigentümers übergehen sollten,[2]) ferner die Erbauung von Kirchen, Klöstern und Krankenhäusern und die Einführung neuer Bruderschaften und Orden innerhalb des ganzen venezianischen Staatsgebietes von der besonderen Genehmigung des Senates abhängig gemacht[3]) und drittens den Verkauf, das Schenken und Vererben von Liegenschaften an geistliche Personen oder Korporationen verboten.[4]) Infolge dieser Maßnahmen und verschiedener Streitigkeiten[5]) über den Zehnten der Geistlichen, die Exemtion von Pfründen und die beiderseitige Grenze bei Ferrara wurde das Verhältnis zwischen Venedig und Rom allmählich äußerst gespannt.

Das Ereignis, das den drohenden Sturm entfesselte, war die Einkerkerung des Domherrn Scipio Sarazinus von Vicenza und des Abtes von Nervesa Marcus Antonius Brandolinus Valdemarinus. Beide Geistliche ließ die Republik, unbekümmert um den auch in ihrem Gebiet zu Recht bestehenden, privilegierten Gerichtsstand des Klerus, verhaften und vor das weltliche Gericht stellen, den einen, weil er das während der Verwaisung des Bistums an die bischöfliche Kanzlei gelegte Siegel abgerissen und der Keuschheit einer vornehmen Dame zum Ärgernis der ganzen Stadt nachgestellt haben sollte, den anderen wegen mehrfachen Mordes und schwerer Vergehen gegen die Sittlichkeit.[6]) Paul V. verlangte bei dem Vertreter der Republik in Rom Agostino Nani und durch seinen Nuntius in Venedig Orazio Mattei die Auslieferung der Gefangenen und die Zurücknahme der Gesetze betreffend den Bau von Kirchen

---

[1]) Nürnberger a. a. O. S. 192. — [2]) Gesetz vom 23. Mai 1602. Vgl. Bulla Pauli V. bei Goldast, M., III, p. 282. — [3]) Gesetz vom 10. Januar 1603, erlassen unter Berufung auf ältere Gesetze vom 22. März 1337, vom 2. Juni 1515 und vom 21. Dezember 1561. — [4]) Gesetz vom 26. März 1605. Vgl. Pauli Veneti Ordinis Servorum „Considerationes" bei Goldast, Monarchia, III, p. 286 sq. sq. Muratori „Annali d'Italia" a. 1606 1607. Moroni. Dizionario V. Paolo V. T. LI, p. 135 sq. Nürnberger a. a. O. S. 193. — [5]) Ranke a. a. O. S. 216. — [6]) Pauli Ven. „Considerationes", Goldast, M., III, p. 288. Laurent a. a. O. S. 224 f.

und Klöstern und die Vermächtnisse an geistliche Personen und Korporationen. Diese Forderung wiederholte er nachdrücklich, unter Androhung der dem Papste reservierten „excommunicatio latae sententiae“, in zwei unter dem 10. Dezember 1605 an den Dogen und den Senat gerichteten Breven.[1]) Aber die Regierung der Republik, beraten von dem zum Staatstheologen ernannten Servitenmönch Fra Paolo Sarpi, einem entschiedenen Gegner der weltlichen Macht des Papsttums,[2]) lehnte es ab, den Wünschen Pauls irgendwie entgegenzukommen.[3]) Sie erklärte in ihrem Antwortschreiben, sie habe die beanstandeten Gesetze nochmals geprüft, aber nichts über ihre Befugnis Hinausgehendes oder die päpstliche Autorität Verletzendes darin gefunden;[4]) die Gerichtsbarkeit über den Klerus nehme sie als ein von den Vorfahren ererbtes, von Gott selbst verliehenes Recht in Anspruch.[5]) Ende März erschien der Cavaliere Pietro Duodo in Rom, um im Namen der Republik mit der Kurie zu verhandeln; es stellte sich jedoch bald heraus, daß er nicht ermächtigt war, irgendwelche Zugeständnisse zu machen, sondern in der Absicht gekommen war, die Sache in die Länge zu ziehen.[6]) Der Papst, von der Fruchtlosigkeit weiteren Wartens überzeugt, entschloß sich zur Verhängung der angedrohten Zensuren. Am 17. April 1606 veröffentlichte er im Konsistorium, mit Zustimmung fast aller anwesenden Kardinäle,[7]) ein Monitorium,[8]) dem zufolge Doge und Senat samt ihrem Anhang exkommuniziert sein sollten, falls sie nicht binnen 24 Tagen Genugtuung geleistet hätten; am vierten Tage nach Ablauf auch dieser Frist sollte das ganze venezianische Gebiet dem Interdikt verfallen. Die Geistlichen wurden angewiesen, das päpstliche Breve den Gemeinden bekannt zu geben und dessen Anordnungen zu befolgen.

Auch jetzt beharrte die Republik auf ihrem ablehnenden Standpunkt. Der Doge Leonardo Donato erklärte in einem kurzen, an alle Prälaten gerichteten Erlaß,[9]) das päpstliche Monitorium sei ein ungerechter Angriff auf die weltliche Autorität und die staatliche Freiheit und daher null und nichtig; er gab der zuversicht-

[1]) Pauli Ven. „Considerationes“ l. c. — [2]) Laurent a. a. O. S. 250 „La haine de la puissance pontificale fut la seule passion de sa vie“. Ranke a. a. O. S. 222. — [3]) Ranke a. a. O. S. 217 f. Nürnberger a. a. O. S. 196 f. — [4]) Pauli Ven. „Considerationes“ l. c. Nürnberger a. a. O. S. 199. — [5]) Nürnberger a. a. O. S. 200. — [6]) ebendort S. 197, 200. — [7]) 37 Kardinäle nahmen am Konsistorium teil; nur die venezianischen Kardinäle von Verona und Vicenza stimmten für längeren Aufschub. — [8]) bei Goldast, M., III, p. 282—284. — [9]) bei Goldast l. c. p. 285.

lichen Hoffnung Ausdruck, daß die Geistlichen fortfahren würden, ihre seelsorglichen Pflichten treu zu erfüllen. Dem Klerus wurde die Annahme und Veröffentlichung des Breves vom Senat streng untersagt, die Beobachtung des Interdiktes bei Todesstrafe verboten. Tatsächlich wurde nach wie vor an allen Orten Gottesdienst gehalten, die Sakramente wurden gespendet, und die Kirchen waren eifriger besucht als je zuvor.[1]) Nur die Jesuiten, Kapuziner und Theatiner gehorchten dem Papste; sie mußten deshalb Venedig verlassen.[2])

§ 2. Bellarmins Verteidigung des apostolischen Stuhles, seine Widerlegung der gegnerischen Einwände.

„Die von Tag zu Tag sich steigernde Erbitterung der streitenden Parteien wurde unterhalten und geschürt durch einen heftigen Federkrieg.“[3]) Während die Verteidigung der Republik hauptsächlich von Sarpi geführt wurde,[4]) trat für die Sache des apostolischen Stuhles besonders Bellarmin in die Schranken.[5]) In

[1]) Bellarmin t. VII Resp. contra septem Doctores p. 1094 A. — [2]) Ranke a. a. O. S. 226. Nürnberger a. a. O. S. 206. — [3]) ebendort S. 208. — [4]) Fra Paolo Sarpi „Istoria particolare delle cose passate tra il sommo pontefice Paolo V. e la Serenissima republica di Venetia gli Anni 1605, 1606, 1607“. Lione. 1624. P. Pauli Ven. Ordinis Servorum Considerationes Censurarum Pauli V. Pontificis contra Serenissimam Rempublicam Venetam bei Goldast, Monarchia, III, p. 286—311. Sarpi gehört auch zu den 7 Theologen, welche die „Tractatio de interdicto Pauli V. Pontificis, in qua demonstratur, quod legitime non sit publicatum etc.“ bei Goldast, M., III, p. 325—339, herausgaben; außer Sarpi waren beteiligt der Servit Fulgenzio, der Generalvikar von Venedig Pietro Antonio, die Minoriten Giordano und Agnolo, die Augustiner Capello und Camillo. Den Standpunkt der Republik vertraten ferner der Anonymus „Responsio Doctoris cuiusdam Theologi ad literas quasdam a reverendo quodam eius amico ipsi scriptas, super censuris seu excommunicatione Pauli V. etc.“ bei Goldast, M., III, p. 368—373, der Neapolitaner Giovanni Marsilio „Joannis Marsilii Neapolitani Theologi Votum etc.“ bei Goldast, M., III, p. 374 und „Eiusdem aliud votum“ bei Goldast, M., III, p. 375—379, und noch folgende von Goldast, M., III, aufgenommene Schriften: „Antonii Quirini . . . . Relatio etc.“ p. 212—325, „Marci Antonii Peregrini, Patavini . . . Responsum pro decretis etc.“ p. 340—347, „Marci Antonii Othelii . . . Responsum etc.“ p. 348—353; „Ioachini Schayni . . . Responsum etc.“ p. 353—367; „Sermo Apologeticus etc.“ p. 380—385. — [5]) In kleineren Schriften verteidigten das Vorgehen des Papstes der Kardinal Caesar Baronius „Caesaris Baronii Paraenesis ad rempublicam Venetam“ und der Kanonist Prosper Fagnanus „De iustitia et validitate censurarum Pauli V. in rempublicam Venetam“. Beide Schriften erschienen in Rom 1606, bezw. 1607.

mehreren Schriften[1]) wandte er sich gegen die Aufstellungen der Anhänger und Anwälte Venedigs.

a) Er entwickelt darin, unter Berücksichtigung der gegnerischen Einwände, die in den Kontroversen vorgetragene, im vorigen Kapitel dargestellte Ansicht, die Exemtion des Klerus beruhe auf menschlichem und göttlichem Rechte.

Er gibt zu, in der ersten Ausgabe seiner Werke geäußert zu haben, die Exemtion des Klerus in politischen Dingen sei menschlichen Rechtes; er habe aber damit nur sagen wollen, daß sich diese Exemtion auf ein ausdrückliches Gebot der heiligen Schrift nicht zurückführen lasse.[2]) Inzwischen habe er die kirchlichen Satzungen sorgfältiger geprüft und, da es außerdem zu seiner Kenntnis gelangt sei, daß man seine Worte in verkehrtem Sinne deute, seine frühere Äußerung verbessert;[3]) er könne nur wünschen, daß Sarpi seinem Beispiel folge und die Entscheidung der Kanones

---

[1]) Diese Schriften erschienen zunächst in italienischer Sprache: I. Risposta del Card. Bellarmino ad un libretto intitolato: Risposta di un dottore di theologia ad una lettera . . . sopra il breve di censura . . . II. Risposta . . . ad un libretto intitolato: Trattato e risolutione sopra la validita delle scommuniche di Gio. Gersone. III. Risposta . . . al Trattato dei sette theologi di Venetia sopra l'interdetto . . . . e all' oppositioni di F. Paolo Servita contra la prima scrittura dell' istesso Cardinale. IV. Risposta . . . alla difesa delle otto proposizioni di Giovanni Marsilio Neapolitano. Lateinisch stehen die angeführten Streitschriften in den Opera Bellarmini, Col. 1617, t. VII p. 1027—1190, unter folgenden Titeln: I. Responsio ad duos libellos, quorum alter inscribitur „responsio doctoris theologi ad epistolam a reverendo amico scriptam de literis Apostolicis censurarum etc."; alter vero „Tractatus et resolutio super validitate excommunicationum. Ioa. Gersonis etc." Diese Schrift zerfällt in folgende drei Teile: a) Responsio Cardinalis Bellarmini ad Anonymi epistolam, ubi de litteris censurarum agitur, quas Pauli Quinti Sanctitas adversus Venetos promulgavit. t. VII p. 1027—1064. b) Responsio Cardinalis Bellarmini ad libellum, qui inscribitur Ioa. Gersonis tractatus et resolutio super validitate excommunicationum, ab eodem interprete latinitate donata. t. VII p. 1064—1078. c) Responsio ad alterum Gersonis opusculum, quod inscribitur „Examen illius assertionis" „Sententia pastoris etiam iniusta est timenda". t. VII p. 1078—1080. II. Responsio ad Tractatum septem Theologorum Venetorum super Interdicto Sanctissimi D. N. Papae Pauli V. Necnon aliae duae eiusdem Cardinalis responsiones: quarum priori F. Pauli ordinis Servitarum: posteriori Ioannis Marsilii oppositionibus respondet. t. VII p. 1081—1190. Auch diese Schrift gliedert sich in drei Abschnitte: a) Responsio Cardinalis Bellarmini contra septem Doctores. p. 1081—1126. b) Responsio Card. Bell. contra Paulum Servitam. p. 1127—1169. c) Responsio Card. Bell. contra Ioannem Marsilium p. 1169—1190. — [2]) Bellarmin t. VII Responsio contra Paul. Serv. p. 1149 D. — [3]) ibidem p. 1136 C.

höher stelle als die eigene Einsicht und Meinung.[1]) Auf die Behauptung des Anonymus,[2]) der Doge von Venedig habe durch den Erlaß der vom Papste beanstandeten Gesetze und den Befehl zur Einkerkerung der Geistlichen nicht gesündigt, denn er habe unmittelbar von Gott die Macht über den Klerus und dessen Güter empfangen und sich niemals dieser Macht entäußert weder durch Gewährung eines Privilegs noch durch Anerkennung der Kanones, er besitze sie seit unvordenklichen Zeiten, erwidert Bellarmin:

Der Doge hatte niemals eine solche Macht, folglich konnte er sie gar nicht preisgeben. Als sich die Republik Venedig bildete, bestand längst die Exemtion. Es ist göttliches Privileg und allgemein anerkannte, kanonische Bestimmung, daß ein Laie, sobald er in den geistlichen Stand eintritt, der Gewalt seines Fürsten entzogen wird. Dies Privileg kann kein Fürst, ja nicht einmal die Gesamtheit der Fürsten beseitigen.[3]) Der Kanon „Si quis suadente", der alle, die sich an Welt- oder Ordensgeistlichen vergreifen, mit der dem Papste reservierten Exkommunikation bedroht, ist nicht veraltet. Papst Martin V. hat allerdings auf dem Konstanzer Konzil zugunsten der Exkommunizierten Milderungen verfügt, jedoch ausdrücklich bestimmt, daß sie den von dem genannten Kanon Betroffenen nicht zu gute kommen sollten.[4]) Die Venezianer können nicht von einem Besitz seit unvordenklicher Zeit reden. Denn weshalb erneuerten sie im Jahre 1605 ein bereits 1536 erlassenes Gesetz, das die Schenkung liegender Güter an Kirchen verbietet? Doch wohl nur, weil das Gesetz bisher nicht beobachtet wurde. Kann überhaupt ein Besitz oder eine Gewohnheit, die der Wahrheit, der Liebe, der Gerechtigkeit widerstreitet, jemals Gültigkeit erlangen?[5]) Man wird angesichts des widerrechtlichen, gewalttätigen Vorgehens Venedigs an die Zeiten des Kaisers Valens und des Vandalenkönigs Hunerich erinnert.[6]) Der Papst erfüllt nur seine

[1]) Bellarmin t. VII Responsio contra Paul. Serv. p. 1150 A. — [2]) Doctoris Theologi Responsio, sexta propositio, bei Goldast, Monarchia, III, p. 372 „Quotiescumque princeps Venetiarum . . . . leges condit super bonis ecclesiasticis, quae suo domino subiacent, et animadvertit in personas ecclesiasticas graviter atque atrociter delinquentes ac disponit super bonis nondum spectantibus ad Ecclesiasticos pro auctoritate, quam immediate a Deo habet, qua numquam spoliatus est aut se abdicavit vel per privilegium concessum vel per canonem receptum, sed est in possessione illius iuris per immemorabilem consuetudinem, neutiquam peccat". — [3]) Bellarmin t. VII Responsio ad an. ep. p. 1057 C; Resp. contra septem doctores p. 1094 C; 1111 D; 1120 D. — [4]) t. VII Resp. ad an. ep. p. 1057 D. — [5]) ibidem p. 1058 A. — [6]) ibidem p. 1058 B.

Hirtenpflicht, wenn er der Republik eine Freiheit verwehrt, die nicht von Gott, sondern vom Teufel stammend die Sünde gebiert, dem Wohle der Kirche und dem Heile der Seelen schadet.[1])

Auf die Bemerkung Sarpis,[2]) die Exemtion des Klerus richte in vielfacher Beziehung Unheil an, denn sie mache den Klerus verwegen, sie reize die von ihm Geschädigten zur Rache, sie stürze den Staat ins Verderben, antwortet Bellarmin:

Die Exemtion fördert die Ehre Gottes und die Ehrfurcht, die seinen Dienern gebührt. Die angeblichen, schlimmen Folgen sind in Wirklichkeit nicht zu befürchten; denn schlechte Kleriker verfallen dem Gerichte ihrer geistlichen Oberen, und diesen stehen Kerker, Galeeren und andere Strafmittel zu Gebote; ja Kleriker, die für ihre Verbrechen den Tod verdient habeu, werden degradiert und dem Arm der weltlichen Gerechtigkeit überwiesen.[3])

Um die Notwendigkeit des Gesetzes darzutun, durch das die venezianische Regierung jede Übertragung unbeweglicher Güter auf kirchliche Personen und Korporationen untersagte, hatte Sarpi auf den zu bedenklicher Höhe anwachsenden Reichtum des Klerus hingewiesen.[4]) Tatsächlich besitze der Klerus an allen Orten der Republik wenigstens den vierten Teil, in einzelnen Gegenden sogar ein Drittel, wenn nicht die Hälfte des Bodens, jedenfalls weit mehr, als ihm bei seiner geringen Zahl im Verhältnis zur Masse der übrigen Bevölkerung zukomme; wenn man ihm noch länger die unbeschränkte Erwerbsfreiheit lasse, werde er sich bald des ganzen Landes bemächtigt haben, und die Laien würden in die äußerste Armut und beklagenswerte Abhängigkeit geraten.

Bellarmin meint, Sarpi hätte bedenken sollen, daß der Klerus einen beträchtlichen Teil seines Vermögens den weltlichen Armen, bedürftigen Verwandten und dem Landesfürsten zuwende, dem die Päpste oft den Zehnten einräumten.[5]) Es sei ferner zu beachten, daß der Klerus in 1200 Jahren kaum den vierten Teil der Güter des Staates erworben habe; es seien also weitere 1200 Jahre nötig,

---

[1]) Bellarmin t. VII Resp. ad an. ep. p. 1066 B. — [2]) Pauli Veneti Considerationes bei Goldast, M., III, p. 302 „Hoc modo et conditione iustitiae freti Ecclesiastici legum transgressionem facile incurrunt . . . Saeculares ab Ecclesiasticis in corpore, honore aut bonis fortunae offensi . . . ad vindictam privatam aliquo modo incitantur . . . . et ita ex uno malo mille alia nascuntur, quae omnis generis seditiones et gravissimas in civitatibus perturbationes inducunt". — [3]) Bellarmin t. VII Resp. contra Paul. Serv. p. 1137 A. B. — [4]) Pauli Veneti Considerationes bei Goldast, M., III, p. 294. — [5]) Bellarmin t. VII Resp. contra Paul. Serv. p. 1139 B.

damit er in den Besitz des zweiten Viertels gelange; solange werde aber die Welt nicht bestehen; denn schon jetzt sei die „letzte Stunde" angebrochen. Die Furcht sei also unbegründet, daß die Laien aller ihrer Güter verlustig gehen würden, wenn nicht der Staat Vorsorge träfe.[1])

b) Der Anonymus hatte die von Christus dem Petrus verheißene und verliehene Gewalt als rein geistliche, nur auf die Seelen sich erstreckende bezeichnet[2]) und zwar unter Berufung auf die Worte des Herrn „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben" und „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Empfanget den heiligen Geist! welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten!", ferner auf die Stelle eines kirchlichen Hymnus: „Non eripit mortalia, qui regna dat coelestia" und auf den Anfang des Gebetes, dessen sich die Kirche am Feste des heiligen Petrus bedient: „Deus, qui Beato Petro animas ligandi atque solvendi pontificium tradidisti". Bellarmin entgegnet:

Wenn es nach dem Wunsche des Anonymus ginge, würde der Papst keine Jurisdiktion, sondern lediglich die Tätigkeit eines Pfarrers auszuüben, nämlich die Sakramente zu spenden und zu predigen haben.[3]) Mit den Worten „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" hat Christus aber, nach Ansicht aller Theologen, seinen Aposteln die Jurisdiktionsgewalt und zwar ohne Einschränkung, mit den sich anschließenden Worten „Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen" die Weihegewalt verliehen.[4]) Indem er zu Petrus sprach: „Weide meine Schafe!" hat er ihn zum Hirten d. h. nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift zum Lenker der ganzen Kirche gemacht.[5]) Die Worte: „Was immer du binden wirst usw." bezeichnen ebenfalls eine universale Macht, die nicht etwa nur auf die Vergebung der Sünden oder auf die Personen sich erstreckt, sondern alles in ihren Bereich zieht, wie es das Seelenheil gerade erfordert.[6]) Die Stelle: „Non eripit mortalia, qui regna dat coelestia" hat den Sinn: das Reich Christi, mit dessen Leitung Petrus beauftragt wurde, regiert alle anderen Reiche, ohne jedoch dadurch irgend jemand seiner rechtmäßig erworbenen Herrschaft zu berauben.[7]) In dem Gebete: „Deus, qui Beato Petro animas ligandi atque

[1]) Bellarmin t. VII Resp. contra Paul. Serv. p. 1139 B. — [2]) Doctoris Theologi Responsio, quarta propositio, Goldast, M., III, p. 371. — [3]) Bellarmin t. VII Resp. ad an. ep. p. 1047 C. D. — [4]) ibidem p. 1048 B. C. 1078 A. — [5]) ibidem p. 1048 C. — [6]) ibidem p. 1048 D. 1077 D. — [7]) ibidem p. 1048 A.

solvendi pontificium tradidisti" heißt „anima" soviel als „Mensch", wie öfters in der heiligen Schrift.[1]) Aber die göttliche Vorsehung hat es gefügt, daß die Reformatoren des Breviers, um falsche Deutungen ein für allemal zu verhüten, das Wort „animas", das sich heimlich eingeschlichen hatte und verkehrterweise beibehalten war, ganz strichen; denn in der Bibelstelle, die diesem Gebete offenbar zugrunde liegt „Was immer du binden wirst usw." findet es sich nicht.[2]) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Papst die höchste Gewalt auch in zeitlichen Dingen von Gott empfangen hat.[3]) Nur darüber sind die Theologen sich nicht einig, ob der Papst an und für sich, direkt oder nur mit Rücksicht auf das Geistliche, indirekt über das Zeitliche gebietet.[4]) Jedenfalls hat er eine Macht, von deren Größe nur wenige eine rechte Vorstellung haben.[5])

c) Bellarmin tritt der Ansicht der Venezianer[6]) entgegen, daß die Gewalt der weltlichen Fürsten unmittelbar von Gott herzuleiten sei. Er gibt zu, daß das Recht der Fürsten, als Obere den Untertanen zu befehlen, und die Pflicht der Untertanen, den Fürsten als ihren Oberen zu gehorchen, unmittelbar von Gott komme;[7]) aber er bestreitet entschieden, daß die Fürsten die Herrschaft über ein bestimmtes Volk, z. B. der Doge die Leitung der Republik Venedig, unmittelbar von Gott empfangen haben; diese Herrschaft müsse auf menschliche Titel, wie Wahl, Erbschaft, Schenkung, Kriegsrecht zurückgeführt werden;[8]) sie sei deshalb auch vielfachen Wandlungen unterworfen, sie könne vermehrt und vermindert, verliehen und wieder genommen werden.[9]) Richtig sei deshalb allein der Satz: die Fürsten haben ihre Gewalt von Gott, aber auf Grund eines rechtmäßigen, menschlichen Titels oder, wie man auch sagen könnte, durch Vermittlung des Volkswillens; denn ursprünglich ruhe die Gewalt bei der Gesamtheit des Volkes.[10])

---

[1]) Apostelgesch. 2, 41. — [2]) Bellarmin t. VII Resp. ad an ep. p. 1049 A. — [3]) ibidem p. 1044 A.; Resp. contra Paul. Serv. p. 1133 D. — [4]) Resp. ad an. ep. p. 1044 A. — [5]) ibidem p. 1077 D. 1078 A „Vere illud me affirmare puto tantam esse Pontificis potestatem, ut pauci sint, qui eam animo comprehendant". Auch gegen Johannes Marsilius verteidigt Bellarmin die Macht des Papstes in zeitlichen Dingen und zwar unter Berufung auf Martinus Navarrus; auf Äußerungen gerade dieses Gelehrten hatte nämlich Marsilius seine Ansicht gestützt. t. VII Resp. contra Ioa. Mars. p. 1188 D—1190 B. — [6]) Doctoris Theologi Responsio, Propositio prima, bei Goldast, M., III, p. 368. Ioan. Marsilii . . . Exceptio bei Goldast l. c. p. 478. — [7]) Bellarmin t. VII Resp. ad an. ep. p. 1029 C. — [8]) ibidem p. 1029 D. — [9]) ibidem p. 1030 C.; Resp. contra Paul. Serv. p. 1160 C. — [10]) Resp. contra Paul. Serv. p. 1160 B.: Resp. contra Ioa. Mars. p. 1176 A. B.

d) Die venezianischen Theologen hatten erklärt, das vom Papste verhängte Interdikt brauche nicht beachtet zu werden, denn es sei nirgends im Gebiete der Republik bekannt gemacht, es sei weder in den Kirchen verlesen noch öffentlich angeschlagen worden und daher gar nicht zur Kenntnis des Volkes gelangt.[1]) Manche Ordensleute hätten allerdings durch Briefe ihrer Oberen von dem Interdikt gehört; aber diese „private“ Mitteilung könne sie nicht verpflichten, eine so harte, dem Volke schädliche Maßregel zu befolgen; es sei die offizielle Ankündigung seitens des eigenen Bischofs abzuwarten.[2]) Überhaupt dürfe der Klerus niemals einem Befehl des Papstes gehorchen, dessen Vollstreckung, wie im vorliegenden Falle, Ärgernis errege und das kirchliche Leben zerrütte.[3]) Auch abgesehen davon brauchten die Geistlichen Venedigs sich um das Interdikt deshalb nicht zu bekümmern, weil sie den Verlust ihres Lebens und ihrer Güter und die schwerste Schädigung ihrer Verwandten zu befürchten hätten.[4]) Ein Fürst, über dessen Person und Reich kirchliche Strafen verhängt seien, weil er ein als ungültig erkanntes Gebot des geistlichen Oberen nicht befolgt habe, dürfe die Beobachtung der Zensuren mit Gewalt verhindern, ja er sei dazu verpflichtet, wenn seiner Überzeugung nach sonst die Religion Schaden leiden, oder irgend ein Ärgernis entstehen würde.[5]) Das Interdikt sei eine erst in neuerer Zeit eingeführte, kirchliche Strafe, die nur mit großer Vorsicht angewandt werden dürfe.[6])

Bellarmin tritt den venezianischen Theologen in allen Punkten entgegen. Er weist darauf hin, daß das Interdikt in Rom, wo alle Fürsten und Staaten vertreten seien, und die Völker des ganzen Erdkreises zusammenströmten, feierlich und öffentlich verkündigt wurde. Diese Bekanntmachung müsse dem kirchlichen Brauche gemäß als ausreichend gelten.[7]) Die Venezianer hätten selbst durch ihr Verbot der Annahme, Veröffentlichung und Beobachtung des päpstlichen Monitoriums deutlich genug bewiesen, daß ihnen das Interdikt nicht unbekannt geblieben sei.[8]) — Die Ordensleute, die das Gebiet der Republik verließen, hätten eine ganz sichere, auf durchaus zuverlässige Quellen gestützte Kenntnis des Interdiktes

[1]) Theol. Venet. Tract. de interdicto Papae „propositio prima et secunda“, bei Goldast, M., III, p. 326. — [2]) ibidem p. 327. — [3]) ibidem, propos. tertia et quarta p. 327, 328. — [4]) ibidem propos. quinta et septima p. 328, 329. — [5]) ibidem propos. decima octava p. 337. — [6]) ibidem propos. decima nona p. 338. — [7]) Bellarmin t. VII Resp. ad Tractatum septem Theol. Venet. p. 1083 D. — [8]) ibidem p. 1084 A. B.

gehabt und sich deshalb in ihrem Gewissen mit Recht zum Gehorsam verpflichtet gefühlt; das Verhalten der Kathedralkirche könne und müsse nur dann maßgebend für sie sein, wenn es der Vorschrift der römischen Hauptkirche entspreche.[1]) — Für die schlimmen Folgen, die das Interdikt angeblich nach sich ziehen werde, könne der Papst nicht verantwortlich gemacht werden; die Schuld treffe allein die Venezianer, die durch ihren Ungehorsam und ihre andauernde Widerspenstigkeit den apostolischen Stuhl gezwungen hätten, „die Geißel in die Hand zu nehmen“, wie Christus, als er gegen die Tempelschänder in Jerusalem vorging.[2]) — Die venezianischen Geistlichen hätten gar nicht jene große Furcht, von der bei den Theologen Rede sei. Noch niemals habe ja das Volk in einer vom Interdikt betroffenen Gegend die Priester mit Gewalt gezwungen, Gottesdienst zu halten[3]); die Geistlichen Venedigs hätten deshalb keinen Grund zur Besorgnis gehabt, es sei denn, daß sie ihre Landsleute für besonders rohe Menschen hielten. Sie hätten wenigstens versuchen müssen, das Interdikt zu beobachten und zwar so lange, bis wirklich die Gefahr sich zeigte.[4]) Wenn der ganze Klerus, zu dem angesehene Prälaten und Verwandte der Senatoren gehörten, einmütig dem Willen des Papstes sich unterworfen hätte, so würde er schwerlich eine härtere Behandlung erfahren haben, als die armen Ordensleute, die der Doge unbehelligt habe ziehen lassen.[5]) Aber wenn auch der Tod ihr sicheres Los gewesen sein würde, so hätte dennoch die Geistlichkeit Venedigs das Interdikt nicht verletzen dürfen.[6]) Das natürliche und göttliche Gesetz verbiete, dem Nächsten Ärgernis zu geben, die Obrigkeit zu verachten, den Glauben zu schädigen. Daß die Venezianer durch ihren Ungehorsam überall beim christlichen Volke Anstoß erregten, stehe außer Zweifel.[7]) Verachtung der kirchlichen Obrigkeit spreche aus ihrem Verhalten; sie täten nämlich gerade das, was ihnen verboten wäre: sie hörten jetzt täglich die Messe, was sie früher nicht getan hätten; viele, die sonst selten zur Kommunion gegangen wären, kämen nun häufig; die Priester, denen bisher nichts daran gelegen, die Messe zu feiern, läsen sie jetzt alle Tage.[8]) Indem der venezianische Klerus in

---

[1]) Bellarmin t. VII Resp. ad Tractatum septem Theol. Venet. p. 1085 C, 1086 A. B. — [2]) ibidem p. 1088 C. contra Ioan. Mars. p. 1173 D. — [3]) Resp. ad Tract. s. Th. Ven. p. 1090 C. D. — [4]) ibidem p. 1091 A. B. — [5]) ibidem p. 1091 D. — [6]) ibidem l. c. p. 1092 D, 1093 A. — [7]) ibidem p. 1088 C. D. 1093 B. C. — [8]) ibidem p. 1093 D. 1094 A.

einer rein geistlichen Sache dem Dogen mehr gehorche als dem Papste, bekunde er, daß seiner Ansicht nach der weltliche Fürst über dem Oberhaupte der Kirche stehe;[1]) damit habe er sich der Irrlehre Heinrichs VIII. von England angeschlossen. Er sündige ferner schwer, weil er durch sein Verhalten die Verletzung der kirchlichen Freiheit und der Exemtion billige.[2]) — Auch wenn das Interdikt wirklich ungerecht und ungültig wäre, dürfe man doch nicht gewaltsamen Widerstand leisten z. B. die Priester zwingen, Gottesdienst zu halten; man müsse sich darauf beschränken, das Interdikt nicht zu beachten.[3]) Aber den Nachweis, daß die Forderungen des Papstes und die von ihm verhängten Zensuren ungerecht und nichtig seien, hätten die Venezianer bislang nicht geliefert, sie seien dazu auch garnicht imstande. Was besonders die Exemtion des Klerus vom weltlichen Gerichte angehe, so vertrete kein einziger Theologe oder Kanonist die Ansicht, daß ein Fürst dies Privileg beseitigen könne.[4]) Selbst das Konstanzer Konzil, das sich ja der größten Wertschätzung der sieben Doktoren erfreue, habe in der 31. Sitzung erklärt: „Die Laien haben keine Jurisdiktion und Gewalt über die Kleriker."[5]) Ein Volk erwerbe sich durch die Annahme der christlichen Religion allerdings ein Anrecht auf Abhaltung des Gottesdienstes und Spendung der Sakramente.[6]) Aber wie Gott im alten Bunde die Opfer der Juden verschmäht und sogar die Zerstörung ihres Tempels ihrer Sünden wegen zugelassen habe, so wolle er, daß der Ungehorsam eines christlichen Volkes gegen seinen Statthalter als eine Beleidigung seiner Majestät selbst mit dem Interdikt bestraft werde; bisweilen führe er auch in seinem Zorne die Türken oder Häretiker ins Land, die dann die Kirchen zerstörten und die Ausübung der Religion unmöglich machten.[7]) Wohl habe der Klerus gegen das Volk, von dem er unterhalten werde, Verpflichtungen;[8]) diesen dürfe er aber während der Dauer des Interdiktes, das stets eine Schuld voraussetze und eine Strafe sein solle, nicht nachkommen.[9]) — Das Interdikt sei keineswegs erst neuerdings eingeführt; es sei bereits vor mehr als tausend Jahren, zur Zeit Gregors von Tours,[10]) verhängt worden; das persönliche Interdikt habe schon der heilige

---

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 1094 B. — [2]) ibidem p. 1094 C. D. — [3]) ibidem p. 1120 C. — [4]) ibidem p. 1120 C. D. — [5]) ibidem p. 1121 A. — [6]) Theol. Ven. Tract. bei Goldast, M., III, p. 338. — [7]) Bellarmin t. VII l. c. p. 1122 C. D. — [8]) Theol. Ven. Tract. bei Goldast, M., III, p. 338. — [9]) Bellarmin t. VII l. c. p. 1123 A. — [10]) Historia Francorum Lib. VIII cap. 41.

Augustinus[1]) als Strafmittel gekannt und angewandt. — Auf die Gründe, mit denen Sarpi[2]) das Verbot der Errichtung neuer Kirchen und Klöster innerhalb des venezianischen Staatsgebietes zu rechtfertigen suchte, geht Bellarmin nicht ein. — Am Schlusse seiner verschiedenen Streitschriften bittet er die Regierung der Republik, sich in Anbetracht der großen Bedeutung des schwebenden Streites nicht auf das Urteil ihrer Theologen zu verlassen.[3]) Sie möge beherzigen, daß die Kinder von niemandem inniger geliebt würden als von ihren Eltern; ihr wahres Wohl liege ihrer Mutter, der heiligen, römischen Kirche, und ihrem Vater, dem Papste, weit mehr am Herzen als jenen neuerungssüchtigen, falscher Lehre zugeneigten Theologen.[4]) Sie solle auch bedenken, daß Gottes Strafgerichte die Menschen oft schon in diesem Leben träfen.[5]) Inzwischen flehe er zur göttlichen Barmherzigkeit, sie wolle nicht zulassen, daß ein so alter und ruhmreicher Staat, wie die Republik Venedig, dem Irrtum und dadurch dem Verderben anheimfalle.[6])

§ 3. Beilegung des Streites.

Die Vorstellungen Bellarmins machten in Venedig keinen tieferen Eindruck. Die Republik schien nach wie vor entschlossen, in keinem Punkte nachzugeben. Es wurden weder die beanstandeten Gesetze zurückgenommen noch die gefangen gehaltenen Geistlichen ausgeliefert. Das Verdienst, den Frieden vermittelt zu haben, gebührt der Diplomatie und zwar in erster Linie dem französischen Kardinal Joyeuse.[7]) Im Auftrage seines Königs Heinrich IV. ver-

---

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 1124 A. B. — [2]) Sarpi hatte betont, daß es in der Republik nirgends an Kirchen fehle, und ein Überfluß daran der Frömmigkeit mehr schade als nütze; es bedeute eine Gefahr für den Staat, wenn Leute fremder Nationalität mit anderen Anschauungen und Sitten in großer Zahl ins Land kämen, durch die Beichte die Untertanen zu beeinflussen und von der Treue gegen die staatliche Obrigkeit abzubringen suchten; es könne dem Staate nicht gleichgültig sein, an welchen Stellen neue Kirchen errichtet würden; manche Städte seien wegen der ungünstigen Lage der Kirchen, die der Feind besetzt habe, zugrunde gegangen. Considerationes bei Goldast, M., III, p. 291. — [3]) Bellarmin t. VII Responsio contra septem Doctores p. 1126 B. — [4]) ibidem Resp. ad an. ep. p. 1063 B. — [5]) ibidem p. 1063 C.; responsio contra septem Doctores p. 1126 B. C. — [6]) t. VII Resp. contra Paul. Serv. p. 1169 B. C. — [7]) Eine eingehende Darstellung der Friedensvermittlung bietet A. Nürnberger „Papst Paul V. und das venezianische Interdikt" II und III im histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft Band IV, Jahrgang 1883 S. 473—1515. Vgl. auch v. Ranke a. a. O. Bd. II, S. 226—231, Laurent a. a. O. S. 239—253.

handelte dieser Prälat, in Rom besonders von du Perron unterstützt, zwischen den streitenden Parteien. Er gelangte endlich zum Ziel. Zwar weigerten sich die Venezianer, die Rückkehr der Jesuiten zu gestatten, aber sie erklärten sich bereit,[1]) die Gesetze nicht anzuwenden, und lieferten am 21. April 1607, durch Vermittlung des französischen Gesandten de Fresne, die beiden Geistlichen an Joyeuse aus, der sie dem päpstlichen Kommissar Montano überweisen ließ. Darauf erteilte der Kardinal, allerdings nicht mit der sonst üblichen Öffentlichkeit, sondern gleichsam privatim im Sitzungssaal des Kollegiums dem Dogen und den anwesenden Räten als Vertretern des Senats für sich und die anderen die Absolution von den kirchlichen Zensuren.[2]) Waren „die streitigen Punkte nicht so durchaus zum Vorteil der Venezianer erledigt worden",[3]) so hatte doch auch der Papst keinen vollständigen Sieg errungen. Aber er durfte zufrieden sein, wenigstens im großen und ganzen seine Forderungen durchgesetzt und durch Zugeständnisse von nebensächlicher Bedeutung das Äußerste vermieden zu haben: den Ausbruch eines Krieges und die völlige Zerrüttung des kirchlichen Lebens in Venedig.

VII. Kapitel.

Bellarmin im Kampfe mit König Jakob I. von England.

§ 1. Die englische Pulververschwörung und ihre Folgen für die Katholiken, besonders der Treueid.

Noch war der Widerstand der stolzen Republik am Adriastrande nicht gebrochen, als sich Paul V. in einen neuen, ernsten Kampf verwickelt sah. Gegen Jakob I., König von England, hatte er die Autorität des apostolischen Stuhles zu verteidigen. Wieder war es Bellarmin, der sich mit besonderem Eifer in den Dienst des Papstes stellte. Der Schilderung seiner Tätigkeit schicken wir zur Erleichterung des Verständnisses einen kurzen Bericht über die Entstehung der englischen Wirren und ihren Verlauf bis zum Eingreifen Bellarmins voraus.

[1]) allerdings in etwas zweideutiger Form. S. Nürnberger a. a. O. S. 494. Ranke a. a. O. S. 229. — [2]) Ranke a. a. O. S. 230; Nürnberger a. a. O. S. 502. — [3]) Ranke a. a. O. S. 231.

Mit Jubel hatten die englischen Katholiken die Thronbesteigung Jakobs I. begrüßt. Denn sie waren von der Hoffnung erfüllt, der neue König werde der Verfolgung ein Ende machen und in versöhnlichem Geiste regieren. Jakob hatte ja ihre treue Anhänglichkeit an seine unglückliche Mutter Maria Stuart rühmend anerkannt[1]), ihren Glaubensbrüdern in Schottland Beweise wohlwollender Gesinnung gegeben und wegen Erhebung des Bischofs Chisholm von Vaison, eines Schotten, zum Kardinal Verhandlungen mit der Kurie angeknüpft.[2]) Wirklich schien der König anfangs den Erwartungen seiner katholischen Untertanen entsprechen zu wollen. Die von Elisabeth erlassenen Strafgesetze wurden abgeschafft[3]) oder nicht mehr mit Strenge durchgeführt. Die Kapellen der katholischen Gesandten in London wurden stark besucht, ja in einigen Provinzen, besonders in Wales, predigten katholische Priester vor zahlreichen Zuhörern ungehindert im Freien.[4]). Päpstlich gesinnte Mitglieder des Adels wurden wieder in die ihnen erbrechtlich zustehenden Ämter berufen und auch als Berater an den Hof gezogen.[5]) Man sprach schon von der Hinneigung des Königs selbst zum Katholizismus, als plötzlich ein Umschwung eintrat. Am 21. Februar 1604, noch vor Ablauf des ersten Jahres seiner Regierung, befahl Jakob, alle katholischen Priester sollten bis zum 19. März England verlassen.[6]) Am 19. März eröffnete er das Parlament und erklärte, er wolle die katholischen Laien, falls sie sich ruhig verhielten und keinen Versuch machten, Andersgläubige auf ihre Seite zu ziehen, nicht weiter behelligen, die Priester aber habe er „wegen ihrer Lehre von der zeitlichen Gewalt des Papstes“ aus dem Reiche gewiesen.[7]) Als sich die Katholiken dem Willen des Königs nicht fügten, wurden schärfere Maßregeln gegen sie ergriffen. Die Priester wurden ins Gefängnis geworfen, wo manche infolge schlechter Behandlung starben, und auch die Laien hatten unter Gewalttätigkeiten aller Art zu leiden.[8]) Verzweiflung erfaßte die Bedrängten,

[1]) Jacobus I., Angliae rex. Basilicon Doron. Ius liberae Monarchiae. Transtulit latine Christophorus Becmanus Francofurti ad Oderam. 1632. p. 3; 66. — [2]) In dieser Sache schrieb der König an mehrere italienische Fürsten und Kardinäle, auch an Bellarmin. Döllinger und Reusch „Selbstbiographie“ S. 192. De la Servière „De Iacobo I. Angliae rege cum Cardinali Rob. Bellarmino S. J. super potestate cum regia tum pontificia disputante“. Parisiis 1900. p. 3. — [3]) Insoweit sie Geldleistungen betrafen. — [4]) Ranke „Englische Geschichte“. 1. Band, Berlin 1859 S. 531. — [5]) de la Servière l. c. p. 5. — [6]) Tierney-Dodd „Church history of England“ London 1841, t. IV; app. 4, S. 57. — [7]) Iacobi Regis opera omnia. Londini 1619. P. 491 sqq. — [8]) Ranke a. a. O. S. 532 f.

und einige verwegene, junge Männer, zum Teil aus angesehener Familie, Robert Catesby, Guy Fawkes, Thomas Percy, Thomas Winter, John und Christopher Wright schlossen im Mai 1604 einen Bund, um gemeinsam, unter Wahrung strengen Stillschweigens, zu beraten, wie sie durch einen Gewaltstreich gegen das Leben des Königs der Verfolgung ein Ende machen könnten. Allmählich gedieh in ihnen der entsetzliche Entschluß zur Reife, den König, die Minister, die Lords und die Abgeordneten des Unterhauses, also die ganze Regierung, am Tage der Eröffnung des Parlamentes im Saale ihrer Versammlung mit Pulver in die Luft zu sprengen. „Dort, wo sie die verhaßten Gesetze gaben, sollten sie vertilgt, sollte Rache an ihnen genommen und für eine andere Ordnung der Dinge in Kirche und Staat Raum gemacht werden“.[1]) Im Juni 1605 hörte Garnet, der Provinzialobere der englischen Jesuiten, durch Greenway, den Beichtvater Catesbys, in der Beichte von dem Plane der Verschworenen.[2]) Er, der schon früher Unheilvolles ahnend den Papst gebeten hatte,[3]) die Katholiken vor jedem Anschlag gegen die Regierung unter Androhung kirchlicher Strafen zu warnen, sprach seine entschiedene Mißbilligung aus und verpflichtete Greenway, alles aufzubieten, um Catesby und dessen Gefährten von der Ausführung ihres Vorhabens zurückzuhalten. Vergebens suchte Greenway, im Sinne Garnets auf die Verschworenen einzuwirken. Diese setzten ihre Vorbereitungen fort, sollten aber ihr Ziel nicht erreichen. Am 26. Oktober erhielt der katholische Lord Mounteagle einen anonymen Brief mit der Aufforderung, dem Parlamente fern zu bleiben; denn es werde von einem furchtbaren Schlage getroffen werden. Mounteagle übergab das Schreiben dem Minister Salisbury. Die sofort eingeleitete Untersuchung führte am 4. November zur Entdeckung einer Menge Pulvertonnen im Keller des Parlamentsgebäudes und zur Verhaftung des dort angetroffenen Guy Fawkes. Die übrigen Verschworenen wurden auf der Flucht ergriffen oder fielen im Kampfe mit den königlichen Soldaten. Garnet wurde wegen Unterlassung der Anzeige des geplanten Anschlages, trotzdem er unter Hinweis auf die Pflicht strengster

---

[1]) Ranke a. a. O. S. 537. — [2]) Döllinger und Reusch bemerken a. a. O. S. 201 „Greenway scheint auch in der nächsten Zeit noch einige Male im Anschluß an das in der Beichte Verhandelte unter vier Augen mit ihm (Garnet) darüber gesprochen zu haben“. Vgl. Jardine, D. „A. narrative of the Gun powder Plot. London 1857. S. 205, 242, 246, 253, 287. — [3]) de la Servière a. a. O. S. 8.

Wahrung des Beichtgeheimnisses seine Unschuld beteuerte, zum Tode verurteilt und am 3. März 1606 in Tyburn hingerichtet. Weitere Folgen des gescheiterten Unternehmens waren die Erneuerung der Strafgesetze Elisabeths und eine königliche Verordnung vom 5. Juli des gleichen Jahres, durch die den englischen Katholiken der sogenannte „Treueid" (oath of allegiance) auferlegt wurde. Die Eidesformel, vom Erzbischof Bancroft mit Hilfe des ehemaligen Jesuiten Perkins[1]) entworfen, hat im wesentlichen folgenden Wortlaut:[2])

[1]) Butler „Historical memoirs of the English, Irish and Scottish catholics since the Reformation". London 1822, II, S. 189. — [2]) Der Eid lautet nach Bellarmin t. VII Responsio ad librum inscriptum „Triplici nodo triplex cuneus, sive Apologia etc." P. 641 C—642 B: Ego A. B. vere et sincere agnosco, profiteor, testificor et declaro in conscientia mea coram Deo et mundo, quod supremus Dominus noster Jacobus rex est legitimus et verus Rex huius Regni et omnium aliorum Majestatis suae Dominiorum et terrarum; et quod Papa, nec per se nec per ullam aliam auctoritatem Ecclesiae vel Sedis Romanae, vel per ulla media cum quibuscunque aliis, aliquam potestatem nec auctoritatem habeat Regem deponendi vel aliquorum Majestatis suae dominiorum vel regnorum disponendi, vel alicui Principi extraneo ipsum damnificare aut terras suas invadere auctoritatem concedendi, vel ullos subditorum suorum ab eorum suae Majestatis obedientia et subiectione exonerandi, aut ullis eorum licentiam dare, arma contra ipsum gerendi, tumultus seminandi, aut aliquam violentiam, aut damnum Majestatis suae personae, statui vel Regimini, vel aliquibus suis subditis, infra sua dominia offerendi. Item iuro ex corde, quod non obstante aliqua declaratione vel sententia excommunicationis aut deprivationis facta vel concessa vel facienda vel concedenda per Papam vel successores suos vel per quamcumque auctoritatem derivatam aut derivari praetensam ab illo seu a sua Sede contra dictum Regem, haeredes aut successores suos, vel quacunque absolutione dictorum subditorum ab eorum obedientia, fidelitatem tamen et veram obedientiam suae Majestati, haeredibus et successoribus suis praestabo, ipsumque et ipsos totis meis viribus contra omnes conspirationes et attentata quaecunque, quae contra personam illius vel illorum eorumque coronam et dignitatem, ratione vel colore alicuius sententiae vel declarationis aut alias facta fuerit, defendam: omnemque operam impendam revelare et Majestati suae et haeredibus et successoribus suis, manifestum facere omnes proditiones et proditorias conspirationes, quae contra illum aut aliquos illorum ad notitiam vel auditum meum pervenerit. Praeterea iuro, quod ex corde abhorreo, detestor et abiuro tamquam impiam et haereticam hanc doctrinam et propositionem: quod Principes per Papam excommunicati vel deprivati possint per suos subditos vel alios quoscunque deponi et occidi. Et ulterius credo et in conscientia mea resolvor, quod nec Papa nec alius quicunque potestatem habet, me ab hoc Juramento aut aliqua eius parte absolvendi. Quod Juramentum agnosco recta ac plena auctoritate esse mihi legitime ministratum omnibus-

„Ich N. N. bekenne aufrichtig und ehrlich vor Gott und den Menschen, daß der König Jakob der rechtmäßige Souverän dieses Reiches ist; daß der Papst weder an und für sich noch kraft kirchlicher Autorität die Macht hat, den König abzusetzen, über dessen Reich zu verfügen, einen auswärtigen Fürsten zum Angriff gegen ihn zu ermächtigen, die Untertanen vom Gehorsam zu entbinden. Ich schwöre, daß ich, ungeachtet eines etwaigen päpstlichen Exkommunikations- oder Absetzungsdekretes, seiner Majestät dem König und dessen Nachfolgern gehorsam und ergeben bleiben und tun will, was in meinen Kräften steht, um den König und seine Nachfolger gegen Verschwörungen zu schützen, die, auf Veranlassung oder unter dem Vorwande eines solchen Dekretes, gegen seine Person oder seine Krone angezettelt werden sollten. Ich schwöre, daß ich von Herzen verabscheue als gottlos und ketzerisch diese verdammliche Lehre, daß die vom Papste exkommunizierten oder ihrer Staaten beraubten Fürsten von ihren Untertanen oder irgend jemand anders abgesetzt und getötet werden können. Ich glaube, daß der Papst nicht die Macht hat, mich von diesem Eide oder einem Teil desselben zu entbinden. Dies alles schwöre ich nach dem natürlichen Sinn der Worte ohne irgendwelche Zweideutigkeit oder geheime Einschränkung. Dies bekenne ich von Herzen, freiwillig und aufrichtig auf meinen christlichen Glauben, so wahr mir Gott helfe“.

Die Ansichten der englischen Katholiken über die Erlaubtheit dieses Eides waren geteilt. Man stieß sich vor allem an der schroffen Verurteilung der Lehre von dem Rechte des Papstes, die weltlichen Fürsten abzusetzen. Der Erzpriester Georges Blackwell, der damals an der Spitze der katholischen Kirche Englands stand, erklärte die Leistung des Treueides für zulässig. Aber gedrängt von seinen Assistenten berief er die hervorragendsten Führer der Katholiken zu gemeinsamer Beratung der Angelegenheit nach London. Er suchte vor der Versammlung seine Auffassung zu begründen, vermochte jedoch nur die Minderheit zu überzeugen. Man einigte sich schließlich dahin, die Sache dem Papste zur Entscheidung vorzu-

---

que indulgentiis ac dispensationibus in contrarium renuntio. Haecque omnia plane ac syncere agnosco et iuro iuxta expressa verba per me hic prolata et iuxta planum ac communem sensum et intellectum eorumdem verborum, absque ulla aequivocatione aut mentali evasione vel secreta reservatione quacunque. Hancque recognitionem et agnitionem facio cordaliter, voluntarie et vere, in vera fide Christiani viri, sic me Deus adiuvet“.

legen. Inzwischen sollte es den Katholiken gestattet sein, der Meinung des Erzpriesters zu folgen.[1]) So leisteten die meisten Laien und auch einige Priester den Eid.

§ 2. Die Breven Pauls V. und Bellarmins Brief an den Erzpriester Blackwell.

Papst Paul V. ließ zunächst durch seinen Kammerherrn Baron de Magdelène den König bitten, den Eid nicht mit Strenge zu fordern.[2]) Als seine Vorstellungen erfolglos blieben, richtete er am 22. September 1606 ein Breve an die englischen Katholiken.[3]) Er gab darin seinem tiefen Schmerze über ihre traurige Lage Ausdruck, dann ermahnte er sie mit väterlichen Worten zur Standhaftigkeit; sie sollten die Kirchen der Häretiker nicht besuchen, deren Predigten nicht anhören, überhaupt ihrem Gottesdienste fern bleiben. Bezüglich des Treueides bemerkte er, sie könnten ihn „ohne die offenkundigste und schwerste Verletzung der göttlichen Ehre, unbeschadet ihres katholischen Glaubens und ihres Seelenheiles“, nicht ablegen; denn er „enthalte vieles, was dem Glauben und dem Seelenheile widerspreche.“[4]) Lieber müßten sie „die qualvollsten Martern und selbst den Tod erleiden als die Majestät Gottes irgendwie verletzen.“[5])

Auch jetzt änderte Blackwell seine Ansicht nicht. In Gegenwart des anglikanischen Erzbischofs Bancroft leistete er selbst den Eid.[6]) Davon machte er alsbald den Koadjutoren und den übrigen Geistlichen brieflich Mitteilung; er empfahl ihnen und den ihrer Leitung anvertrauten Gläubigen, das Gleiche zu tun; sie würden dadurch die Makel der Treulosigkeit und des Verrates tilgen, dem

[1]) An der Beratung nahmen außer Blackwell seine Assistenten Bishop, Broughton und Mush, ferner der Provinzialobere der Benediktiner Preston und der Provinzialobere der Jesuiten Holtbey teil (vgl. Tierney Dodd a. a. O. IV, app., S. 137). Mit Blackwell sprachen sich Bishop und Broughton für die Zulässigkeit des Eides, Mush, Preston und Holtbey dagegen aus (vgl. de la Servière a. a. O. S. 16). Preston änderte später seinen Standpunkt und verteidigte unter dem Pseudonym „Rogerius Widdrington“ den Treueid in dem Buche „Disputatio theologica de juramento fidelitatis“. Albionopoli 1614. — [2]) De la Boderie „Les Ambassades de M. de la Boderie en Angleterre de 1606 à 1611“. Paris 1750, I, P. 284. 301. — [3]) Das Breve steht bei Bellarmin t. VII Responsio ad apologiam pro iuramento fidelitatis P. 641 A—644 B. — [4]) Bellarmin t. VII l. c. p. 641 B. — [5]) ibidem p. 642 C. — [6]) Quaestio bipartita in Georgium Blacvellum, Angliae archipresbyterum. Quaestio prior. Goldast, M., III, p. 569.

Unglück entrinnen und reiche Früchte ernten.[1]) Da nun außerdem behauptet wurde, der Papst sei über die Verhältnisse nicht zutreffend unterrichtet worden und habe nicht so sehr aus eigenem Antriebe als auf Drängen der Jesuiten das Breve erlassen, schrieb Paul V. am 23. September 1607 zum zweiten Male an die englischen Katholiken.[2]) Er erklärte, sein erstes Breve sei nicht auf das Betreiben anderer, sondern auf seine persönliche, selbständige, nach reiflicher Überlegung erfolgte Entschließung zurückzuführen; es behalte als Ausdruck seines unveränderten Willens seine volle Geltung. An den Erzpriester Blackwell richtete Kardinal Bellarmin[3]) im Auftrage des Papstes am 28. September 1607 einen längeren Brief.[4]) Er beklagt darin die Nachgiebigkeit Blackwells. Er bezeichnet den Treueid als Machwerk teuflischer List, als Angriff gegen den Primat des apostolischen Stuhles.[5]) Er weist die Besorgnis des Königs, daß seinem Leben von seiten der dem Papste ergebenen Katholiken Gefahr drohe, als unbegründet zurück. Er ermahnt Blackwell, dem Beispiele des greisen Eleazar zu folgen, der nicht einmal zum Schein Schweinefleisch essen wollte, um nicht der Jugend Ärgernis zu geben. Er bittet ihn, vom Falle wieder aufzustehen, wie ehemals der Apostel Petrus. Er erinnert ihn an Thomas Morus, der für die Lehre vom päpstlichen Primat in den Tod gegangen sei.

§ 3. Die „Apologie“ Jakobs I. und die Erwiderung Bellarmins.

Weder das zweite Breve des Papstes noch der Brief Bellarmins vermochte Blackwell zur Aufgabe seines bisherigen Standpunktes zu bewegen. Wohl suchte der Erzpriester in einem Schreiben an Bellarmin[6]) sein Verhalten zu rechtfertigen und seine Übereinstimmung mit der Lehre der katholischen Theologen betreffs der

---

[1]) M. Georgii Blacvelli ad coadjutores suos reliquosque sacerdotes epistola etc.“ Goldast, M., III, p. 570 sq. — [2]) Das zweite Breve bei Bellarmin t. VII l. c. p. 660. — [3]) Bellarmin weist im Anfang seines Briefes auf die Freundschaft hin, die ihm seit 40 Jahren mit Blackwell verbinde. Wahrscheinlich lernten sich beide im Jahre 1575 in Flandern kennen. Vgl. de la Servière a. a. O. S. 25, Anm. 2. — [4]) Dieser Brief abgedruckt Bellarmin t. VII l. c. p. 661—664. — [5]) Bellarmin t. VII l. c. p. 662 A. — [6]) M. Georgii Blacvelli ad Cardinalis Literas responsum. Goldast, M., III, p. 576—578.

Macht des Papstes in weltlichen Dingen darzutun.[1]) Deswegen von Bancroft zur Verantwortung gezogen[2]) schwor er von neuem auf die vom König festgesetzte Eidesformel, der man noch den Zusatz beigefügt hatte, nach göttlichem Rechte könne der römische Papst weder an und für sich noch kraft irgend einer von der Kirche oder dem apostolischen Stuhl erworbenen Autorität, weder direkt noch indirekt mit Rücksicht auf das geistliche Wohl, den König absetzen oder über dessen Reich verfügen.[3]) Das Schicksal Blackwells war nun besiegelt. Am 1. Februar 1608 wurde er durch päpstliches Breve seiner Stellung enthoben.[4]) Gleichzeitig wurde Georges Birkett zum Erzpriester ernannt und beauftragt, die Priester, welche den Treueid geleistet oder die Kirchen der Häretiker besucht hätten, zur Besserung zu ermahnen. Darüber geriet der König in heftigen Zorn. Er ging nun mit größerer Strenge gegen die Katholiken vor, und am 27. Februar 1608 schickte er dem französischen Gesandten de la Boderie[5]) ein Buch,[6]) das er selbst als Entgegnung auf die beiden Breven Pauls V. an die englischen Katholiken und auf den Brief Bellarmins an Blackwell mit Hilfe einzelner Bischöfe und Theologen verfaßt hatte. In getreuer Befolgung des Grundsatzes seines Lehrers Buchanan, der König müsse der erste Gelehrte seines Landes sein,[7]) hatte er sich mit der Wissenschaft, besonders mit theologischen Studien eifrig beschäftigt, und er scheute sich nicht, entgegen dem sonst üblichen Brauche, am Kampfe der Geister persönlich teilzunehmen. Allerdings ließ er sein Buch zunächst nur anonym erscheinen.

---

[1]) „Summum Pontificem non habere imperialem et civilem potestatem ad libitum et ex suo appetitu deponendi nostrum regem. Talem potestatem Catholici Theologi . . numquam tribuerunt Sanctissimo Divi Petri successori." Goldast l. c. p. 576. — [2]) Blackwells Brief wurde von königlichen Beamten abgefangen und Bancroft eingehändigt. — [3]) Quaestio bipartita in Georgium Blacvellum . . . . Goldast, M., III, quaestio secunda p. 595. — [4]) Blackwell starb, ohne widerrufen zu haben, am 25. Januar 1612. Das päpstliche Breve s. b. Tierney Dodd t. IV, ap. 31. — [5]) La Boderie „Ambassades etc." III p. 123. — [6]) Vollständiger Titel des Buches: „Triplici nodo triplex cuneus sive Apologia pro iuramento fidelitatis adversus brevia P. Pauli V. et recentes literas Card. Bellarmini ad G. Blackwellum, Angliae archipresbyterum". Londini 1608. Das Buch erschien zuerst in englischer Sprache London 1607. Die lateinische Ausgabe enthält eine Vorrede des Bischofs Lancelot Andrewes von Chichester, des königlichen Hofkaplans. Vgl. Döllinger und Reusch a. a. O. S. 195. — [7]) Lingard „Histoire d'Angletere". Paris 1834. t. IX, p. 351.

Darin erklärt der König,[1]) er habe seine katholischen Untertanen von Anfang an mit Milde und Wohlwollen regiert und ihnen mannigfache Erleichterungen gewährt; er habe der Beleidigungen Clemens' VIII. nicht gedacht, der in zwei vor dem Tode Elisabeths erlassenen Breven seine Ausschließung vom Throne verfügt habe.[2]) Was habe er als Dank geerntet? Die furchtbare Pulververschwörung, die von den Anhängern des Papstes, besonders den Jesuiten angezettelt sei. Die einzige, danach von ihm ergriffene Maßregel sei die Forderung des Treueides.[3]) Der Treueid könne von allen Katholiken mit ruhigem Gewissen geleistet werden; er solle lediglich den bürgerlichen Gehorsam der Untertanen gegen ihren König und zwar in rein weltlichen Dingen sicherstellen; er enthalte auch nicht die geringste Beziehung auf den Primat des apostolischen Stuhles oder irgend einen Glaubensartikel.[4]) Jakob bestreitet, daß der Papst das Recht habe, bisweilen, aus wichtigen Gründen, den weltlichen Fürsten die Herrschaft zu entziehen. Niemals habe Gott im Alten Bunde seinem Volke gestattet, dem König den Gehorsam zu kündigen. Sogar heidnischen Herrschern, wie Pharao und Cyrus, hätten die Juden sich unterwerfen müssen.[5]) Christus, der Stifter des Neuen Bundes, habe befohlen, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers sei; er habe weltliche Streitigkeiten nicht entscheiden wollen; nach seinem Beispiel hätten die Apostel den Gehorsam gegen die Obrigkeit, besonders die Fürsten den Gläubigen eingeschärft.[6]) Im gleichen Sinne hätten die Kirchenväter und Konzilien sich geäußert. Gregor der Große habe sogar ein Dekret des Kaisers Mauritius veröffentlicht, obwohl er es für ungerecht hielt, mithin ganz anders gehandelt als Paul V., der den Gehorsam in einer erlaubten und rein bürgerlichen Sache den Untertanen verbiete.[7]) Die Konzilien der ersten Jahrhunderte hätten den Kaisern, von denen sie berufen waren, ihre Beschlüsse zur Gutheißung und Bekanntmachung unterbreitet.[8]) Gegenüber der Behauptung Bellarmins,[9]) kein Papst habe je die Ermordung eines Fürsten befohlen oder gebilligt, bemerkt Jakob, die deutschen Kaiser Heinrich IV., Friedrich I., Friedrich II. und der englische

[1]) Wir berücksichtigen den Inhalt der zwischen dem König und Bellarmin gewechselten Streitschriften nur, insoweit er das kirchenpolitische Gebiet berührt. — [2]) „Triplici nodo triplex cuneus sive apologia pro iuramento fidelitatis". Amstelodami 1609. P. 36; 91. — [3]) ibidem p. 92. — [4]) ibidem p. 56; 75. — [5]) ibidem p. 27. — [6]) ibidem p. 132 sq. sq. — [7]) ibidem p. 30. — [8]) Triplici nodo etc. p. 31 sq. — [9]) Bellarmin t. VII Responsio ad Apologiam p. 662 B.

König Heinrich II. hätten wegen ihres Zerwürfnisses mit dem Papste beständig für ihr Leben Besorgnis gehegt;[1]) Papst Alexander VI. habe den Türken Zizimus töten lassen, Sixtus V. den Mönch Clément wegen der Ermordung Heinrichs III. von Frankreich in einer im Konsistorium gehaltenen Rede mit Lob überschüttet.[2]) Die Königin Elisabeth habe allerdings die Katholiken verfolgt, aber erst als sie sich infolge des von Pius V. verhängten Bannes vor deren Nachstellungen nicht mehr sicher fühlte.[3])

Das Buch des Königs fand weite Verbreitung und gelangte auch in die Hände Bellarmins. Noch im Jahre 1608 ließ der Kardinal eine Gegenschrift unter dem Namen seines Kaplans Matteo Torto in Cöln erscheinen.[4]) Darin führt er folgendes aus:

Der König hat nicht einmal die eigenen Angelegenheiten richtig dargestellt. In den beiden Breven Clemens' VIII. ist der Name Jakobs überhaupt nicht genannt, sondern ganz allgemein die Mahnung an die englischen Katholiken gerichtet worden, zu tun, was in ihren Kräften stehe, damit die Wahl eines rechtgläubigen Königs erfolge. Jakob sollte um so weniger vom Throne ausgeschlossen werden, als er in dem Rufe stand, für den katholischen Glauben Neigung zu haben, und Verhandlungen mit der Kurie wegen Erhebung eines schottischen Bischofs zum Kardinal angeknüpft hatte.[5]) Der König hat die begründete Hoffnung seiner katholischen Untertanen, er werde die Verfolgung beenden und Religionsfreiheit gewähren, zu Schanden gemacht. Schon bald nach seinem Regierungsantritt, bevor irgend ein Angriff gegen ihn stattgefunden hatte, hat er die Edikte Elisabeths bestätigt und die Geistlichen aus dem Lande gewiesen.[6]) So hat er selber die Katholiken zur Verzweiflung getrieben, und einige erhitzte Köpfe haben dann jenen Anschlag ersonnen, den man nicht tief genug beklagen kann, die Pulververschwörung.[7]) Der König muß doch wissen, daß weder Garnet noch irgend ein anderer Jesuit dies ruchlose Unternehmen veranlaßt oder gebilligt hat oder irgendwie daran beteiligt gewesen ist.[8]) Garnet hat öffentlich vor Gericht, vor den Augen des Königs und noch im Angesichte des Todes vor dem Volke, seine Unschuld beteuert; er hat eidlich versichert, alles

[1]) Triplici nodo etc. p. 87. — [2]) ibidem p. 39. — [3]) ibidem p. 20 sq. sq. — [4]) Vollständiger Titel dieser Schrift: „Responsio Matthaei Torti, Presbyteri et Theologi Papiensis ad librum inscriptum „Triplici nodo triplex cuneus". t. VII p. 637—704. — [5]) Bellarmin t. VII l. c. p. 659 B, C.; 681 A. — [6]) ibidem p. 651 C. — [7]) ibidem p. 645 B. — [8]) ibidem p. 681 C.

getan zu haben, um die Ausführung des furchtbaren, nur in der Beichte vernommenen Planes zu verhindern; er hat erklärt, daß er und seine Ordensgenossen durch ihre Oberen von Rom aus eindringlich ermahnt seien, die katholischen Laien von jeder Empörung zurückzuhalten.[1]) Wie kann der König trotzdem Garnet als den Anführer der Rotte der Verschwörer bezeichnen?[2])

Der Treueid fordert nicht etwa nur den bürgerlichen Gehorsam, sondern geradezu die Verleugnung des katholischen Glaubens, nämlich des Dogmas von dem Primat des apostolischen Stuhles.[3]) Das ergibt sich schon aus dem Titel des königlichen Ediktes.[4]) Danach will man die „Papisten", d. h. doch offenbar die Bekenner des geistlichen Primates des Papstes, „entlarven und unterdrücken". In der Eidesformel selbst wird dem Papste die Macht, die Könige abzusetzen und ihre Untertanen vom Gehorsam zu entbinden, schlechthin abgesprochen. Die Macht des Papstes aber ist eine heilige Sache; sie stammt vom Himmel; kein Mensch kann sie beseitigen oder vermindern.[5]) Nach der allgemeinen Ansicht der Theologen und Rechtsgelehrten hat der Papst das Recht, die Könige abzusetzen, wenn diese der beim Eintritt in die Kirche übernommenen Verpflichtung, die Religion zu schützen und zu verteidigen, nicht nachkommen.[6]) Auch die Macht des Papstes, einen häretischen König zu exkommunizieren, wird durch den Treueid geleugnet.[7]) Nun ist diese Macht mit dem apostolischen Primat untrennbar verknüpft. Sie ist in der von Christus dem Petrus verheißenen Bindegewalt enthalten und dem Apostel mit dem Auftrag, die ganze Herde des Herrn zu weiden, von selbst gegeben.[8]) Entweder ist der König dem Petrus und dessen Nachfolger unterworfen und kann folglich von ihm gebunden werden, oder er gehört der Herde Christi überhaupt nicht an. Es gibt aber für den Papst keinen triftigeren Grund zur Verhängung der Exkommunikation als die Häresie.[9]). In der Eidesformel wird endlich ausdrücklich bestritten, daß der Papst oder irgend jemand sonst berechtigt sei, die Untertanen von dem ihnen auferlegten Eide zu entbinden, während doch Christus dem Petrus und dessen Nachfolgern die Lösegewalt übertragen hat.[10]) Diese Lösegewalt erstreckt sich nach der Über-

---

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 681 D, 682 A. — [2]) ibidem p. 681 C. — [3]) ibidem p. 638 C. D. 658 B. — [4]) ibidem p. 638 C. „Titulus edicti hic est „Ad detegendos et reprimendos papistas". Cur non dicitur: „Ad detegendos et reprimendos rebelles"? — [5]) ibidem p. 639 A. — [6]) ibidem p. 639 A. B. — [7]) ibidem p. 639 B. C. — [8]) ibidem 639 C. D. — [9]) ibidem. — [10]) ibidem p. 640 A.

zeugung aller Katholiken nicht allein auf die Sünden, sondern auch auf Strafen, Gesetze, Gelübde, Eide und zwar immer dann, wenn es zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen dienlich ist.[1])

Auf die einzelnen vom König gegen die weltliche Macht des Papstes ins Feld geführten Zeugnisse näher eingehend bemerkt Bellarmin: Mauritius war, wie Nero und Diocletian, vielmehr Tyrann als Kaiser; Papst Gregor mußte sich ihm unterwerfen, um größeres Unheil zu verhüten.[2]) Die Kaiser haben bisweilen Konzilien berufen, jedoch stets mit Genehmigung oder im Auftrage des Papstes;[3]) sie sind wohl gebeten worden, die Konzilsbeschlüsse in Schutz zu nehmen und für deren Durchführung zu sorgen, aber keineswegs haben die Konzilien sich ihnen unterworfen, gleich als ob die höchste, geistliche Gewalt in den weltlichen Fürsten ruhe.[4]) Dafür könnten als Zeugen Athanasius, Hosius von Corduba, Ambrosius und andere Kirchenväter und selbst einzelne Kaiser angeführt werden.[5]) Mehrere allgemeine Synoden haben ausdrücklich erklärt, der Papst sei das Haupt der Kirche, der Führer und Hirt aller Christen; daraus geht doch deutlich hervor, daß er alle Christen, auch die Könige, wenn sie irren, zurechtweisen und bestrafen kann.[6]) Das größte und glänzendste aller Konzilien, das vierte lateranensische, zwölfte allgemeine bestimmt im dritten Kapitel: die Fürsten sollen ermahnt werden, die Ketzer ihrer Gebiete zu bestrafen; falls sie es nicht tun, sollen sie exkommuniziert werden; wenn sie auch dann noch hartnäckig bleiben, soll der Papst ihre Untertanen vom Gehorsam entbinden und ihr Land in andere Hände übergehen lassen.[7]) Auf die Behauptung Jakobs, viele Herrscher wären des Papstes wegen um ihr Leben besorgt gewesen, erwidert Bellarmin: Niemals hat ein Papst die Ermordung eines Fürsten angeordnet oder gutgeheißen. Heinrich IV., Friedrich I., Heinrich II. von England haben sich dem Papste unterworfen nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern weil sie von der Exkommunikation und anderen geistlichen Strafen befreit werden und der Absetzung entgehen wollten.[8]) Es ist nicht wahr, daß Sixtus V. den Mörder Clément im Konsistorium gelobt hat,[9]) und Zizimus auf Befehl Alexanders VI. in Rom getötet wurde.[10]) Die in dem von den Feinden der Kirche herausgegebenen „Antisixtus“ mitgeteilte Rede

---

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 640 A. — [2]) ibidem p. 654 C. — [3]) ibidem p. 655 C. p. 692 D. — [4]) ibidem p. 655 D. — [5]) ibidem p. 655 D—656 C. — [6]) ibidem p. 665 D. 666 A. — [7]) ibidem p. 666 A. B. — [8]) ibidem p. 676 D, 677 A, 679 C. — [9]) ibidem p. 670 D—671 D. — [10]) ibidem p. 679 B.

Sixtus' V. ist jedenfalls unecht; übrigens wird darin nur die Vorsehung Gottes gepriesen, die in ihrer Weisheit die Tat Clément's zuließ.[1]) Zizimus ist im Lager Karls VIII. von Frankreich gestorben. Die Königin Elisabeth hat bereits im Jahre 1558, also lange vor dem Regierungsantritt Pius' V. den Katholiken den Suprematseid auferlegt und jene, die ihn zu schwören sich weigerten, mit dem Verlust ihrer Freiheit, ihres Vermögens und sogar ihres Lebens bestraft.[2])

Bellarmin schließt seine Schrift mit dem Ausdruck der Hoffnung, die Lügen und Verleumdungen des Königs ins hellste Licht gerückt zu haben. Er bittet die Leser, ihr Augenmerk auf Schrift und Gegenschrift zu lenken und durch eigene Prüfung zur Erkenntnis der Wahrheit vorzudringen.[3])

§ 4. Die „Praefatio monitoria" Jakobs I. und die Erwiderung Bellarmins.

Die scharfe Entgegnung Bellarmins reizte Jakob. Trotz der Abmahnung Heinrichs IV. von Frankreich und seiner Minister beschloß er, den Streit fortzusetzen und seine Apologie neu herauszugeben.[4]) Mit einer längeren, an den deutschen Kaiser Rudolf II. und die christlichen Fürsten und Stände gerichteten Vorrede und einem Anhang versehen erschien das Buch in London 1609 und zwar jetzt unter dem Namen des Königs.[5]) Als Grund, der ihn bewogen habe, zunächst nicht als Verfasser an die Öffentlichkeit zu treten, bezeichnet Jakob den geringen Stand seiner Gegner; auch die Würde des Kardinalates komme der königlichen nicht gleich.[6]) Mit Recht vermutet er, daß Bellarmin der Urheber der Gegenschrift sei.

Er betont von neuem, der Treueid verlange nichts weiter als das Bekenntnis des bürgerlichen und zeitlichen Gehorsams, also jener Unterwürfigkeit, die schon von der Natur den Untertanen geboten werde.[7]) Die Macht des Papstes könne sich nicht auf weltliche Dinge erstrecken. Das sei die Ansicht auch vieler streng

---

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 670 D, 671 A. B. — [2]) ibidem p. 651 D bis 652 D. — [3]) ibidem p. 704 B. — [4]) La Boderie a. a. O. p. 39; 96. — [5]) „Apologia pro iuramento fidelitatis, primum quidem ἀνωνυμῶς, nunc vero ab ipso auctore . . . Iacobo . . . Rege, F(idei) D(efensore) denuo edita. Cui praemissa est Praefatio monitoria Caesari Rudolpho II. ceterisque . . . monarchis, rebus publicis et ordinibus inscripta eodem auctore". Londini 1609. — [6]) Praefatio monitoria. Amstelodami 1609 P. 10. — [7]) ibidem p. 16.

katholischer Kaiser und Könige und gelehrter und frommer Theologen. Oft genug hätten deutsche Kaiser die Papstwahl bestätigt; wiederholt hätten sie Päpste abgesetzt. Französische Könige hätten dem Papste den Gehorsam in zeitlichen Dingen verweigert, z. B. Philipp der Schöne und schon vorher Ludwig der Heilige. Sogar die kirchlichen Kreise Frankreichs wären den weltlichen Gelüsten und Übergriffen der Päpste entgegengetreten. Die Theologen der Sorbonne hätten kein Bedenken getragen zu erklären, die französische Kirche könne sich vom römischen Stuhle lossagen und einen eigenen Patriarchen wählen, wenn der Papst weltlicher Dinge wegen einen Streit mit dem König heraufbeschworen hätte.[1]) Diesen Standpunkt vertrete auch Johannes Gerson in seiner Abhandlung: „De auferibilitate Papae ab Ecclesia". Ebenso hätten sich viele englische Könige gegen die Bevormundung und Anmaßung der Päpste gewehrt. Er selbst wandle daher nicht auf neuen Bahnen, sondern folge dem Beispiel seiner Vorgänger und zahlreicher, christlicher Herrscher der verschiedensten Völker.[2])

Mit Entrüstung wendet sich der König gegen die Behauptung Bellarmins, daß der Klerus auch in bürgerlichen Dingen der weltlichen Obrigkeit nicht unterworfen und nur aus Vernunftgründen zum Gehorsam gegen ihre Anordnungen verpflichtet sei.[3]) Ebenso bekämpft er die Lehre Bellarmins von dem Ursprung und den Grenzen der königlichen Gewalt.[4]) Er scheut sich nicht zu erklären, die Auffassung des Kardinals leiste geradezu der Empörung Vorschub; denn sie gestatte dem Volke, dem König die diesem verliehene Macht in gewissen Fällen zu nehmen; sie unterwerfe also den König seinem Volke. Er stellt die beiden Sätze auf, die er eingehender in seinen Schriften „Basilicon Doron" und „Jus liberae monarchiae" entwickelt hat:

1. Der König hat seine Gewalt unmittelbar von Gott.
2. Er kann seiner Gewalt von keinem Menschen aus irgend einem Grunde beraubt werden.

Der König erklärt,[5]) niemals der römischen Kirche angehört zu haben; er habe deshalb von dieser Kirche nicht abfallen können, und es sei verfehlt, ihn mit Julian dem Apostaten zu vergleichen, wie es Bellarmin[6]) getan habe. Am Schlusse seiner Vorrede ermahnt Jakob alle Fürsten, als „Statthalter Gottes" auf die Pflanzung

[1]) Praefatio monitoria. Amstelodami 1609. P. 34 sq. sq. — [2]) ibidem p. 41 sq. — [3]) ibidem p. 29. — [4]) ibidem p. 144. — [5]) ibidem p. 45. — [6]) Bellarmin t. VII Responsio ad Apologiam 683 B. C. 685 A. B. p. 687 B.

und Ausbreitung des Evangeliums und auf die Sicherheit ihrer Regierung bedacht zu sein. Die nichtkatholischen Fürsten bittet er, die Einheit des Glaubens zu hüten und, umschlungen von dem Bande des Friedens, in geistiger Gemeinschaft zu bleiben. Die katholischen Fürsten fordert er auf, seine Schriften zu lesen und ihren Glauben nicht auf die unzuverlässige Meinung anderer, sondern auf die eigene Erkenntnis zu gründen.

Als Anhang fügte Jakob der Vorrede ein Verzeichnis[1]) bei, in dem er zwanzig Lügen, fünf erlogene Geschichten und fünf neue Lehren des Matthaeus Tortus zusammenstellt und kurz widerlegt.

Das Buch Jakobs wurde allen katholischen Fürsten übersandt. Paul V. glaubte, für eine Entgegnung Sorge tragen zu müssen, trotzdem Heinrich IV. von Frankreich zum Schweigen riet.[2]) Er beauftragte, wie es nahe lag, Bellarmin, das Ansehen und die Rechte des apostolischen Stuhles zu verteidigen. Bereits im Jahre 1610 veröffentlichte Bellarmin und zwar ebenfalls mit Angabe seines Namens eine ausführliche „Apologie",[3]) der er seine erste, gegen den König gerichtete Schrift angeschlossen hatte. Im Vorworte wendet er sich „an der Kaiser Rudolf II. und die übrigen Könige und Fürsten, die Gott als Vater und die katholische Kirche als Mutter anerkennen". Er erinnert sie an die Entstehung und den bisherigen Verlauf des Streites und bemerkt dann, es sei ihm Bedürfnis, gerade vor ihnen sich zu rechtfertigen, nachdem man versucht habe, sie gegen ihn einzunehmen; es liege ihm zugleich am Herzen, die Lehren seines heiligen Glaubens zu verteidigen.[4]) In der eigentlichen Apologie erwidert er auf die Angriffe des Königs:

Jakob stellt die Würde des Kardinalates tief unter die königliche. Nun sind die Kardinäle Bischöfe, Priester oder Diakone, und gerade wegen der geistlichen Gewalt, die ihnen zukommt, stehen sie sogar über den Königen, von denen sie freilich an zeitlicher Macht übertroffen werden.[5])

Jakob zählt die Streitigkeiten auf, in die weltliche Fürsten mit den Päpsten ihrer Zeit verwickelt wurden. Es drängt sich

[1]) Dies Verzeichnis nebst der Entgegnung Bellarmins t. VII Apologia pro responsione p. 811—828. — [2]) La Boderic „Ambassades etc." t. IV p. 608. — [3]) Rob. Bellarmini Pol., ex societ. Jesu, S. R. E. Card., Apologia pro responsione sua ad librum Iacobi, Magnae Britanniae regis, cuius titulus est: „Triplici nodo triplex cuneus", in qua apologia refellitur praefatio monitoria regis eiusdem. Accessit seorsim eadem ipsa responsio, quae sub nomine Matthaei Torti anno superiore prodierat". — [4]) Bellarmin t. VII Apologia pro responsione etc. p. 706 D, 707 A. — [5]) ibidem p. 722 B. 726 C.

doch unwillkürlich die Frage auf: weshalb berichtet der König solche Dinge, wenn er nur beweisen will, daß allein der bürgerliche und zeitliche Gehorsam im Treueid gefordert wird?[1])

Jakob behauptet, Hadrian I. habe Karl dem Großen das Recht eingeräumt, den Papst zu wählen und die Erzbischöfe und Bischöfe seines Reiches zu investieren.[2]) Selbst wenn die Annahme des Königs richtig wäre, würde sie nichts beweisen. Denn gesetzt auch, die Kaiser hätten wirklich den Papst gewählt, so würde doch die Autorität des Papstes dadurch keine Einbuße erlitten haben. Erstens hätten es ja die Kaiser nicht auf Grund eigenen Rechtes, sondern nur kraft päpstlichen Privilegs getan; zweitens hätten sie nach erfolgter Wahl keine Macht über den Papst mehr ausüben können. So wählen heute die Kardinäle den Papst, aber sobald er gewählt ist, ist nicht der Papst den Kardinälen, sondern sind diese jenem unterworfen.[3]) Es läßt sich nicht leugnen, daß sich die Könige der Goten und bisweilen auch die griechischen Kaiser in die Papstwahl eingemischt haben. Die Kirche hat diesen rechtswidrigen Zustand, den man nicht als Maßstab für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem Papste und den weltlichen Fürsten zu Grunde legen darf, ungefähr 200 Jahre lang, in der Zeit von 500 bis 684, ertragen; aber 1400 Jahre hindurch hat sie ihre Freiheit ungeschmälert behauptet.[4])

Die deutschen Kaiser Otto I. und Heinrich III. haben die Päpste Johannes XII., Benedikt V., Sylvester III. und Gregor VI. nicht aus eigener Macht, sondern kraft kirchlicher Autorität durch die Synode abgesetzt. Wollte man aber dennoch mit diesen beiden Beispielen beweisen, daß die Kaiser zur Absetzung der Päpste berechtigt waren, so könnte man weit eher auf Grund zahlreicher Fälle das Umgekehrte dartun, nämlich die Berechtigung der Päpste zur Absetzung der Kaiser.[5])

Philipp der Schöne war mit Bonifatius VIII. entzweit. Man darf sich nicht darüber wundern, daß beiden im Zorne Worte entschlüpft sind, die sie bei ruhiger Überlegung nimmer gebraucht haben würden.[6]) Ludwig der Heilige war der Kirche ergeben und von Herzen zugetan. Der genaue Wortlaut der auf ihn zurückgeführten, pragmatischen Sanktion steht nicht fest. Die prag-

---

[1]) Bellarmin t. VII. Apologia pro responsione etc. p. 737 A. — [2]) ibidem p. 737 C. — [3]) ibidem p. 738 D, 739 A. — [4]) ibidem p. 739 B. C. — [5]) ibidem p. 740 D. — [6]) ibidem p. 741 D, 742 A.

matische Sanktion Karls VII. ist von Leo X. und Franz I. auf Grund getroffener Vereinbarung aufgehoben worden.[1])

Einzelne englische Könige haben sich allerdings gegen die Päpste aufgelehnt, aber doch zuletzt sich ihnen gefügt. Weit größer ist die Zahl heiliger Bischöfe und Priester, welche die Freiheit der Kirche und die Rechte des Papstes entschlossen verteidigten.[2])

Für die Exemtion des Klerus tritt Bellarmin nachdrücklich ein. In diesem Punkte weiß er sich eins mit allen katholischen Schriftstellern, Theologen wie Juristen. Er gibt zu, daß es fraglich sein könne, auf welchem Rechte die Exemtion beruhe; aber daß sie rechtsgültig bestehe, daran könne nicht gezweifelt werden.[3])

Er bestreitet, irgendwo gesagt zu haben, jeder König werde von seinem Volke gewählt; denn er wisse wohl, daß in vielen Reichen die Erbfolge, in einigen auch die Wahl durch bestimmte Wähler in Geltung sei. Wenn er geäußert habe, die Gewalt des Volkes sei auf den König übertragen worden, so habe er dabei an die erste Entstehung, nicht an die Erlangung der Herrschaft in jedem einzelnen Falle gedacht. Im Anfange nämlich habe es dem Volke freigestanden, eine Obrigkeit mit beschränkter Gewalt und nur auf bestimmte Zeit oder einen König mit unbeschränkter Gewalt und auf Lebenszeit zu wählen. Nachdem aber einmal die Wahl in der einen oder anderen Weise getroffen sei, habe nicht das Volk über die Obrigkeit, sondern diese über jenes zu gebieten, und nur, wenn sich der rechtmäßige Herrscher ein sehr schweres Verbrechen zu Schulden kommen lasse, dürfe das Volk sich gegen ihn erheben und von ihm abfallen.[4])

Bellarmin erklärt, der König sei dem Papste unterworfen, wenn man ihn auch als Ketzer und Apostaten betrachten müsse. Denn Häresie und Apostasie beraubten zwar die Häretiker und Apostaten vieler Güter, jedoch keineswegs den Papst der Autorität, die er über sie habe. Sonst würde er sie ja weder bestrafen noch ihnen im Falle der Bekehrung die Strafe nachlassen können. Die Ketzer befänden sich zwar tatsächlich und in bezug auf die Vor-

[1]) Bellarmin t. VII. l. c. p. 742 B. C. — [2]) ibidem p. 743 A—746 D. Bellarmin nennt die Erzbischöfe Dunstanus, Anselm, Thomas und Edmund von Canterbury, die Bischöfe Hugo von Lincoln und Richard von Chichester. — [3]) ibidem p. 800 C „Quaestio enim aliqua est de iure, quo Clerici sunt exempti, sed aliquo iure exemptos esse omnes docent". — [4]) ibidem p. 801 D, 802 A. B.

teile (de facto et in favorabilibus) außerhalb des Schafstalles, aber rechtlich und hinsichtlich der Strafgewalt (de iure et in poenalibus) gehörten sie ihm an.[1])

Unter Bezugnahme auf die an die Fürsten gerichteten, mahnenden Worte, in die Jakob seine Vorrede ausklingen ließ, bemerkt Bellarmin: an keiner Stelle des Evangeliums hat Christus die weltlichen Fürsten zu seinen Statthaltern gemacht, nirgends ihnen den Auftrag gegeben, seine Lehre zu verbreiten. In der Kirche Christi gibt es Hirten und Schafe; diese müssen jenen unterworfen sein. Nicht die Fürsten sind von Christus zu Hirten der Kirche berufen, sondern die Apostel und deren Nachfolger. Die Fürsten gehören also zu den Schafen und müssen den Vorstehern der Kirche gehorchen, die als Hirten über sie wachen und einstens für ihre Seelen Rechenschaft ablegen sollen.[2])

Am Schlusse seiner Apologie sucht Bellarmin zu beweisen, daß in seiner ersten Erwiderung auf das Buch „Triplici nodo triplex cuneus“ keine einzige Lüge enthalten, und daher der König zur Aufstellung seines „Verzeichnisses“ nicht berechtigt gewesen sei. Er geht kurz auf die einzelnen Vorwürfe und Einwände Jakobs ein und zeigt, daß sie teils auf Unkenntnis oder falscher Auffassung der Tatsachen teils auf dem Mißverstehen seiner Worte beruhen.[3])

§ 5. Literarische Gegner und Anhänger Bellarmins.

Die Apologie Bellarmins wurde von Jakob nicht beantwortet. Der König überließ die Fortsetzung des Streites den Theologen. Seinen Standpunkt verteidigten der anglikanische Bischof Lancelot Andrewes'[4]) der bereits im Jahre 1609 mit einer gegen die „Responsio“ Bellarmins gerichteten Schrift[5]) hervorgetreten war, ferner die französischen Calvinisten Pierre du Moulin und Isaac Casaubonus, dieser in einem langen Schreiben an den Jesuiten Fronton le Duc,[6]) jener in dem Buche „De Monarchia temporali

[1]) Bellarmin t. VII l. c. p. 719 C „Siquidem haeresis et apostasia privat haereticos et apostatas multis bonis, quae communia sunt fidelibus, sed non privat pontificem auctoritate, quam in eos habet; alioqui neque punire eos neque redeuntibus poenam condonare possunt“. — [2]) ibidem p. 807 A—D. — [3]) ibidem p. 811—828. — [4]) in dem Buche „Responsio ad Apologiam Cardinalis Bellarmini, quam nuper edidit contra „Praefationem Monitoriam“ Serenissimi ac potentissimi principis Jacobi“. Lond. 1610. — [5]) „Tortura Torti sive ad Matthaei Torti librum responsio, qui nuper editus contra Apologiam Serenissimi potentissimique principis Jacobi auctore L. Cicestriensi“. Lond. 1609. Hanov. 1610. — [6]) Epistolae. Magdeburgi 1656 p. 811 sq. sq. Roterod. 1709 n. 730.

Pontificis Romani".[1]) Von katholischer Seite schloß sich der Provinzialobere der englischen Benediktiner Thomas Preston dem König an. Unter dem Namen „Rogerius Widdrington" mit dem Zusatz „Catholicus Anglus" gab er mehrere gelehrte Schriften[2]) heraus. Er sucht darin, die Zulässigkeit des Treueides darzutun und bekämpft die Lehre von dem Rechte des Papstes, Fürsten abzusetzen. Auch der Dominikaner Nic. Coeffeteau leugnete in seiner im Auftrage Heinrichs IV. geschriebenen Widerlegung[3]) der „Praefatio monitoria" Jakobs die zeitliche Gewalt des Papstes über die weltlichen Fürsten und erntete dafür das Lob des englischen Königs.[4])

Bellarmin fand besonders bei seinen Ordensgenossen Unterstützung. So traten die Jesuiten Martin Becanus (van der Beeck)[5]), Jakob Gretser,[6]) Leonard Lessius (Leys),[7]) Andreas Eudaemon Joannes[8]) und vorzüglich Franz Suarez[9]) für seine Ansicht ein. Becanus wandte sich gegen den Bischof Andrewes, dessen Irrtümer er bereits im Jahre 1610 bekämpft hatte.[10]) Er gab der Lehre

---

[1]) Petri Molinaei „De Monarchia temporali Pontificis Romani". Lond. 1614. — [2]) „Apologia Cardinalis Bellarmini pro jure principum adversus suas ipsius rationes pro autoritate papali principes saeculares in ordine ad bonum spirituale deponendi, authore Rogerio Widdringtono Catholico Anglo". Cosmopoli 1611. Bei Goldast, Monarchia, III, Francofordiae 1613 p. 688—763. „Disputatio theologica de juramento fidelitatis, Sanctissimo Patri Paulo Papae V. dedicata . . . a Rogerio Widdringtono Catholico Anglo". Albionopoli 1614. „Appendix ad disputationem theologicam de juramento fidelitatis adversus Francisci Suarez librum „Defensio fidei catholicae". Albionopoli 1616. — [3]) „Réponse à l'avertissement addressée par le Ser. Roy. . . Jacques I. à tous les princes . . ." Paris 1610. Später schrieb Coeffeteau „Apologie pour la Réponse . . . . contre les accusations de Pierre du Moulin, ministre de Charenton". Paris 1614. — [4]) Foley S. J. „Records of the English province S. J." London 1883 ff. t. VII, p. II, p. 1003. — [5]) „Controversia anglicana de potestate regis et pontificis contra Lancelottum Andream Sacellanum Regis Angliae, qui se Episcopum Eliensem vocat, pro defensione Ill. Card. Bellarmini". Mog. 1612. — [6]) „Basilicon Doron sive Commentarius exegeticus in serenissimi Magnae Britanniae regis Jacobi Praefationem Monitoriam et in apologiam pro juramento fidelitatis". Ingolst. 1610. — [7]) „Defensio potestatis Summi Pontificis adversus libros Regis Magnae Britanniae, Gulielmi Barclaii Scoti et Georgii Blackvelli". Saragossae 1611. — [8]) „Parallelus Torti et tortoris eius Lancelloti Cicestrensis sive responsio ad Torturam Torti pro Ill. Card. Bellarmino". Col. 1611. — [9]) „Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis et Praefationem Monitoriam serenissimi Jacobi, Magnae Britanniae regis". Conimbricae 1613. Opera completa. Venetiis 1749, t. XXI, p. 114 sq. sq. — [10]) „Refutatio Torturae Torti". Mog. 1610.

Bellarmins eine noch schärfere Fassung, beging aber, zum großen Schaden der von ihm vertretenen Sache, den Mißgriff, daß er sich für die Erlaubtheit des Tyrannenmordes aussprach; sein Buch wurde deswegen auf Befehl des Papstes in den Index gesetzt und dann, nach Entfernung der beanstandeten Stellen, von neuem herausgegeben.[1]) Am gründlichsten und gewandtesten griff Suarez in den Streit ein. Seine „Defensio fidei" umfaßt sechs Bücher, von denen das dritte den Vorrang und die Macht des Papstes über die weltlichen Fürsten, das vierte die Exemtion des Klerus und das sechste den von Jakob formulierten Treueid ganz im Sinne Bellarmins behandelt. Gegen Widdrington schrieb der Cölner Theologe Adolf Schulckenius.[2]) Döllinger und Reusch nehmen an,[3]) Schulckenius sei niemand anders als Bellarmin selbst; sie müssen aber zugeben, daß ein höherer Geistlicher, namens Adolf Schulckenius, damals in Cöln gelebt hat; auch können sie sich dem Gewicht der inneren Gründe nicht entziehen, die wenigstens die Mitarbeit jenes Mannes an dem nach ihm benannten Buche wahrscheinlich machen.[4]) Schulckenius entwickelt die Gedanken Bellarmins. Gleich diesem leitet er die Gewalt des Papstes, über die zeitlichen Dinge zu verfügen und die Fürsten abzusetzen, aus dem geistlichen Primate ab, der sich aus der heiligen Schrift, der Überlieferung und den Entscheidungen der Päpste und der allgemeinen Konzilien erweisen lasse. Er bemerkt, auch wenn die Lehre von der weltlichen Macht des Papstes wirklich neu wäre, dürfe sie dennoch von den Katholiken nicht angegriffen werden; denn wegen plötzlich auftauchender Irrtümer müsse die Kirche der späteren Zeit manches erklären, was sie früher zu erklären keine Veranlassung hatte.[5]) Zu den hervorragendsten Anhängern Bellarmins zählt der französische Kardinal du Perron. In einer glänzenden, vor dem versammelten dritten Stande am 2. Januar 1615 gehaltenen Rede[6]) nahm er für den

---

[1]) Döllinger-Reusch „Selbstbiographie" S. 216 f. De la Servière a. a. O. S. 144. — [2]) „Apologia Adolphi Schulckenii Geldriensis, S. Theologiae apud Ubios Doctoris et Professoris atque ad D. Martini Pastoris, pro Illustr. Dom. Rob. Bellarmino S. R. E. Card. de potestate Rom. Pontificis temporali adversus librum falso inscriptum Apologia Card. Bellarmini pro jure principum etc. auctore Rogero Widdringtono Catholico Anglo". Coloniae Agrippinae 1613. Das Buch ist abgedruckt im 2. Bande von Rocabertis „Bibliotheca Pontificia". — [3]) Döllinger und Reusch a. a. O. S. 219. — [4]) ebendort S. 220. — [5]) Rocaberti „Bibliotheca maxima Pontificia etc." Romae 1697 sq. sq. t. II. p. 56 a. b. p. 66 b. p. 126 a. — [6]) „Harangue faicte de la part de la Chambre ecclésiastique en celle du Tiers Estat sur l'article du serment le 2. Janvier 1615". Paris 1615. Réédition. Paris 1826.

Papst das Recht in Anspruch, häretische Fürsten, die ihr Volk zu verführen trachten, abzusetzen und ihre Untertanen vom Gehorsam gegen sie zu entbinden.[1]) Er übersandte seine Rede Jakob I. Der König antwortete mit einer in gereiztem Tone gehaltenen Gegenschrift.[2]) Die Erwiderung du Perrons[3]) wurde erst nach dem Tode des Kardinals von einem Verwandten herausgegeben. Sie faßt noch einmal kurz und trefflich alles zusammen, was Bellarmin und Suarez gegen den König vorgebracht hatten.

VIII. Kapitel.

Beurteilung der kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen Bellarmins.

§ 1. Einige Einwände gegen das kirchenpolitische System Bellarmins.

Indem wir nunmehr der Frage näher treten: „Wie sind die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen Bellarmins vom gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft und der Zeitverhältnisse aus zu beurteilen?“ wollen wir zuerst dem System der „potestas indirecta pontificis in temporalia“, das mit dem Namen des großen Kardinals besonders eng verknüpft ist, unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Man hat gesagt, Bellarmin habe über die Macht des Papstes in weltlichen Dingen eine „maßlose“ Theorie vorgetragen.[4]) Dies Urteil wäre nur dann berechtigt, wenn Bellarmin die auch zu seiner Zeit noch in kirchlichen Kreisen herrschende, extreme Anschauung vertreten hätte; tatsächlich aber war er bestrebt, sie

---

[1]) De la Servière a. a. O. S. 128 ff. — [2]) „Déclaration du sérénissime Roy Jacques I[er], Roy de la Grand' Bretaigne et Irlande, défenseur de la Foy pour le droit des Rois et indépendence de leurs couronnes, contre la harangue de l'illustrissime Cardinal du Perron, prononcée en la Chambre des Trois-Estats, le 15. janvier 1615“. Londres 1615. — [3]) „Réplique à la Response du Sérénissime Roy de la Grande Bretagne par l'illustrissime et réverendissime Cardinal du Perron, archevesque de Sens, Primat des Gaules et de Germanie, et grand Aumosnier de France“. Oeuvres posthumes du Cardinal du Perron. Fonds français 12. 446, 12. 447. Vgl. Féret „Le cardinal du Perron“. Paris 1877, p. 321. — [4]) Laurent a. a. O. S. 64; Thiersch „Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche, Bd. II, S. 551.

zu mildern und dadurch mit den neuen Verhältnissen in Einklang zu bringen.[1]) Mit Entschiedenheit bekämpfte er ja in den Kontroversen[2]) die Lehre von der direkten Gewalt des Papstes im Zeitlichen, und er mußte es erfahren, daß deswegen der erste Band seines Werkes von Sixtus V. in den Index gesetzt wurde.[3]) Ohne Zweifel war er über den Standpunkt des Papstes unterrichtet, und so wird es ihm nicht leicht geworden sein, mit seiner liberaleren Ansicht hervorzutreten.[4]) Bedenkt man ferner, daß die Jesuiten streng angewiesen waren, sich möglichst an die in den theologischen Schulen üblichen Lehren zu halten,[5]) dann wird man zugestehen müssen, daß Bellarmin nicht wohl für eine noch weiter gehende Einschränkung der päpstlichen Macht sich aussprechen konnte.

Nun behaupten freilich seine Gegner, er habe nur scheinbar Zugeständnisse gemacht, in Wirklichkeit nichts geopfert; das System der indirekten Gewalt unterscheide sich lediglich durch die Fassung, den Namen, nicht aber seinem wesentlichen Inhalt nach von dem der direkten Gewalt; der Papst habe das Recht behalten, über alles Zeitliche zu verfügen; denn ob er es direkt oder indirekt, ratione peccati, in ordine ad bonum spirituale, um des Seelenheiles willen ausübe, sei in Hinsicht auf den Erfolg gleichgültig; er sei der König der Könige geblieben.[6]) Demgegenüber ist zu betonen, daß doch ein erheblicher Unterschied zwischen den beiden Systemen wahrzunehmen ist.[7]) Das eine räumt dem Papste wirklich eine ganz unbedingte, allgemeine Herrschaft über das Zeitliche ein, das andere gesteht ihm nur die geistliche Gewalt zu, läßt allerdings diese auch auf das weltliche Gebiet sich erstrecken, aber allein in den Fällen, in denen die Religion gefährdet erscheint und des

---

[1]) Hergenröther a. a. O. 435. — [2]) vgl. S. 26 f. — [3]) Nach dem Tode Sixtus V. (27. 8. 1590) wurde die Ausarbeitung eines neuen Index beschlossen. Dieser erschien 1596; daraus ist Bellarmin wieder entfernt. Döllinger und Reusch a. a. O. S. 107 f. — [4]) Bellarmin war seit 1576 am Jesuitenkolleg in Rom als Lehrer tätig. — [5]) Hergenröther a. a. O. S. 432; Buß „Die Gesellschaft Jesu". Mainz 1853. S. 440. — [6]) Barclay „De potestate Papae" cap. 1 p. 3 „Atque ita quicquid illi recto ordine, id isti oblique et per consequentias Papae tribuunt, ut ratio tantum diversa, res eadem sit". Cap. 5 p. 21; cap. 12 p. 46; cap. 30 p. 114. Laurent a. a. O. p. 63; p. 64 „Bellarmin ne met qu'une condition à l'exercice de ce pouvoir exorbitant, c'est que le spirituel, l'intérêt de la religion doit être en cause, mais la restriction est purement nominale, car c'est au pape à décider souverainement, si le salut des âmes exige qu'il use de sa puissance". — [7]) Grauert im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Jahrg. 1888, IX, S. 150.

Schutzes der geistlichen Obrigkeit bedarf.[1]) Die Annahme,[2]) es werde der Papst von dem ihm zugesprochenen Rechte, in das weltliche Gebiet einzugreifen, einen willkürlichen Gebrauch machen und jeden beliebigen Vorwand benutzen, um sich in die zeitlichen Angelegenheiten der Fürsten und Staaten einzumischen, ist keineswegs begründet. Die Geschichte des Mittelalters liefert den Beweis, daß die Päpste, auch jene, die beide Schwerter, das geistliche und das weltliche, im Sinne der „potestas directa" am nachdrücklichsten in Anspruch nahmen, in der Betätigung ihrer Macht sehr wohl Maß zu halten verstanden; sie sind nur dann zur Absetzung eines Fürsten geschritten, wenn es sich um ein offenkundiges, schweres, mit großem Ärgernis verbundenes Verbrechen handelte, und alle ihre Ermahnungen erfolglos geblieben waren.[3]) Als geistlicher Oberhirt, dessen Leitung alle Glieder der streitenden Kirche Christi anvertraut sind, ist allerdings der Papst auch „König der Könige". Das hat Bonifatius VIII. in dem dogmatischen Schlußsatz seiner denkwürdigen Bulle „Unam sanctam" mit den Worten zum Ausdruck gebracht: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus esse de necessitate salutis."[4]) Dem unparteiischen Beurteiler stellt sich somit die Theorie Bellarmins als eine anerkennens- und dankenswerte Milderung der extremen Anschauung dar. Dennoch erscheint sie bei näherer Prüfung, wie weiter unten gezeigt werden soll, als nicht sicher genug begründet. Bellarmin, von dem sehr begreiflichen Wunsche beseelt, von der „potestas directa" so viel als eben möglich zu retten, ist auf halbem Wege stehen geblieben.[5])

[1]) Nicht ganz zutreffend scheint uns Hergenröther a. a. O. S. 439 das System der „potestas indirecta" zu charakterisieren; er schreibt: „Das andere (System der indir. Gewalt) räumt seiner (des Papstes) geistlichen Gewalt nur für bestimmte Fälle einen maßgebenden Einfluß ein, der auch von Folgen für das weltliche Gebiet begleitet ist". — [2]) Bossuet „Defensio decl. Cl. Gall." Mog. 1788. L. I Sect. 1 c. 2 p. 87 ff. Huber, Joh., „Das Papsttum und der Staat. Wider den Anti-Janus". Nr. 1 der „Stimmen aus der katholischen Kirche über die Kirchenfragen der Gegenwart". München 1870. S. 55. Bluntschli „Kirchenfreiheit und Kirchenherrschaft in der Geschichte" in Sybels Histor. Zeitschrift, Jahrg. III (1861), H. 1 S. 46 ff. S. 79. Laurent a. a. O. S. 70; 72; 98. — [3]) De Maistre „Du Pape". Lyon 1821. L. II, chap. 2, 5, 11. p. 218, 238—240, 353. Gosselin „Pouvoir du Pape au moyen âge etc." Louvain 1845. II, p. 372 ff. Hergenröther a. a. O. S. 57; 440. — [4]) Hergenröther a. a. O. S. 306; Grauert im Hist. Jahrb. der G.-G. IX (1888) S. 143 ff.; Martens, „Die Beziehungen der Überordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat". Stuttgart 1877. S. 34 Anm.; S. 45. — [5]) Martens, Rezension in der Tüb. theol. Quartalschrift, Jahrg. 1889, Heft 1.

Sonst hätte er dem System der „potestas directiva“ nicht entrinnen können, dem zufolge der Papst sich darauf beschränken muß, durch Belehrung und Ermahnung, Bitten und Gebet die Gewissen der Fürsten und Völker zu lenken und aufzuklären, ihnen ihre Pflichten gegen Gott und die Religion vorzuhalten und ungerechten Gesetzen seinen Widerspruch und passiven Widerstand entgegenzusetzen, unter keinen Umständen aber sich Eingriffe in das weltliche Gebiet erlauben darf.[1])

Die Gallikaner glaubten, die Lehre von der indirekten Gewalt auch deshalb verwerfen zu müssen, weil sie mit der öffentlichen Ruhe unverträglich sei und unter Umständen sogar zum Königsmorde führen könne.[2]) Man solle sich nur den Fall denken, daß ein vom Papste abgesetzter Herrscher die Regierung nicht niederlege. Ein solcher Fürst werde durch die Auflehnung gegen den Stellvertreter Christi zum Verbrecher und verdiene den Tod. Finde er aber bei seinem Volke oder im Auslande Unterstützung, so entstehe der Bürgerkrieg.[3]) Nirgends hat Bellarmin dem Papste eine Gewalt über das Leben der Fürsten beigelegt oder den Untertanen eines abgesetzten Herrschers das Recht, diesen zu töten, zuerkannt. Er bestreitet ganz entschieden, daß jemals ein Papst die Ermordung eines Fürsten befohlen oder auch nur gebilligt habe.[4]) Er bezeichnet die Absetzung als das äußerste Mittel, das dem Papste gegenüber einem unverbesserlichen, Religion und Seelenheil gefährdenden Herrscher zu Gebote steht.[5]) „Ist übrigens, wo die Völker nicht von der indirekten Gewalt der Kirche überzeugt sind, ein schlechter Monarch darum sicher? Ist damit jeder Groll der Untergebenen beschwichtigt, jede Revolutionsgefahr beseitigt? Kann nicht im Gegenteil die Volksjustiz um so greller sein?“[6]) Die Möglichkeit, daß infolge der Absetzung eines Fürsten Unruhen und selbst kriegerische Wirren im Lande entstehen, muß freilich zugegeben werden. Wiederholt haben ja Herrscher, die der Papst ihrer Würde entkleidet hatte, Thron und Reich mit dem Schwerte zu behaupten gesucht; ein Teil des Volkes hat ihnen die Treue

[1]) Sägmüller „Lehrbuch des kath. Kirchenrechts“. Erster Teil. Freiburg i. Br. 1900 S. 37. — [2]) Bossuet a. a. O. L. I sect. 1 ch. 2 p. 90; ch. 3 p. 91; 92; ch. 6 p. 95. — [3]) Barclay a. a. O. c. 41 p. 119. Rog. Widdrington „Apologia pro jure principum“ Goldast, Mon., III, p. 699 Nr. 52; p. 760 Nr. 455. Laurent a. a. O. S. 99. — [4]) T. VII Resp. ad Apologiam etc. p. 662 B; 676 D. — [5]) T. VII Tract. de pot. S. P. in temporalibus p. 876 B. C. — [6]) Hergenröther a. a. O. S. 441 nach Bianchi „Della potestà e polizia della Chiesa“. Roma 1745. t. I L. 1 § 8 p. 77 sq. sq.

bewahrt und sich um sie geschart, und die Flamme des Bürgerkrieges loderte empor. Dafür kann man aber nicht den Papst verantwortlich machen; die Schuld muß dem Fürsten beigemessen werden, der es durch die hartnäckige Weigerung, Besserung und Sühne zu leisten, mit Wissen und Willen zur Absetzung kommen ließ.

§ 2. Die Zeitverhältnisse und die Macht des Papstes im Mittelalter und in der vorreformatorischen Zeit.

Es erhebt sich hier die Frage: hat denn der Papst wirklich, wie Bellarmin behauptet, das Recht, weltliche Fürsten abzusetzen, steht ihm eine indirekte Gewalt über das Zeitliche zu? Es wurde gezeigt, wie Bellarmin seinen Standpunkt zu rechtfertigen gesucht hat. Gern wird man dem Scharfsinn Anerkennung zollen, den er dabei entwickelt, dem unermüdlichen Fleiße, mit dem er aus den verschiedenen Wissensgebieten alles irgendwie verwertbare Material hervorgeholt, bearbeitet und zum stattlichen, einheitlichen Bau zusammengefügt hat. Auch die Gegner können nicht umhin, die Macht seiner Gedanken und Grundsätze zu bewundern.[1]) Aber eins lassen seine Ausführungen vermissen: das Verständnis für geschichtliche Entwicklung.[2]) Der Grundsatz, daß vor allem die allgemeine Zeitlage den treibenden Faktor der Weltgeschichte darstellt, war ihm unbekannt. Das gilt allerdings auch von den meisten seiner Zeitgenossen. Bellarmin hat es völlig übersehen, wie sehr die eigenartigen, mittelalterlichen Verhältnisse und Bedürfnisse im Abendlande das Erstarken der kirchlichen Macht begünstigt und gefördert haben, von welcher Bedeutung sie für die maßgebende Stellung des Papsttums gewesen sind;[3]) er ist achtlos vorüber-

---

[1]) Leibnitz: „Die Argumente von Bellarmin, welcher von der Voraussetzung ausgeht, daß die Päpste eine wenigstens mittelbare Gewalt über das Zeitliche haben, sind selbst einem Hobbes nicht unbedeutend vorgekommen". Mendelssohn: „Nun widerstehe wer da kann, dem Kardinal Bellarmin mit dem fürchterlichen Gefolge seiner Argumente, daß das Oberhaupt der Kirche zum Behufe des Ewigen nicht auch über das Zeitliche verfügen und also wenigstens indirekt ein Hoheitsrecht üben kann". Beide Citate bei Schneemann „Die kirchliche Gewalt und ihre Träger". Freiburg i. Br. 1867. S. 45. Laurent a. a. O. S. 111. — [2]) Laurent a. a. O. S. 64; Thiersch in „Realencyklopädie für prot. Theol. u. K." Bd. II S. 553. — [3]) J. A. Möhler „Symbolik". 3. Aufl. Mainz 1834. S. 398. F. Walter „Lehrbuch des Kirchenrechts aller christl. Confessionen". 10. Aufl. Bonn 1846. S. 95. „Pouvoir du Pape sur les souverains au moyen âge ou recherches historiques sur le droit public de cette époque relativement à la déposition des princes". par M.*** Paris 1839,

gegangen an den mannigfachen, inneren Wandlungen, die sich seit dem Ausgange des dreizehnten Jahrhunderts im westlichen Europa, im Schoße der germanisch-romanischen Völker, vorbereiteten und vollzogen und umgestaltend auf die Beziehungen von Kirche und Staat eingewirkt haben.[1])

a) Niemals ist die abendländische Welt von dem christlichen und kirchlichen Geiste allgemeiner und gleichmäßiger durchdrungen und beherrscht gewesen als im Mittelalter.[2]) Die Religion galt als die Grundlage der Gesellschaft;[3]) sie wurzelte tief und fest im Herzen des Volkes; sie zu pflegen und gegen ihre Feinde zu schützen war des Fürsten erste und vornehmste Pflicht, ja oft genug die Hauptbedingung seiner Wahl.[4]) Bei ihrer Krönung wurden die Könige daran erinnert, zu Gottes Ehre das Schwert zu führen. Für den Glauben und die bedrängten Glaubensbrüder sollte die Ritterschaft vor allem streiten.[5]) Es gab in der Tat kein Gebiet des gesellschaftlichen Lebens, das die Religion nicht beeinflußt und geweiht hätte: nicht nur dem Familienleben, auch dem öffentlichen Leben und seinen großen Veranstaltungen, dem Handels- und Gewerbsleben mit seinen zahlreichen Innungen drückte sie ihren Stempel auf.[6])

Der Klerus bildete die erste Körperschaft im Staate; er nahm am öffentlichen Leben den regsten Anteil; er war im Rate der Könige und auf den Reichstagen vertreten;[7]) er war lange Zeit hindurch, fast bis zum dreizehnten Jahrhundert, der alleinige Träger der höheren Kultur; er leitete sämtliche Bildungs- und Erziehungsanstalten von den Klosterschulen bis hinauf zu den Universitäten;[8]) in ihm erblickten Fürsten und Völker die sicherste Stütze der

---

p. 66. „Aussi avons-nous souvent regretté que tant de savants auteurs qui ont adopté ou supposé ce sentiment d'une manière plus ou moins expresse, ne se fussent point appliqués à en montrer les fondements dans l'histoire."

[1]) Laurent a. a. O. S. 111, 112. — [2]) Als „Mittelalter" gilt hier die Zeit von der Völkerwanderung bis zum 14. Jahrhundert. Das 14. Jahrhundert bildet mit dem 15. den Übergang des Mittelalters zur Neuzeit. Vgl. A. Ehrhard „Der Katholizimus und das zwanzigste Jahrhundert usw." Stuttgart und Wien 1902. S. 23. S. 41. Rundschreiben Leos XIII. vom 1. Nov. 1885 über „die christliche Staatsordnung" Freiburg i. Br. 1885 S. 29 „Fuit aliquando tempus, cum evangelica philosophia gubernaret civitates etc.". — [3]) Gosselin a. a. O. II, p. 37; 75. — [4]) Gosselin a. a. O. II, p. 29; 30. Hergenröther a. a. O. S. 5; 6. — [5]) Hergenröther a. a. O. S. 8; 9. — [6]) Ehrhard a. a. O. S. 32. Walter a. a. O. S. 93; 94. — [7]) Schroeder „Lehrburch der deutschen Rechtsgeschichte". Leipzig 1894. S. 144f. Sägmüller „Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts" 1. Teil. S. 41. — [8]) Ehrhard a. a. O. S. 30. —

öffentlichen Ordnung;[1]) er stand in desto größerem Ansehen, je trauriger es sonst in sittlicher Beziehung und auf geistigem Gebiete in der Gesellschaft aussah.[2]) Vermöge seines Wissens und seiner Tugenden, seiner religiösen und politischen Stellung und seines ausgedehnten Grundbesitzes übte der Klerus einen bedeutenden Einfluß aus.[3])

Die Kirche fand für ihre Bestrebungen und Maßnahmen die tatkräftige Unterstützung der Staatsgewalt,[4]) während sie ihrerseits darauf bedacht war, das Ansehen der weltlichen Obrigkeit zu schützen und den Gehorsam gegen deren Anordnungen einzuschärfen. Für die Verletzung göttlicher und kirchlicher Gebote, besonders den Abfall vom Glauben, die Häresie, die Gotteslästerung wurden empfindliche, zeitliche Strafen von den Fürsten festgesetzt und rücksichtslos verhängt.[5]) Wie die öffentliche Buße vom 4. bis 8. Jahrhundert, so hatte nach deren Schwinden die Exkommunikation, die Strafe des Kirchenbannes, auch schwerwiegende, politische und weltliche Folgen.[6]) Der Grundsatz, daß der vom Bannstrahl Getroffene seiner öffentlichen Ämter und Würden verlustig gehe, falls er nicht innerhalb einer bestimmten Frist reumütig Buße tue, war allgemein anerkannt.[7]) Er wurde ebenso auf den Fürsten wie auf den einfachen Bürger angewandt. Ein Fürst, der Ketzer geworden oder wegen eines anderen schweren Vergehens aus der Kirche entfernt war und infolge seiner Halsstarrigkeit von ihr getrennt blieb, erschien nicht mehr als geeignet, ein christliches Volk zu regieren; nach dem geltenden, öffentlichen Recht hatte er Krone und Szepter verwirkt.[8])

In einer Zeit, in der die christliche Religion, der katholische Glaube das hochgeschätzte und treugehütete Gemeingut der abendländischen Welt war, der Klerus die Achtung und das Vertrauen aller und mehr Einfluß als irgend ein anderer Stand besaß, kirchliches und staatliches Leben wechselseitig sich durchdrangen, genoß naturgemäß der Papst als das Oberhaupt der ganzen Kirche ein

[1]) M.*** a. a. O. p. 272. — [2]) Petri Damiani Epistulae. Lib. II ep. 1 ad S. R. E. Cardinales, initio. M.*** a. a. O. p. 251; 259. — [3]) M.*** a. a. O. p. 240; 241. Hergenröther a. a. O. S. 11. — [4]) A. Egger „Zur Stellung des Katholizismus im 20. Jahrhundert". Freiburg i. Br. 1902. S. 49. — [5]) M.*** a. a. O. p. 71. Gosselin a. a. O. p. 75. Hergenröther a. a. O. S. 14 ff. Ehrhard a. a. O. S. 28 f. — [6]) M.*** a. a. O. p. 72; 73. Hergenröther a. a. O. S. 37 ff. — [7]) Kober „Kirchenbann". Tübingen 1857. S. 403. M.*** a. a. O. p. 82. Hergenröther a. a. O. S. 46 f. — [8]) M.*** a. a. O. p. 91; 92. Gosselin a. a. O. p. 105; 106. Hergenröther a. a. O. S. 48 ff.

unermeßliches Ansehen. In ihm verehrten die Völker ihren gemeinsamen Vater,[1]) zu ihm nahmen die Bedrängten ihre letzte Zuflucht,[2]) ihn riefen die Fürsten als Vermittler an,[3]) von ihm erwarteten sie den wirksamsten Schutz gegen die Raubgelüste ihrer Nachbarn und den Empörungsgeist ihrer Vasallen.[4]) Den Höhepunkt seiner Macht erreichte das Papsttum im 12. und 13. Jahrhundert, nachdem es den Kampf um die Freiheit der Kirche und die eigene Unabhängigkeit siegreich zu Ende geführt hatte. Während die Staatsgewalten der Zersplitterung verfielen, verfügte der Papst allein über eine zusammenfassende, fest geschlossene Macht.[5]) Immer mehr trat er nun als der eigentliche, oberste Lenker der abendländischen Christenheit hervor.[6]) Er gewann, durch die Zeitumstände begünstigt, eine Art von Oberherrlichkeit.[7]) Kein Unternehmen von religiöser oder kultureller Bedeutung kam ohne seine Anregung oder Mitwirkung zustande. Auf seinen Ruf und unter seiner Leitung zogen die Kreuzfahrer, Deutsche, Engländer, Franzosen, als wären sie ein Volk, ins ferne Morgenland zu blutigem Ringen um die heiligen Stätten. In seiner Hut wußten die Fürsten ihre Reiche für die Dauer ihrer Abwesenheit wohl und sicher geborgen.[8]) „Die Kurie wurde ein großes, geistlich-weltliches Tribunal.“[9]) Der Papst verkündete und beschirmte das christliche Völkerrecht; er schlichtete internationale Streitigkeiten; er stiftete Frieden unter den kriegführenden Staaten.[10]) Wo immer der Glaube gefährdet schien, oder das Sittengesetz übertreten wurde von hoch oder niedrig, erhob er mahnend und warnend seine Stimme. Fand er kein Gehör, dann strafte er mit dem Banne, ja er schreckte selbst davor nicht zurück, unverbesserliche Herrscher für abgesetzt zu erklären und deren Untertanen von dem Eide der Treue zu entbinden.

Kann man es den Päpsten verdenken, daß sie im Kampfe für die höchsten Güter, nicht um selbstsüchtiger Ziele willen, der Machtmittel sich bedienten, die eine für das religiöse Ideal be-

---

[1]) Theodorus Studita nennt den Papst Leo III. „κορυφαιότατος πατὴρ πατέρων“. L. I ep. 33. ed. Migne p. 1017. — [2]) Petrus Venerabilis L. VI ep. 28 ad Eugenium P. III. „Oro, obsecro, supplico, ut causam pauperis . . . vobis assumatis et contra potentes et violentos adversarios defendatis“. — [3]) M.*** a. a. O. p. 275. Gosselin a. a. O. p. 65. — [4]) Gosselin a. a. O. p. 65. — [5]) v. Ranke „Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten“. Leipzig 1874. Bd. I, Buch 1, Kap. 1 S. 21. — [6]) Döllinger „Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat“. München 1861. S. 73. — [7]) Ranke a. a. O. S. 21. Kraus „Dante“ S. 735. — [8]) Bossuet „Defensio decl. Cl. gall.“ P. I L. IV c. 5 p. 344. — [9]) Döllinger a. a. O. S. 33. — [10]) Döllinger a. a. O. Hergenröther a. a. O. S. 30 f.

geisterte Welt, wie das Abendland des Mittelalters sie darstellt,[1]) ihnen bot? Kann man ihnen Anmaßung oder Überhebung vorwerfen, weil sie den Fürsten gegenüber die Grundsätze zur Anwendung brachten, die zu ihrer Zeit allgemein anerkannt waren?[2]) Waren sie nicht vielmehr verpflichtet, die Vorherrschaft, die ihnen zugefallen war, so nachdrücklich und vollständig als möglich zur Geltung zu bringen, wenn es nach ihrer Überzeugung darauf ankam, die Freiheit der Kirche zu verteidigen, die Reinheit des Glaubens zu schützen, den Frieden unter den christlichen Völkern und die Werke der Zivilisation zu fördern? Macht ist in gewissem Sinne Recht. Man denke sich den Fall: ein Staat, von einer Reihe hervorragender Herrscher glücklich regiert, erringt eine führende Stellung, sodaß nichts in der Welt ohne sein Wissen oder gegen seinen Einspruch unternommen wird. Ein solcher Staat wird es für seine Pflicht halten, überall einzugreifen, wo das Völkerrecht verletzt wird. Jede Unterlassung würde auf Kosten seines Ansehens erfolgen. Die Päpste waren durch die Lage der Dinge, durch den Willen der Völker und Fürsten, durch die Gewalt der öffentlichen Meinung dazu gedrängt, an die Spitze des europäischen Gemeinwesens zu treten;[3]) sie hatten die Macht, wirksam gegen die Verächter des christlichen Gesetzes vorzugehen; dieser Umstand, nicht das subjektive und formelle Recht war es, der ihnen die Befugnis gab, bis zur Absetzung weltlicher Herrscher zu schreiten.

b) Mit dem dreizehnten Jahrhundert ging die universale Machtstellung des Papsttums zur Neige. „Es ist nicht anders", sagt Leopold von Ranke,[4]) „als daß alles menschliche Tun und Treiben dem leisen und der Bemerkung oft entzogenen, aber gewaltigen und unaufhaltsamen Gange der Dinge unterworfen ist. Die päpstliche Macht war von den früheren weltgeschichtlichen

---

[1]) Hundeshagen „Über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche". Doves Zeitschrift für Kirchenrecht, 1. Jahrgang, Berlin 1861 S. 232—266; 444—490. S. 259 „Das politische System des Papstums dagegen ist eine Reihe von Jahrhunderten hindurch getragen worden von einer ungeheuren, moralischen Macht, von der öffentlichen Meinung, von einem wirklichen Enthusiasmus der europäischen Völker! Worin lag der Zauber, durch den das päpstliche System seit Ende des 11. Jahrhunderts auf die europäischen Völker gewirkt? Die moralischen Machtmittel, auf welche die Weltherrschaft der Päpste sich stützte, waren keine anderen als die Macht des Idealen, für welches die Völker durch die Erziehung des Christentums empfänglich geworden waren". — [2]) Gosselin a. a. O. p. 105. — [3]) Döllinger a. a. O. S. 33. — [4]) Ranke a. a. O. S. 23.

Momenten gefördert worden, die neuen traten ihr entgegen." Das nationale Bewußtsein erwachte, es kam zunächst in Frankreich, dann in Deutschland und England zur Entwicklung.[1]) Ein Volk nach dem anderen begann, sich in seiner Einheit und Selbständigkeit zu fühlen und sich entschlossen zu zeigen, die einst willig übernommene Führung des Klerus in politischen und bürgerlichen Angelegenheiten fürderhin abzulehnen. Die Staatsgewalt wollte keine höhere Autorität mehr über sich anerkennen; immer vollständiger suchte sie sich den Armen der Kirche zu entwinden, „dem erwachsenen Sohne vergleichbar, den es in die Ferne treibt, weit von der Mutter, die ihn erzogen, der seine eigenen Wege sucht und von dem Zauber des Unabhängigkeitsgefühles nicht lassen will, so bitter die Enttäuschungen sind, die er in seinem irrenden Streben erlebt".[2])

Das Papsttum, aus dem Kampfe mit den Hohenstaufen siegreich, doch totmüde hervorgegangen, unterlag dem skrupellosen Träger des neuen, nationalen Geistes Philipp dem Schönen. Es begab sich in den Kerker zu Avignon; es wurde abhängig vom französischen Königtum, und der Glaube an seine Unparteilichkeit ward stark erschüttert. Auf das Exil folgte das noch unheilvollere, fast vierzigjährige Schisma. Nichts hat das Ansehen des Papsttums schwerer geschädigt, das Übergewicht der Staatsgewalt kräftiger befördert! Dann kamen die Reformkonzilien mit ihren demokratischen, gegen die Kurie gerichteten Bestrebungen.[3]) Später wurden die Päpste in die Irrgänge der italienischen Politik verwickelt.[4])

Infolge des Wandels der Geschicke und Verhältnisse und nicht ohne eigenes Verschulden verlor das Papsttum mehr und mehr den maßgebenden Einfluß auf das Leben der christlichen Völker. Welche Begeisterung hatte einst sein Aufruf zum Kampfe gegen die Ungläubigen überall im Abendlande geweckt, mit welcher Kälte wurde er jetzt ebendort aufgenommen![5]) Die Machtstellung des Papsttums zerbrach vollends in den gewaltigen Stürmen des sechzehnten Jahrhunderts. Wie auf politischem Gebiete der Nationalismus im Gegensatze zum Universalismus seit langem siegreich hervorgetreten war, so ergriff nun auf religiösem Boden der Subjektivismus, in Luther am machtvollsten verkörpert, immer weitere Kreise.[6]) Die Kirche sah sich gezwungen, den Protestantismus

[1]) Ranke a. a. O. S. 23 f. — [2]) Ehrhard a. a. O. S. 58. — [3]) Sägmüller „Lehrbuch des kath. Kirchenrechts". 1. Teil. S. 46 f. — [4]) Döllinger a. a. O. S. 34. — [5]) Ranke a. a. O. S. 25. — [6]) Ehrhard a. a. O. S. 71 f.

frei aus sich zu entlassen; denn sie vermochte den Widerspruch weder innerlich zu versöhnen noch äußerlich niederzuhalten. So nahm das europäische Staatensystem eine ganz neue Gestalt an. Die Einheit des Glaubens, die bis dahin Fürsten und Völker wie zu einer großen Familie, der „respublica christiana", verbunden hatte, ward mit einem Male zerstört. „Es entstand zugunsten des Protestantismus eine Art Gleichgewichtssystem, d. h. eine solche Stellung der europäischen Mächte für das katholische oder protestantische Prinzip, daß es fortan unmöglich wurde, weder das eine noch das andere völlig zu unterdrücken, sondern beide frei nebeneinander sich bewegen konnten. Wenn auch in einigen Ländern das eine oder andere Prinzip die ausschließliche Herrschaft gewann oder behielt, so waren dies doch nur die extremen Gegengewichte, die einander entgegengehängt wurden, um besonders im eigentlichen Herde des Protestantismus und der Wiege seiner Freiheit, Deutschland, die freie Bewegung beider Prinzipien zu sichern neben einander".[1]) War die universale, das gesamte gesellschaftliche Leben beherrschende Machtstellung des Papsttums längst ins Wanken geraten, so ging sie jetzt, in dem Gewirre der nur von politischen Interessen geleiteten, bald verbündeten, bald feindlich zusammenstoßenden, katholischen und protestantischen Staaten[2]) in Trümmer. Durch die geschichtliche Entwicklung war sie einst gerechtfertigt, durch den Verlauf derselben Entwicklung nunmehr hinfällig geworden. Die Versuche einzelner Päpste, sie festzuhalten, blieben erfolglos.[3]) Umsonst entband Paul III. (1535) die englischen Untertanen vom Gehorsam gegen ihren König,[4]) nahm Paul IV. (1559) die volle Herrschaft über die Fürsten und Königreiche und das Recht, alle zu richten, für sich in Anspruch,[5]) bedrohte Pius V. (1570) jeden Briten, der es wagen sollte, Elisabeth zu gehorchen, mit der Exkommunikation;[6]) vergebens sprach Gregor XIV. (1590) die Absetzung Heinrichs IV. von Frankreich aus, verhängte Paul V. (1606) das Interdikt über Venedig,[7]) erklärte Innozenz X. (1648) die Bestimmungen des Westfälischen Friedens für null und nichtig.[8])

[1]) Gengler „Über eine angeblich zu hoffende Indifferenzierung des Katholizismus und des Protestantismus in einem höheren Dritten". Tüb. theol. Quartalschrift, Jahrgang 1832, Heft 2, S. 227. — [2]) Döllinger a. a. O. S. 35. — [3]) Martens a. a. O. S. 53 ff. — [4]) Bulle „Cum redemtor". Hefele-Hergenröther „Conziliengeschichte". Bd. IX § 1022 S. 896. — [5]) Bulle „Cum ex apostolatus officio". — [6]) Bulle „Regnans in excelsis". Vgl. Green „History of the English people. Ed. Eversley IV, 265, 270. — [7]) Vgl. S. 53 f. — [8]) Bulle „Zelus Domus Dei".

Bellarmin hat die wechselnden Strömungen der geschichtlichen Entwicklung und ihren bestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der päpstlichen Macht im Mittelalter und zu seiner Zeit nicht beachtet. Nach seiner Meinung beruht die Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen auf dem natürlichen und göttlichen Rechte, und sie hat demgemäß schon zur Zeit der Apostel bestanden, wenngleich es die Verhältnisse damals, wie überhaupt in den ersten christlichen Jahrhunderten, nicht gestatteten, sie geltend zu machen. Vom gegenwärtigen Standpunkte der theologischen und historischen Erkenntnis aus müssen die Gründe, auf die Bellarmin seine Ansicht gestützt hat, zum großen Teil als unhaltbar bezeichnet werden.

§ 3. Bellarmins Beweisgründe für die indirekte Macht des Papstes im Zeitlichen näher untersucht.

a) Niemand, in dessen Herzen noch der Glaube an Gott und das Jenseits lebendig ist, wird leugnen wollen, daß die Seele mehr wert ist als der Leib, das ewige Glück des Himmels unvergleichlich höher steht als das vergängliche der Erde, die Kirche wegen der Erhabenheit ihres Zieles und ihrer Mittel den Staat an Würde weit übertrifft.[1]) Aber aus dem unbestreitbaren, idealen Vorrange der Kirche kann mit nichten gefolgert werden, daß sie auch juristisch dem Staate übergeordnet ist.[2]) In diesen Trugschluß ist Bellarmin gefallen.[3])

Der von der Wahrheit seines Glaubens überzeugte Katholik wird allerdings nur den Staat als vollkommen betrachten können, in dem die katholische Religion die Richtschnur der Gesetzgebung und der von Christus eingesetzte Episkopat die oberste Autorität

---

1) Hundeshagen a. a. O. S. 259. — 2) Thiersch „Über den christlichen Staat". Basel 1875, S. 40. „Es folgt nicht aus der höheren Aufgabe der einen Gewalt, daß ihr die Trägerin der minder hohen Aufgabe untergeben und als Werkzeug zu dienen bestimmt sei". Barclay „De potestate Papa etc." c. 13 p. 51 „nec quod potestas Ecclesiastica sanctior et excellentior sit Politica, idcirco hanc illi subiectam esse concedendum est". — 3) Ganz im Sinne Bellarmins schrieb Kardinal Antonelli an Fürst Chigi, Nuntius in Paris, am 19. März 1870: „Wenn das weltliche Glück, welches das Ziel der bürgerlichen Gewalt ist, der ewigen Seligkeit, die das geistliche Ziel des Priestertums ist, untergeordnet ist, folgt daraus dann nicht, daß in Anbetracht des Zweckes, wozu Gott sie aufgerichtet hat, eine Gewalt der anderen untergeordnet ist, wie die Zwecke sich untergeordnet sind, welche sie verfolgen?" A. Z. 12. Mai 1870. Auß. Beil. Civiltà cattolica Ser. VII vol. X n. 484 p. 481.

bildet.[1]) Diesem Ideale entsprach der mittelalterliche Glaubensstaat. Es darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß er freiwillig in die enge Verbindung mit der Kirche eingetreten war, freiwillig ihre Oberhoheit anerkannt und bis zu einem gewissen Grade seiner Selbständigkeit sich entäußert hatte. Ein solches Verhältnis, das „kein notwendiger Ausfluß der Stiftung Christi"[2]) ist, vermag die Kirche nie und nimmer zu erzwingen, nachdem es die Völker aufgelöst haben; es kann auch nicht zum Maßstabe genommen werden, wenn man den Wirkungskreis und die Beziehungen von Kirche und Staat allgemein bestimmen will.[3])

Um das Verhältnis von Kirche und Staat zu erläutern, weist Bellarmin wiederholt auf das Verhältnis von Seele und Leib hin.[4]) Dieser Vergleich, dessen sich schon die Kirchenväter bedienten, mag seine Geltung haben, insofern er den höheren Wert der Kirche als der zum Himmel führenden Heilsanstalt, den geringeren des nur die irdische Wohlfahrt der Menschen bezweckenden Staates anschaulich macht. In anderer Beziehung aber ist er weniger zutreffend. Denn während Seele und Leib, von Natur für einander bestimmt, ein Ganzes, den Menschen, bilden, erscheinen Kirche und Staat, auch in den christlichen, katholischen Ländern, als zwei für sich bestehende, innerhalb ihres Bereiches durchaus selbständige, unabhängige Körperschaften. Beide sind nach Ursprung, Wesen und Zweck, nach Mitteln, Ausdehnung und Dauer verschieden; jede hat ihr eigenes Oberhaupt; die eine wie die andere ist in ihrer Art die höchste.[5]) Der Umstand, daß dieselben Menschen

1) Gengler a. a. O. S. 472 f. „Weil der Katholik von seinem subjektiven Standpunkt aus nur die katholische Religion für die absolut wahre hält, so ist ihm nur der Staat der vollkommene, in dem die katholische Religion als oberstes Prinzip alles Rechtes und aller Rechtsgesetzgebung anerkannt ist. . . . ." — 2) v. Ketteler, Bischof „Das Recht und der Rechtsschutz der katholischen Kirche". Mainz 1854, S. 39. — 3) v. Droste „Über Kirche und Staat". Münster 1854, S. 24 „Weder Anmaßung noch freiwillige Einräumung und eine hierauf beruhende Ausübung von Rechten sind geeignet, den eigentlichen Wirkungskreis beider Gewalten zu bestimmen". v. Scherer „Handbuch des Kirchenrechts". 1886. Bd. I S. 54 „Es muß auch als nicht zweckdienlich erklärt werden, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche der Jetztzeit vom Standpunkte des mittelalterlichen Staatsrechts lösen zu wollen. — 4) Vgl. S. 27 f. — 5) Widdrington „Apologia" bei Goldast, M., III, p. 714 Nr. 140 „. . . . sed potius apud eosdem Christianos duo distincta regna, Christi scilicet et mundi simul reperiri, quae diversas leges, diversa iudicia, diversos fines, diversos principes habeant". v. Droste a. a. O. S. 8. Phillips „Lehrbuch des Kirchenrechts". 1871. S. 756. Rundschreiben Leo XIII. „De civitatum constitutione christiana". Freiburg i. Br. 1885 „. . . . Utraque (sc. potestas) est in suo

zugleich Bürger des Staates und Glieder der Kirche sind, kann weder an der wesentlichen Verschiedenheit noch an der vollen Selbständigkeit beider Verbände irgend etwas ändern.[1]) Freilich ist es wünschenswert, ja zum Wohle der Gesellschaft notwendig, daß Kirche und Staat in einträchtigem Zusammenwirken ihr Ziel verfolgen.[2]) Es liegt besonders im Interesse des Staates selbst, der Kirche, aus deren Tätigkeit ihm die mannigfachsten Vorteile erwachsen, seinen Schutz und ihren Bestrebungen seine Unterstützung angedeihen zu lassen.[3]) Wie die Seele nach Platos bildlichem Ausdruck der „Fuhrmann" des Leibes sein soll, so wird in dem vollkommenen Staate die als wahr erkannte Religion das leitende Prinzip des Rechtes und der Gesetzgebung sein.[4]) Wenn nun aber der Staat in feindlichen Gegensatz zur Kirche tritt und ihrem Wirken Hindernisse in den Weg legt, wird dann die Kirche ihm befehlen, ihn ihrem Willen unterwerfen können? Die Seele soll herrschen über den Leib, und sie vermag es, seine Gelüste zu zügeln und seinen Widerstand zu brechen. Der Kirche ist eine solche Gewalt über den Staat nicht verliehen. Die Kirche kann den Staat nicht zum Gehorsam zwingen. Sie ist weder berechtigt, in sein Gebiet einzudringen, noch hat sie eine physische Macht gegen ihn ins Feld zu führen.[5]) Es sind geistige Waffen, mit denen sie kämpft.[6]) Ihr bleibt oft nichts anderes übrig als zu leiden, auf Gott zu vertrauen, mit unerschütterlicher Geduld den endlichen Sieg ihrer guten Sache abzuwarten.

Als der Apostel schrieb: „Wie wir an einem Leibe viele Glieder haben, ... so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus",[7]) schwebte ihm das übernatürliche Reich der Begnadigten, dessen

genere maxima: habet utraque certos, quibus contineatur, terminos eosque sua cuiusque natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur". Sägmüller a. a. O. S. 33.

[1]) v. Droste a. a. O. S. 18. — [2]) Ivo Carnutensis Ep. ad Paschalem II. Pontificem CCXXXVIII „Cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt, bene regitur mundus, floret et fructificat Ecclesia. Cum vero inter se discordant, non tantum parvae res non crescunt, sed etiam magnae res dilabuntur". Barclay l. c. c. 13 p. 50. Sägmüller a. a. O. S. 63. — [3]) Geffcken „Kirche und Staat in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt". Berlin 1875, S. 11. Rundschreiben Leos XIII. wie oben S. 23, 25, 27. Sägmüller a. a. O. S. 34. — [4]) Gengler a. a. O. S. 472. — [5]) v. Droste a. a. O. S. 10. — [6]) Barclay l. c. c. 13 p. 50 „Nihilo tamen magis potestas Ecclesiastica suas ulcisci iniurias per se nisi armis spiritualibus . . . potest". Widdrington l. c. bei Goldast, M., III, p. 721 No. 193. — [7]) Röm. 12, 4 f. 1. Kor. 12, 13 f.

König der Herr selbst ist, vor Augen. Neben diesem die Gesamtheit der Gläubigen umfassenden Reiche bestehen die nach Völkern geschiedenen Staaten in voller Selbständigkeit fort, — die Worte des Apostels bieten nicht den geringsten Anlaß, daran zu zweifeln, — und so gehören die Christen einer doppelten Gemeinschaft, der kirchlichen und der politischen, an und sind der Obrigkeit der einen wie der anderen unterworfen.[1])

Gewiß unterstehen alle Glieder der katholischen Kirche ohne Ausnahme dem Papste als dem sichtbaren Haupte dieser Kirche. Ihm sind deshalb auch die Könige unterworfen, aber doch nur insofern sie Glieder der Kirche sind, und nicht mehr und nicht weniger als die übrigen Christen. Folgt daraus, daß die weltliche Gewalt als solche der geistlichen untergeordnet ist?

Ganz richtig sagt Bellarmin,[2]) die Kirche müsse als vollkommene Gesellschaft mit solcher Macht ausgerüstet sein, daß sie ihren Zweck, die übernatürliche Heiligung und ewige Beseligung der Menschen, erreichen könne. Es fragt sich aber, ob die Kirche zur Durchführung ihrer Aufgabe des Rechtes bedarf, über die zeitlichen Dinge, mit Einschluss selbst der Königreiche, zu verfügen. Christus gründete die Kirche nicht mit irdischen Machtmitteln; er hielt solche für entbehrlich; er verwarf allen Zwang, er verlangte ein entschiedenes, aber freies Bekenntnis; er trat dem Unglauben und den Verirrungen der Menschen mit Ernst, doch mit schonender Milde und ohne in das weltliche Gebiet einzugreifen, entgegen.[3]) Als die Samaritaner sich weigerten, den Heiland bei sich aufzunehmen, riefen Jakobus und Johannes in begreiflicher Erregung: „Herr, willst Du, so sagen wir, daß Feuer vom Himmel falle und sie verzehre!"[4]) Jesus aber sprach: „Ihr wisset nicht, wessen Geistes ihr seid. Der Menschensohn ist nicht gekommen, Seelen zu verderben, sondern zu retten."[5]) Er entzog sich dem Volke, das ihn auf den Thron erheben wollte.[6]) Die Jünger, die an seiner Verheißung von dem Brote des ewigen Lebens Anstoß nahmen und sich anschickten, von ihm zu gehen, suchte er weder mit Überredungskünsten noch mit Gewaltmitteln zurückzuhalten.[7]) Er sprach zu seinen Aposteln, die über die Frage, wer von ihnen für den Größten gehalten werden solle, in Streit geraten waren: „Die Könige der Völker herrschen, und die Gewalthaber werden

[1]) Widdrington l. c. bei Goldast, M., III, p. 706 No. 89. — [2]) Vgl. S. 30. — [3]) Geffcken a. a. O. S. 57. — [4]) Luc. 9, 54. — [5]) Luc. 9, 55 f. — [6]) Joh. 6, 15. — [7]) Joh. 6, 61 ff. Thiersch „Über den christlichen Staat." S. 62.

Gnädige genannt, ihr aber nicht also!"[1]) Wie so ganz anders, als mancher es erwartet haben mochte, begegnete er dem Verräter! „Freund, wozu bist du gekommen? Mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn?"[2]) spricht er zu ihm. Er nennt ihn noch Freund; er macht ihm kund die Barmherzigkeit und Liebe, die gegen ihn, den Treulosen, noch in seinem Herzen wohnt. Gern möchte er ihn wieder an sich ziehen. Er setzt der Rotte keinen Widerstand entgegen; er könnte den Vater bitten, und Legionen Engel würden für ihn streiten; aber er gibt sich willig gefangen und läßt sich binden.

Dem Beispiel Christi folgten seine Apostel. Ganz im Geiste des Herrn, erfüllt von dem „Gedanken der bleibenden Hoheit und Siegesgetrostheit des Idealen selbst in der Knechtsgestalt",[3]) schrieb Paulus an die Korinther:[4]) „Sehet an, liebe Brüder, euren Beruf: da sind nicht viele Weise nach dem Fleische, nicht viele Mächtige, nicht viele Edle, sondern Gott erwählte das Törichte der Welt, um die Weisen zu beschämen, und Gott erwählte das Schwache der Welt, um das Starke zu beschämen, und Gott erwählte das Geringe der Welt und das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu nichte zu machen." Thiersch weist auf die Sinnesänderung hin,[5]) die Paulus nach seiner Bekehrung zeigte. Der Mann, der noch vor kurzem als Pharisäer die Christen mit dem Mittel roher Gewalt bekämpft hatte, übte als Apostel Christi die Disziplin auf wesentlich andere Art. „Er sprach das Wort der Zurechtweisung oder der Ausschließung und vertraute auf Gott, daß er es in dem Gewissen des Sünders betätigen werde. Er erwartete, daß die Vorsehung durch Züchtigungen, die sie ohne menschliches Zutun verhängt, die Betörten zur Besinnung bringen und dadurch, wenn möglich, noch retten werde." Nicht auf irdische Macht gestützt und, ohne Gewalt zu gebrauchen, gewann die jugendliche Kirche die Völker des römischen Reiches für den christlichen Glauben. Nicht mit weltlichen Strafen bekämpfte sie das Laster, den Irrtum oder den Abfall, sondern mit dem Schwerte geistlicher Zucht. Es fiel ihr nicht ein, irgend jemand von den Wohltaten der bürgerlichen Gesellschaft auszuschließen oder aus seiner politischen Stellung zu entfernen. Die älteren Päpste dachten gar nicht daran, eine indirekte Gewalt im Sinne Bellarmins auszuüben.[6]) Sie

[1]) Luc. 22, 25 f. — [2]) Matth. 26, 50. Luc. 22, 48. — [3]) Hundeshagen a. a. O. S. 264. — [4]) 1. Kor. 1, 26 ff. — [5]) Thiersch a. a. O. S. 62. — [6]) Bossuet „Defensio etc." L. I Sect. 2 c. 26 sq. p. 161; L. II c. 1. sq. p. 183 sq.

sprachen den Bann aus über Fürsten und Obrigkeiten, aber sie unternahmen es nicht, sie abzusetzen.[1])

Nirgends wird in den Schriften der Väter die Ansicht vertreten oder auch nur erwähnt, daß es der Kirche zustehe, über die weltlichen Fürsten zeitliche Strafen direkt oder indirekt zu verhängen.[2]) Die Absetzungstheorie war eben der alten Kirche völlig unbekannt, und daher allein kommt es, daß sie bis zum elften Jahrhundert nicht zur Anwendung gelangt ist. Die Gründe, mit denen Bellarmin die Nichtabsetzung der arianischen Kaiser Constantius und Valens und des Apostaten Julian zu erklären sucht,[3]) können nicht als stichhaltig anerkannt werden.[4]) Der Hinweis auf die Ohnmacht der Kirche in damaliger Zeit ist verfehlt, und die Behauptung, daß die Entthronung der Kaiser nicht ohne schwere Schädigung des Volkes möglich gewesen wäre, nicht bewiesen. Allerdings befand sich die Kirche in äußerst bedrängter Lage.[5]) Unter Constantius sah sie ihre hervorragendsten Bischöfe samt dem Papste in der Verbannung; Julian hatte es auf ihre Vernichtung abgesehen; Valens wütete grausam im Osten gegen ihre Anhänger.[6]) Aber hätte nicht, könnte man fragen, gerade der Umstand, daß sie nichts mehr zu verlieren hatte, sie bewegen können, es auf einen Versuch ankommen zu lassen und die Absetzung auszusprechen? Vielleicht war ihr doch ein Erfolg beschieden. Denn besonders im Heere gab es noch viele rechtgläubige Christen.[7]) Allein die Kirche bedurfte solcher Mittel nicht. Die Kaiser, ihre Unterdrücker, sanken ins Grab; der Irrtum,

---

[1]) Bossuet „Defensio etc." L. I Sect. 2 c. 26 sq. p. 161; L. II c. 1 sq. p. 183 sq. — [2]) Barclay l. c. cap. 8 p. 34 „Si contrariae opinionis assertores tot antiquorum Patrum testimonia, imo si vel unum aliquod proferre possint, quo diserte scriptum sit Ecclesiam vel eius caput Summum Pontificem, habere temporalem ullam potestatem in Reges et Principes saeculares et posse eos temporalibus poenis quoquo modo, directe scilicet vel indirecte, coercere aut regno regnive parte multare: non equidem recusabo, quominus lis tota secundum ipsos sine provocatione iudicetur". — [3]) Bellarmin t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 872 sq. sq. — [4]) Martens a. a. O. bezeichnet die Versuche, die gemacht worden sind, um die Nichtabsetzung Julians zu begründen, als „Künsteleien". — [5]) Zu günstig beurteilt Barclay die Lage der Kirche zur Zeit der arianischen Kaiser und Julians. Cap. 7 p. 28 sq. sq. — [6]) Hergenröther, J. „Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte". 4. Aufl. Bd. I. Freiburg i. Br. 1902. S. 369 ff.; 328 ff.; 380 f. — [7]) Hergenröther a. a. O. S. 332 „Als nach Julians Tod .... Jovian vom Heere zum Kaiser ausgerufen wurde, erklärte er den Soldaten, er könne nicht über sie herrschen, da er Christ sei. Da nun die Mehrzahl rief: „Auch wir sind Christen!", nahm er die Würde an

eben noch so gefahrdrohend, erlahmte und verschwand; die Kirche lebte fort; als Siegerin, geläutert und gefestigt, ging sie aus der Prüfung hervor.[1]) Und so war es immer durch neunzehn Jahrhunderte[2]) dank dem göttlichen Beistande, dessen die Kirche allezeit gewiß ist, und dank der unwiderstehlichen Macht der Wahrheit, die wohl eine Weile verdunkelt werden kann, doch nur, um in desto hellerem Glanze zu erstrahlen. Die Geschichte, die große Lehrmeisterin der Menschheit, widerlegt Bellarmin; denn sie beweist, daß die Kirche ihr erhabenes Ziel mit den idealen und übernatürlichen Mitteln, die Christus in ihre Hand gelegt hat, trotz aller Anfechtungen zu erreichen vermag, ohne eine zeitliche Macht direkt oder indirekt zu besitzen und zu gebrauchen.

Bellarmin weist dann weiter auf das Versprechen hin, das die weltlichen Fürsten bei ihrem Eintritt in die Kirche ablegen, ihr Szepter Christus zu unterwerfen, den Glauben zu bewahren und alles, selbst ihre Krone, für ihn dahinzugeben. Er meint, wenn nun die Fürsten ihrem Gelöbnis untreu würden, könnten sie von der Kirche gerichtet und abgesetzt werden. Gewiß erstreckt sich die Gerichtsbarkeit der Kirche auch auf die Fürsten, insofern diese als Glieder ihr angehören; aber sie verfügt nur über geistliche Straf- und Zwangsmittel;[3]) damit allein kann sie den Irrtum und das Laster bekämpfen. Den Fürsten, welche die Taufe empfangen, liegt es durchaus fern, der Kirche ihre Krone unterwerfen, d. h. ihr das Recht des Eingreifens in ihre politische Regierung und das Recht der Absetzung einräumen zu wollen.[4])

---

[1]) Görres, J. „Athanasius". 3. Ausg. Regensburg 1838. S. 33. „Diese entweder Despoten aus Schwäche, wie in jener Kaiserreihe Constantius gewesen, oder aus wilder Gemütsart, wie Valens, haben diese Doctrin in ihrem ganzen Umfange geltend gemacht: Verfolgung aller Art, Mord, Blutvergießen .... sind die Mittel, die sie angewendet. . . Das System ist nahe durchgeführt, die Kirche unter den Fuß gebracht, in heilloser Verwirrung zerrüttet, es fehlt nur noch ein Kleinstes, dann ist das Werk vollendet: da an der Grenze wartet der Frevler die Macht, die ihrem wütenden Tun mit Gleichmut zugeschaut ... da zuckt der Wetterstrahl, und wo die prahlende Macht gestanden, ist nur ein Aschenhaufen zu bemerken. . . Die Kirche ist wieder, was sie gewesen." — [2]) Schneemann „Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche". Freiburg i. Br. 1867. S. 19 f. — [3]) v. Droste a. a. O. S. 9 f. — Frhr. v. Ketteler, Bischof „Freiheit, Autorität und Kirche". Mainz 1862. S. 152. „. . die Kirche hat allerdings zu jeder Zeit eine Strafgewalt über die ihr durch den Glauben und die Taufe verbundenen Glieder in Anspruch genommen. Dies Strafverfahren besteht aber in geistlichen und kirchlichen Strafen. . . Die höchste dieser Strafen ist der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft". — [4]) Barclay l. c. cap. 24 p. 94.

b) Im Buche Deuteronomium[1]) wird berichtet, daß Moses im Auftrage Gottes den Israeliten gebot: „Wenn ihr im gelobten Lande wohnt und einen König wählen wollt, so nehmt ihn aus eurer Mitte, nicht aus einem fremden Volke!" Nur ein Israelit konnte ja als wahrhaft theokratischer Herrscher für die Beobachtung des Gesetzes Jehovahs sorgen. Hätte Bellarmin im Hinblick auf dies alttestamentliche Vorbild sich darauf beschränkt zu erklären, ein christliches Volk dürfe keinen Nichtchristen zum König machen, so würde man ihm beistimmen dürfen. Er ist aber viel weiter gegangen. Denn er verlangt, daß die Christen ihren rechtmäßigen König absetzen, falls dieser ungläubig oder Ketzer ist und seine Untertanen zum Unglauben oder Irrtum zu verführen sucht; die Absetzung soll erfolgen auf Befehl des Papstes als des obersten Richters in allen die Religion betreffenden Fragen. Für diese Forderung findet Bellarmin weder in der erwähnten Stelle noch sonst irgendwo im Alten Testamente eine Stütze.[2]) Es steht im Gegenteil fest, daß die Israeliten auch den Königen, die einen lasterhaften Wandel führten oder zum Götzendienst abgefallen waren, und ebenso heidnischen Herrschern Gehorsam geleistet haben.[3]) Gott selbst war es, der das Strafgericht an den verkommenen Königen des auserwählten Volkes vollzog. Nirgends liest man, daß der Hohepriester ein Recht zur Wahl oder Absetzung des Königs besessen oder ausgeübt habe.

Bellarmin behauptet allerdings,[4]) daß der König Ozias von dem Hohenpriester Azarias gerichtet und der Herrschaft beraubt, und die Königin Athalia auf Befehl des Hohenpriesters Jojada von den Obersten des Heeres getötet worden sei. Im zweiten Buche Paralipomenon, das er als Quelle benutzt, heißt es Kap. 26 V. 19 „Ozias . . ., ein Rauchfaß in der Hand haltend, um Rauchwerk anzuzünden, drohte den Priestern. Alsbald brach der Aussatz an seiner Stirne aus vor den Priestern im Hause des Herrn am Rauchopferaltar. V. 20. Als Azarias, der Hohepriester, und alle übrigen Priester sich ihm zuwandten, sahen sie den Aussatz an seiner Stirn und wiesen ihn eilig hinaus. Aber auch er selbst erschrak und beeilte sich hinauszugehen. V. 21. So war der König Ozias aussätzig bis zum Tage seines Todes und wohnte in einem abgesonderten Hause . . . Und sein Sohn Joatham leitete das Haus des Königs und richtete das Volk des Landes.[5]) V. 23. Und

[1]) Deut. 17, 14 f. — [2]) Barclay l. c. cap. 20 p. 79. — [3]) Bossuet l. c. L. I sect. 2 c. 9 sq. p. 137 sq. — [4]) Vgl. S. 37 f. — [5]) 4. Könige 15, 5.

Ozias entschlief zu seinen Vätern, und man begrub ihn auf dem Acker der Königsgräber,[1]) weil er aussätzig war; und sein Sohn Joatham ward König an seiner Statt." Nach diesem Berichte gestalteten sich die Verhältnisse folgendermaßen: Ozias, im Begriffe dem Herrn Rauchwerk zu opfern, wurde plötzlich vom Aussatze befallen und verließ sofort den Tempel; von den Priestern für unrein erklärt wurde er nicht nur aus der Gemeinschaft des Heiligtums, sondern auch vom Verkehr mit dem Volke ausgeschlossen; denn so war es vom Gesetze vorgeschrieben.[2]) Ozias blieb König, konnte aber seiner Krankheit wegen die Regierung persönlich nicht weiter führen; deshalb wurde sein Sohn Joatham zum Reichsverweser bestellt; er stand dem Palaste vor und richtete das Volk; auf ihn ging die Krone erst mit dem Tode des Vaters über. Im vierten Buche der Könige[3]) wird erwähnt, daß Ozias bei seinem Regierungsantritt sechzehn Jahre zählte und zweiundfünfzig Jahre in Jerusalem herrschte; nach Angabe des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus[4]) ist er im 68. Lebensjahre gestorben. Auch daraus ergibt sich, daß Ozias die königliche Würde ununterbrochen besessen hat.[5]) Von einer Absetzung des Königs durch den Hohenpriester kann daher nicht wohl die Rede sein. Damit ist nun auch der Schluß hinfällig geworden, den Bellarmin aus der Begebenheit gezogen hat, daß nämlich der Papst christliche Fürsten wegen der Häresie, des „geistigen Aussatzes", ihrer Herrschaft berauben könne. Wollte man nach dem Verhalten des Hohenpriesters gegen Ozias die Macht des Papstes bezüglich der christlichen Fürsten bestimmen, so würde man mit Barclay nur sagen dürfen: wie der Hohepriester den König Ozias wegen des Aussatzes aus dem Tempel wies und ihn nötigte, getrennt vom Volke in abgesondertem Hause zu wohnen, so hat der Papst das Recht, einen christlichen Fürsten wegen Häresie aus der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche, zu entfernen.[6]) Wie aber das Urteil des Hohenpriesters dem aussätzigen König nicht die Krone nehmen konnte,[7]) ebensowenig wird die vom Papste verhängte Exkommunikation einen häretischen Fürsten des Thrones berauben.[8])

---

[1]) d. h. auf dem Acker bei den Gräbern. — [2]) Leviticus 13, 1—44. — [3]) 4. Könige 15, 2. Ozias wird hier Azarias genannt. — [4]) Lib. IX Antiquitatum cap. 2. — [5]) Barclay l. c. cap. 37 p. 149. — [6]) ibidem cap. 37 p. 150. — [7]) Widdrington „Apologia" bei Goldast, M., III, p. 746 No. 359. — [8]) Barclay l. c. p. 150 sq.

Nach dem Berichte des zweiten Buches Paralipomenon[1]) riß Athalia, als ihr Sohn Ochozias in Samaria gestorben war,[2]) die erledigte Herrschaft an sich und zwar mit grausamer Gewalt: sie ermordete alle Söhne des Königs bis auf Joas. Dieser wurde von Josabeth, der Schwester des Ochozias und Gemahlin des Hohenpriesters Jojada, gerettet. Es gelang, ihn sechs Jahre im Tempel verborgen zu halten. Darauf berief Jojada die Obersten des Heeres[3]) und die Häupter der Geschlechter Israels zu sich. Er zeigte ihnen ihren rechtmäßigen, von Gott bestimmten König[4]) und „schloß mit ihnen einen Bund",[5]) d. h. er gewann sie für seinen Plan, Athalia aus dem Wege zu räumen und Joas auf den Thron seiner Väter zu erheben. Dann schritt man zur Tat. Wenn nun auch Jojada der Urheber und die Seele des ganzen Unternehmens war, wie es seine Stellung und seine nahen Beziehungen zu Joas mit sich brachten, so ist Bellarmin doch nicht berechtigt zu sagen, daß der Hohepriester die Beseitigung Athalias und die Wahl des neuen Königs „befohlen" habe. Was Athalia angeht, so kann sie nicht als rechtmäßige Königin betrachtet werden. Sie hat allerdings sechs Jahre lang unbehelligt das Land regiert; das war aber nur möglich, weil das Volk von dem Überleben des allein zur Herrschaft berechtigten, königlichen Prinzen keine Kenntnis hatte.[5]) Die Krone mußte in dem Augenblick auf Joas übergehen, in dem er mit dem Anspruch auf sie hervortrat. Auch dies zweite Beispiel aus der alttestamentlichen Geschichte beweist ebensowenig wie das erste, daß es dem Hohenpriester zustand, Könige zu ernennen oder abzusetzen. Es kann deshalb nicht für die Lehre von der indirekten Gewalt des Papstes verwertet werden.

Im Neuen Testamente wird die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat nicht erörtert. Christus und die Apostel haben sich nicht mit ihr beschäftigt. Wohl aber haben sie die staatliche Obrigkeit und zwar die heidnische als zurecht bestehend anerkannt; sie haben den Gehorsam gegen sie durch Wort und Beispiel gelehrt; sie haben für sich selbst aus ihrem höheren Berufe keinen Anspruch auf Ausübung weltlicher Gewalt abgeleitet.[6]) Das römische Weltreich war mittelst gewaltsamer Unterdrückung der verschiedensten

---

[1]) 2. Paral. 22, 10—23, 15. Vgl. auch 4. Kön. 11, 1—16. — [2]) 4. Kön. 9, 27; 2. Paral. 22, 9. — [3]) Nach 2. Paral. 23, 1 f. waren es Leviten. — [4]) 2. Paral. 23, 3. — [5]) 2. Paral. 23, 3; 4. Kön. 11, 4. — [6]) Auch Bellarmin gibt zu, daß dem Volke die Rettung des Joas unbekannt war. t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. cap. 38 p. 987 B. — [7]) Thiersch a. a. O. S. 5.

Völker errichtet worden. Dennoch betrachtete Christus es nicht als feindlichen Gegensatz zu dem von ihm selbst zu begründenden, geistigen Reiche. Er hielt den Gehorsam gegen die Obrigkeit des seinem Ursprunge nach mit Schuld behafteten, heidnischen Weltreiches für durchaus vereinbar mit den Pflichten eines Mitgliedes des Reiches Gottes.[1]) Als ihm die Pharisäer, um ihn in einer Rede zu fangen, fragten: „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu geben?"[2]) antwortete er: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!"[3]) Damit trat er nicht nur der einseitigen Auffassung der Pharisäer und weiter, jüdischer Kreise entgegen, welche die Zahlung einer Steuer an die heidnische Obrigkeit als mit dem eigenen Religionsgesetze in Widerspruch stehend erachteten; er gab überhaupt dem Gedanken Ausdruck, daß die Staatsgewalt ihr eigenes Rechtsgebiet habe und es in voller Unabhängigkeit, mit dem Anspruch auf den Gehorsam ihrer Untertanen, beherrschen dürfe.[4]) Christus unterwarf sich der staatlichen Obrigkeit. Als Petrus gegen die Häscher das Schwert zog, tat er ihm Einhalt.[5]) Seinem Jünger hat er das Schwert genommen, dem Diener des Kaisers hat er es gelassen.[6]) Er erschien vor dem römischen Landpfleger Pontius Pilatus und erkannte dessen Richteramt und Macht über Leben und Tod an.

In den Bahnen ihres Meisters wandelten die Apostel. Paulus erklärt, daß die obrigkeitliche Gewalt von Gott gewollt und geordnet sei;[7]) er weist auf ihren Beruf hin, als „Gottes Dienerin" das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen;[8]) er verlangt, daß die Christen der Obrigkeit und ihren Gesetzen Gehorsam leisten und zwar nicht nur „der Strafe wegen", sondern „um des Gewissens willen" und zur Vermeidung der ewigen Verdammnis;[9]) er betont die Pflicht, die Abgaben und Steuern zu entrichten;[10]) er fordert auf zum Gebet für „alle, die in obrigkeitlichem Ansehen stehen".[11]) Was war es für eine Obrigkeit, die Paulus zunächst im Auge hatte, als er in diesem Sinne schrieb? Es war die heidnische, römische Staatsgewalt, die ihn selbst ungerecht gefangen hielt.

Mit Paulus stimmt Petrus überein. Er ermahnt die Christen, untertan zu sein sowohl dem Kaiser als den Statthaltern, weil es

---

[1]) Geffcken a. a. O. S. 50. — [2]) Matth. 22, 17. — [3]) Matth. 22, 21. — [4]) Bisping „Erklärung des Evangeliums nach Matthäus". Münster i. W. 1867 S. 438. Martens a. a. O. S. 1. — [5]) Joh. 18, 11. — [6]) Thiersch a. a. O. S. 5. — [7]) Röm. 13, 1—2. — [8]) Röm. 13, 3—4. — [9]) Röm. 13, 2 und 5. — [10]) Röm. 13, 7. — [11]) 1. Tim. 2, 1—2.

Gottes Wille sei, und dadurch zugleich „die Unwissenheit törichter Menschen zum Schweigen zu bringen".[1]) Nur in einem Falle verweigerten die Apostel der Obrigkeit den Gehorsam, wenn diese ihre Gewalt mißbrauchte, indem sie mit ihren Anordnungen dem ausdrücklichen Gebote Gottes widersprach. Dann galt für sie das andere inhaltsschwere Wort des Meisters: „Gebet Gott, was Gottes ist!"[2]) Es war ein passiver Widerstand, den sie leisteten; sie beschränkten sich darauf, die Gesetze, die sie mit ihrem christlichen Glauben und ihrem Gewissen nicht in Einklang bringen konnten, nicht zu erfüllen; sie nahmen die Folgen ihres Ungehorsams bereitwillig auf sich; „sie freuten sich, gewürdigt zu werden, um des Namens Jesu willen Schmach zu erleiden".[3]) Aber sie enthielten sich jedes aktiven Widerstandes; denn damit würden sie nicht nur ein einzelnes Gesetz, sondern den Bestand der öffentlichen Gewalt überhaupt verneint haben.[4]) Es kam ihnen nicht in den Sinn, die Gläubigen zur Auflehnung gegen die sie verfolgende Obrigkeit aufzurufen, und wirklich haben sich die ersten Christen weder an der jüdischen Erhebung noch an irgend einer anderen revolutionären Bewegung beteiligt.[5])

Das Verhalten Christi und der Apostel spricht nicht zugunsten der indirekten Gewalt der Kirche, beziehungsweise ihres Oberhauptes, des Papstes. Dennoch finden sich im Neuen Testamente Stellen, die Bellarmin als grundlegend für seine Theorie betrachtet. Wiederholt beruft er sich auf jene Worte, die Christus zu Simon, dem Sohne des Jonas, sprach, als er ihm den kirchlichen Primat verhieß: „Alles, was du binden wirst auf Erden, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du lösen wirst auf Erden, soll auch im Himmel gelöst sein![6]) Nach Ansicht Bellarmins hat Christus mit diesen Worten dem Apostel die Verleihung einer unbeschränkten Gewalt in Aussicht gestellt, einer Gewalt, die sich nicht nur auf sämtliche Glieder der Kirche erstrecken solle, sondern auch alle irdischen Dinge in ihren Bereich ziehen dürfe, so oft es zum Heile der Seelen und zum Wohle der Kirche notwendig zu sein scheine.

Die angeführten Worte müssen im Zusammenhange mit den unmittelbar vorhergehenden: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben" aufgefaßt und erklärt werden. Mit dem „Himmelreich" ist nach allgemeiner Annahme die Kirche gemeint, die

[1]) 1. Petr. 2, 13 ff. — [2]) Matth. 22, 21. — [3]) Apostelgesch. 5, 41. — [4]) Geffcken a. a. O. S. 54. — [5]) Thiersch a. a. O. S. 6. — [6]) Matth. 16, 19.

„Schlüssel“ sind das Sinnbild der Herrschaft; in der Schrift[1]) bezeichnen sie sogar bisweilen die göttliche Gewalt.[2]) „Binden“ und „lösen“ bedeuten nach damaligem, jüdischem Sprachgebrauch[3]) die gesetzgebende und richterliche Gewalt. Petrus soll also die Herrschaft, die oberste Regierungsgewalt in der Kirche Christi erhalten; er soll der höchste Gesetzgeber und Richter auf kirchlichem Gebiete sein. Er soll den Glaubens- und Gnadenschatz verwalten, in allen religiösen Fragen das letzte entscheidende Wort sprechen; er soll das sittliche Leben der Gläubigen überwachen und den Bedürfnissen entsprechend durch Gebote regeln, die Gewissen richten, die Sünden behalten und vergeben; er soll in die Kirche aufnehmen und aus ihr entfernen. Alles, was er in diesen Beziehungen „auf Erden“, d. h. in der sichtbaren Kirche tun wird, das soll sofort „im Himmel“, d. h. vor Gott volle Gültigkeit haben.[4]) Die Schlüssel der irdischen Reiche aber sind dem Apostel nicht verheißen worden, und daher kann ebensowenig, wie er selbst, sein Nachfolger, der Papst, bindende Anordnungen auf staatlichem Gebiete treffen, z. B. die Regierungen durch Absetzung der rechtmäßigen Fürsten ändern oder verfassungsmäßig zustande gekommene Gesetze aufheben. Daß eine derartige Gewalt zum Bestande und Gedeihen der Kirche nicht durchaus notwendig ist, wurde bereits dargetan.[5]) Wer nur einen flüchtigen Blick in die Blätter der Geschichte der verflossenen neunzehn Jahrhunderte seit Gründung der Kirche wirft, der muß sich davon überzeugen. Es ist das wunderbare, einzigartige Bild einer schon am frühen Morgen ihres Daseins bedrängten und verfolgten, einer stets von Feinden umringten und dennoch nie überwältigten, immer siegenden Kirche, das ihm vor Augen tritt.

„Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!“[6]) so sprach Christus nach seiner Auferstehung zu Petrus, und das ist das zweite Wort, auf das Bellarmin im Kampfe für seine Lehre von der indirekten Gewalt des Papstes des öfteren zurückkommt.[7]) Es lag dem Herrn am Herzen, bevor er von der Erde schied, die einst dem Petrus gegebene Verheißung zu erfüllen und in ihm der Kirche einen sichtbaren Oberhirten zu hinterlassen. So gab er

[1]) Job 12, 14; „Apokal. 3, 7. — [2]) Schneemann „Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche“. S. 45. — [3]) Bisping a. a. O. S. 350. — [4]) Bisping a. a. O. S. 351. Schneemann a. a. O. S. 45. — [5]) S. 98 ff. — [6]) Joh. 21, 15—17. — [7]) Bellarmin t. I de Rom. Pont. Lib. V c. 7 p. 905 B. C. t. VII Resp. ad an. ep. p. 1048 C.

dem Apostel feierlich den Auftrag, die Lämmer und die Schafe seiner Herde zu weiden. Es ist seinem Wesen nach ein geistliches Amt, zu dem Petrus berufen wurde. An Stelle und nach dem Vorbilde Christi soll er den Seelen Führer auf dem Wege zum Himmel sein; er soll sie nähren mit dem Worte Gottes und den heiligen Sakramenten.[1]) Diese Seite der Hirtentätigkeit Petri und seiner Nachfolger hat Bellarmin bei der Erklärung der Worte „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!" nicht hervorgehoben; er betont fast ausschließlich die dem Apostel übertragene Regierungsgewalt.[2]) Casaubonus hat daher nicht ganz unrecht, wenn er bemerkt:[3]) „Pasce (sc. oves meas) Bellarmino est rex esto!" Wollte Bellarmin den vom Herrn so treffend gewählten Ausdruck „weiden" nach allen Seiten beleuchten, so hätte er Stellen, wie Isaias 41, 11 „Wie ein Hirt wird er seine Herde weiden, in seinen Arm die Lämmer sammeln und sie auf seinen Schoß heben und die säugenden Mütter selber tragen" nicht außer acht lassen dürfen. Die hier geschilderte, von zärtlichster Liebe geleitete, gütige Fürsorge wird freilich nicht immer zum Ziele führen. Es gibt Fälle, in denen sich der Hirt zu strafen genötigt sieht. In die gleiche Lage wird auch Petrus, beziehungsweise sein Nachfolger, der Papst bisweilen kommen. Aber wird er als geistlicher Oberhirt strafend in das staatliche Gebiet hinübergreifen und häretischen Fürsten ihre politische Herrschaft nehmen können?[4]) Mit ausdrücklichen Worten hat doch Christus nur auf die Entfernung aus der Kirche als die Strafe für ungehorsame, unverbesserliche Christen hingewiesen, indem er sprach: „Wenn er aber die Kirche nicht hört, so sei er dir wie der Heide und der Zöllner!"[5]) Sein persönliches Verhalten

---

[1]) Leo Magnus, Serm. I de Petro et Paulo, erklärt die Worte „Pasces oves meas!": „Von Petrus wurde nichts anderes gefordert, als daß er den Schafen die Speise zukommen ließ, mit der er selbst genährt war". — [2]) Bellarmin t. VII Resp. ad An. Ep. p. 1048 C ... Illud enim verbum „Pasce" idem est apud Graecos atque illud, quo utitur S. Joannes c. 19 Apocal.: „Et ipse reget eos in virga ferrea", et quo Michaeas cap. 2 iuxta Septuaginta Interpretum conversionem: „Ex te mihi exiet Dux, qui regat populum meum Israel." Itaque si sacrae Scripturae loquendi formam spectemus, idem fuit Petrum Pastorem fuisse ac rectorem, gubernatorem et Principem totius Ecclesiae constituisse." — [3]) Isaaci Casauboni „De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI." Londini 1619 p. 714. — [4]) Barclay l. c. cap. 30 p. 118 „Omnem Papae potestatem in spiritualibus consistere. Temporalia Regibus et Principibus saecularibus esse relicta. Papam non esse Regibus superiorem in temporalibus ac proinde eum non posse illos temporalibus poenis afficere, multoque minus regnis atque imperiis privare". — [5]) Matth. 18, 17.

gegenüber den Sündern und den im Unglauben Verstockten berechtigt ebenfalls nicht zu der Annahme, daß er seinen Worten „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!“ die von Bellarmin behauptete Ausdehnung geben wollte. Je allgemeiner die vom Herrn gesprochenen Worte an und für sich sind, desto mehr wird man bei ihrer Auslegung die Hirtentätigkeit Christi selbst, die ja für seinen Apostel vorbildlich sein soll, und den geistlichen Charakter des Amtes, das sie begründen, im Auge zu halten haben.[1])

Die Stelle des Lucasevangeliums: „Sie (die Jünger) sagten: „Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter!“ Er (Jesus) aber sprach zu ihnen: „Es ist genug!“[2]) kann weder dem Wortsinn noch dem Zusammenhange nach auf die geistliche und weltliche Gewalt und das Verhältnis der einen zur anderen bezogen werden. Dies muß auch Bellarmin zugeben.[3]) Christus hatte die Apostel auf harte Verfolgungen, die bald über sie hereinbrechen würden, hinweisen wollen, als er zu ihnen sprach: „Nun aber, wer einen Beutel hat, nehme ihn, desgleichen auch die Tasche; und wer es nicht hat, verkaufe seinen Rock und kaufe ein Schwert! denn ich sage euch: es muß noch an mir erfüllt werden, was geschrieben steht: er ist unter die Übeltäter gerechnet worden.“[4]) Die Apostel meinten, der Meister habe an eine unmittelbar bevorstehende, bewaffnete Verteidigung gedacht, und so zeigten sie ihm die bereit liegenden Schwerter.[5]) Darauf sagte der Herr: „Es ist genug“, entweder zum Zeichen, daß er das Gespräch abzubrechen wünsche, oder, um ironisch die Apostel auf ihre falsche Auffassung aufmerksam zu machen.[6])

Im Mittelalter und zwar zuerst im elften Jahrhundert betrachtete man die zwei Schwerter als Sinnbilder der höchsten, geistlichen und weltlichen Macht, des Papsttums und des Kaisertums. Zunächst dachte man sich beide unabhängig von einander.[7]) Eine neue, eigenartige Auffassung vertrat dann der heilige Bernhard.

---

[1]) Widdrington „Apologia“ bei Goldast, M., III, p. 742 No. 330. Sicut enim pastor seu princeps temporalis habet pro suo fine pacem temporalem, et pastor spiritualis aeternam animarum salutem, ita uterque tum potestates tum instrumenta proportionata ad hos fines et consequendos et conservandos habere debet“. — [2]) Luc. 22, 38. — [3]) Bellarmin t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 927 B. C. — [4]) Luc. 22, 36 f. — [5]) Es waren dies nach Annahme des hl. Johannes Chrysostomus grosse Messer, die zum Schlachten des Osterlammes gebraucht wurden. Vgl. Martens a. a. O. S. 34. — [6]) Bellarmin l. c. p. 927 C. D. Arndt „Die hl. Schrift“. Bd. III S. 283 Anm. 40. — [7]) Hergenröther „Kathol. Kirche und christl. Staat“ S. 379; Martens a. a. O. S 35.

Er brachte die Lucasstelle mit den im Johannesevangelium stehenden Worten, die Christus an Petrus richtete: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“[1]) in Verbindung[2]) und lehrte, in dem Verse Luc. 22, 38 bedeute „hier“ die Kirche, und sei mit den „zwei Schwertern“ die geistliche und weltliche Gewalt gemeint; das nach Joh. 18, 10 von Petrus zur Verteidigung des Herrn gezückte Schwert sei die weltliche Gewalt; auch diese besitze der Apostel, aber er solle sie in der Scheide behalten, d. h. nicht unmittelbar oder persönlich gebrauchen.[3]) Beide Schwerter, das geistliche und das weltliche, seien also in der Hand der Kirche; das eine werde von der Kirche selbst, das andere nach ihrem Winke und auf Befehl des Kaisers von den Soldaten geführt.[4]) Der Ansicht des Abtes von Clairvaux schlossen sich unter anderen auch die Päpste Gregor IX.[5]) und Bonifatius VIII. an. Dieser erklärte in der Bulle „Unam sanctam“: „Durch die evangelischen Worte werden wir belehrt, daß in derselben und des Petrus Gewalt zwei Schwerter sind, das geistliche und das weltliche; denn als die Apostel sagten: „Siehe, hier sind zwei Schwerter“, antwortete der Herr nicht: „Das ist zu viel“, sondern „es ist genug!“ Sicher achtet derjenige, welcher leugnet, daß das weltliche Schwert in der Gewalt des Petrus sei, wenig auf das Wort des leidenden Herrn: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“ Beide Schwerter sind also in der Gewalt der Kirche, das geistliche und das materielle; aber dies wird für die Kirche, jenes von der Kirche gezogen, das eine von der Hand des Priesters, das andere von der Hand der Könige und der Krieger, aber nach dem Willen des Priesters und, solange er es duldet.“[6]) Bellarmin

---

[1]) Joh. 18, 11. — [2]) Bellarmin l. c. p. 927 C. — [3]) De Consideratione Lib. IV cap. 3 (Opp. I, 438). — [4]) „Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis et materialis (sc. gladius); sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris. Ep. 256 (Opp. I, 258) „Petri uterque (gladius) est: alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus“. — [5]) in einem Schreiben an den griechischen Patriarchen Germanus. Martens a. a. O. S. 35 f. — [6]) Extravag. comm. Lib. I cap. 1 de maioritate et obedientia: „In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus apostolis „Ecce gladii duo hic“, in ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur, non respondit Dominus nimis esse, sed satis. Certe, qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini perferentis „Converte gladium tuum in vaginam!“ Uterque ergo gladius est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus: ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis“.

bezeichnet die allegorische Auslegung des heiligen Bernhard und des Papstes Bonifatius als die für ihn maßgebende; während aber die Worte beider offenbar die Lehre von der „potestas directa“ zum Ausdruck bringen, versteht und erklärt er sie im Sinne der von ihm gelehrten „potestas indirecta.“

Der Apostel Paulus hatte gehört, daß Christen in Korinth ihre Rechtsstreitigkeiten nicht unter einander, sondern vor den heidnischen Gerichten zum Austrag brächten. Darüber entrüstet[1]) wies er die Korinther auf das von Christus in der Bergpredigt gezeichnete Ideal eines vollkommenen Christen[2]) hin; es bestehe darin, daß man unter Umständen, statt sein Recht zu suchen, lieber unrecht leide.[3]) Er beklagte es, daß die Korinther von dieser christlichen Vollkommenheit so weit entfernt seien.[4]) Besonders beschämend aber sei es, daß sie, die durch die Gnade übernatürliche Ebenbilder Gottes geworden seien, ihre Rechtshändel von den Ungläubigen entscheiden ließen.[5]) Es würde sich doch gewiß in ihrer eigenen Mitte ein „Weiser“ finden, der imstande wäre, das Schiedsrichteramt unter „Brüdern“ wahrzunehmen.[6]) Bellarmin behauptet nun,[7]) Paulus habe den Christen die Einsetzung neuer Richter befohlen, und er schließt daraus, daß die Christen auch zur Absetzung der ihnen feindlich gesinnten, heidnischen Kaiser berechtigt gewesen wären. Der Apostel hat doch aber weder die Rechtmäßigkeit und Jurisdiktionsgewalt der heidnischen Gerichte bestritten noch die Christen vom Gehorsam gegen deren Entscheidungen entbunden.[8]) Er hat nichts anderes getan als in dem ihm eigenen, kraftvollen und bestimmten Tone den Korinthern den Wunsch ausgesprochen, daß sie in Zukunft, des christlichen Ideales eingedenk, verträglicher sein, wenn aber Streitigkeiten über Mein und Dein unter ihnen entständen, nicht von selbst an die Heiden sich wenden, sondern dem Urteil christlicher Schiedsrichter sich unterwerfen möchten.[9]) Dabei wird ihn die Besorgnis geleitet haben, die Heiden könnten an der Streitsucht der Christen Anstoß nehmen, und das Ansehen des christlichen Namens möchte auf

---

[1]) 1. Kor. 6, 1. — [2]) Matth. 5, 38 ff. — [3]) 1. Kor. 6, 7. — [4]) ebendort 6, 8. [5]) ebendort 6, 6. — [6]) ebendort 6, 5. — [7]) Bellarmin t. I de Rom. Pont. Lib. V cap. 7 p. 904 B. C. T. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 853 D, 854 A. [8]) Barclay l. c. cap. 21 p. 81 „Nihil ergo iubet Apostolus eo loco, quod Iudicum infidelium iurisdictionem et imperium in Christianos aut tollat aut minuat aut ei aliquo modo praeiudicet“. — [9]) Widdrington „Apologia“ bei Goldast, M., III., p. 733 Nr. 273. Al. Schaefer „Der erste Brief Pauli an die Korinther“. Münster i. W. 1903. S. 108 f.

solche Weise Schaden leiden.[1]) Paulus hat sicherlich nicht im entferntesten daran gedacht, in das staatliche Gebiet einzudringen und die Autorität der heidnischen Richter in den Augen der Christen herabzusetzen, er, der anderwärts[2]) mit solchem Nachdruck die weltliche Obrigkeit als von Gott angeordnet und den Gehorsam gegen ihre Gebote als Gewissenspflicht bezeichnet hat. Die Auffassung Bellarmins entspricht daher schwerlich den Absichten des Apostels.

Ebenfalls im ersten Korintherbriefe hebt Paulus die ihm zustehende Befugnis, seinen Unterhalt von den Gläubigen zu empfangen,[3]) unter Berufung auf das Naturrecht,[4]) das alttestamentliche Gesetz[5]) und die ausdrückliche Anordnung Christi[6]) hervor.

Er bemerkt dann, daß er „von dieser Befugnis keinen Gebrauch gemacht habe", um nicht „dem Evangelium irgend ein Hindernis zu bereiten".[7]) Gewiß waren die Apostel berechtigt, das Vermögen der Christen, für deren Seelenheil sie mit Hingabe aller ihrer Kräfte arbeiteten, ihren Bedürfnissen entsprechend in Anspruch zu nehmen. Aus diesem unbestreitbaren Rechte folgt aber nicht, daß die Kirche, beziehungsweise ihr sichtbares Oberhaupt eine Gewalt auf politischem Gebiete besitze, vermöge deren sie die weltlichen Fürsten abzusetzen befugt wäre.

c) Auch durch geschichtliche Beispiele hat Bellarmin seine Lehre von der indirekten Gewalt des Papstes zu begründen gesucht. Es wurde bereits gezeigt,[8]) daß seiner Verwertung der beiden dem Alten Testamente entnommenen Begebenheiten keine genügende Beweiskraft innewohnt. Weder Ozias noch Athalia wurde vom Hohenpriester abgesetzt; jener war bis an sein Lebensende König von Juda, konnte allerdings infolge seiner Erkrankung die Regierung nicht in der Hand behalten; diese mußte dem rechtmäßigen Erben des Thrones, Joas weichen.

In dem Buche der Geschichte der christlichen Kirche forschend fand Bellarmin zunächst in dem Einschreiten des heiligen Ambrosius, des Bischofs von Mailand, gegen den Kaiser Theodosius I. eine Bestätigung seiner Ansicht.[9]) Theodosius hatte unter den Bewohnern von Thessalonich, um sie für die Ermordung mehrerer kaiserlichen Beamten zu strafen, ein furchtbares Blutbad anrichten lassen. Ambrosius erfüllte dem ihm befreundeten, mächtigen Kaiser gegen-

---

[1]) Barclay l. c. cap. 21 p. 80. — [2]) Röm. 13, 1 ff. — [3]) 1. Kor. 9, 4. — [4]) ebendort 9, 7. — [5]) ebendort 9, 8 ff. — [6]) ebendort 9, 14. — [7]) ebendort 9, 12. — [8]) S. 102 ff. — [9]) Bellarmin t. I De Rom. Pont. Lib. V cap. 8 p. 906 C.

über unerschrocken seine Pflicht als Bischof; er exkommunizierte ihn. Da es sich um ein öffentliches Vergehen handelte, mußte sich auch die kirchliche Gewalt als öffentliche (iurisdictio externa) betätigen. Theodosius zeigte sich reumütig; er wurde aber in die kirchliche Gemeinschaft erst wieder aufgenommen, nachdem er sich auf Verlangen des heiligen Ambrosius bereit erklärt hatte, ein Gesetz zu erlassen, das die Vollstreckung der Todesstrafe und der Gütereinziehung bis auf dreißig Tage nach Fällung des Urteils zu verschieben befahl. Durch dies Gesetz sollten offenbar übereilte Strafurteile verhütet werden.[1]) Es ist die geistliche Gewalt und keine andere, von der Ambrosius dem Kaiser gegenüber Gebrauch gemacht hat;[2]) er hat ihn aus der Kirche ausgeschlossen, aber keine politischen Rechte irgendwelcher Art ihm genommen. Er hat ihm vor Augen geführt, daß er die Lossprechung nicht erhalten könne, wenn er sich nicht verpflichte, zum Zeichen seiner Reumütigkeit und zugleich als Beweis milderer Gesinnung das erwähnte Gesetz zu erlassen. Aber hat Ambrosius damit die Grenzen des geistlichen Gebietes überschritten? Oder ist es nicht Aufgabe der Kirche, die Fürsten und Völker auch über das aufzuklären und zu belehren, was nach dem Willen Gottes und zum Heile der Seelen in weltlicher Beziehung zu geschehen hat?[3])

Papst Gregor der Große gewährte einigen fränkischen Klöstern — Bellarmin hebt das Kloster des heiligen Medardus[4]) bei Soissons besonders hervor[5]) — gewisse Privilegien und bestimmte, daß, wer immer sie verletze, er sei König, Priester oder Richter, seine Würde verlieren solle.[6]) Danach scheint es, daß der Papst eine

---

[1]) Bossuet „Defensio etc." P. I L. II c. 5 p. 100. Hergenröther a. a. O. S. 449. — [2]) Barclay l. c. cap. 39 p. 156. „Nulla igitur Ambrosius temporali potestate hoc casu in Theodosium usus est". — [3]) Gosselin a. a. O. II p. 201 ... l'Eglise et le Souverain — Pontife ne peuvent faire aucun règlement, aucune ordonnance sur les choses temporelles; ils ne peuvent donner ou ôter aux souverains leurs droits et leur autorité; ils peuvent seulement faire connaître aux princes et aux peuples leurs obligations de conscience en matière temporelle, comme en toute autre matière. L'histoire ecclésiastique nous offre des exemples remarquables de ce pouvoir directif dans la conduite de saint Grégoire-le-Grand . . . et dans celle de saint Ambroise . . ." — [4]) Zu Ehren des hl. Medardus, Bischofs von Noyon und Tournai († um 545), erbauten die Könige Chlotar I. und Sigebert unweit Soissons eine prächtige Kirche, an die sich bald ein Benediktinerkloster anschloß. Acta Sanctorum Junii . . . . collecta . . . a G. Henschenio P. M., Daniele Papebrochio etc. Antverpiae 1698. Tom. II p. 74. — [5]) Bellarmin t. I De Rom. Pont. Lib. V cap. 8 p. 906 D; t. VII Tract. de pot. S. P. in temp. p. 989 sq. sq. — [6]) ibidem.

Macht über das Zeitliche in Anspruch genommen habe. Die Echtheit der Privilegien ist von verschiedenen Seiten bestritten worden;[1]) sie ist jedoch, wie die Mauriner in ihrer Ausgabe der Werke des heiligen Gregor bemerken,[2]) durch die ältesten Handschriften und eine Reihe authentischer Zeugnisse verbürgt.[3]) Barclay[4]) und Widdrington[5]) meinen, die Worte des Papstes enthielten nur eine Verwünschung; tatsächlich aber drücken diese Worte ihrem natürlichen Sinne nach einen Befehl aus. Die Mauriner nehmen an,[6]) daß der seiner ganzen Natur nach zur Milde geneigte Papst mit seiner strengen Ausdrucksweise dem Wunsche der Königin Brunhilde entsprochen habe, und sie dürften damit das Richtige getroffen haben. Diese Überzeugung gewinnt man beim Lesen der Briefe, die Gregor gelegentlich der Zustellung der Privilegien der Königin und ihrem Enkel Theoderich II. schrieb. Darin heißt es: „Um an Euren guten Werken in etwa teilzunehmen, haben wir den genannten Stätten die Privilegien so, wie Ihr es wünschtet, zur Ruhe und Sicherheit ihrer Bewohner verliehen und keinen Augenblick zögern wollen, dem löblichen Verlangen Eurer Exzellenz zu entsprechen".[7])

Gosselin weist darauf hin[8]), daß seit der Zeit Gregors des Großen die französischen Fürsten dem Papste das Absetzungsrecht für gewisse Fälle zugestanden und damit nur der damals allgemein herrschenden Anschauung entsprachen.

Die Behauptung Bellarmins,[9]) Gregor II. habe Rom und Italien veranlaßt, dem Kaiser Leo III. dem Isaurier die Steuern zu verweigern und den Gehorsam zu kündigen, entspricht zwar den von ihm benutzten Berichten griechischer Schriftsteller, wie Theophanes,[10]) Cedrenus, Zonaras und Glycas; sie läßt sich aber weder mit dem Zeugnis der jedenfalls besser unterrichteten und daher glaubwürdigeren Lateiner Anastasius Bibliothecarius und Paulus Diaconus noch mit den eigenen Worten des Papstes in Einklang bringen.[11]) Aus dem Berichte des Anastasius[12]) erhellt, daß Gregor trotz aller

[1]) Acta Sanctorum Junii t. II p. 75; Hergenröther a. a. O. S. 127. — [2]) Anm. b sub Epist. 8 Lib. XIII Epist. S. Gregorii, Operum t. II. — [3]) Gosselin a. a. O. II p. 159. Hergenröther a. a. O. S. 127. — [4]) Barclay l. c. cap. 39 p. 157. — [5]) Widdrington „Apologia" bei Goldast, M., III, p. 750 Nr. 380. — [6]) wie oben Anm. 8. Gosselin a. a. O. II p. 160. — [7]) Lib. XIII Epist. 6. 7. [8]) Gosselin a. a. O. II p. 160 f. Hergenröther a. a. O. S. 128. — [9]) Bellarmin t. I l. c. p. 907 A. T. VII l. c. p. 843 B. C. p. 991 A—992 B. — [10]) Theophanes' „Chronographia" bildet die Hauptquelle für Cedrenus, Zonaras und Glycas. Vgl. v. Hefele „Konziliengeschichte". Bd. III (1877) S. 370. — [11]) v. Hefele a. a. O. S. 390. — [12]) in seiner Biographie Gregors II. bei Mansi t. XII p. 229 sq. sq.

Anfeindungen, die er von seiten Leos erfuhr, diesem die Treue bewahrte und das Volk von der Erhebung gegen den Kaiser und von Gewalttätigkeiten gegen dessen Beamte zurückzuhalten bestrebt war.[1]) Paulus Diaconus schreibt,[2]) das ganze Heer Ravennas und Venedigs habe sich dem Befehl, die Bilder zu vernichten, einmütig widersetzt und würde einen anderen Kaiser gewählt haben, hätte nicht der Papst hindernd eingegriffen. Ohne Zweifel hatte es Gregor II. in der Hand, der Herrschaft der Byzantiner über Rom und Italien ein Ende zu machen; er tat es nicht.[3]) Er ermahnte vielmehr den Herzog Ursus von Venezien,[4]) dem kaiserlichen Exarchen ergeben zu bleiben und Unterstützung zu gewähren, damit diesem die Wiedereroberung Ravennas, das von den Langobarden genommen war, bald gelänge.[5]) Wie weit er davon entfernt war, die politische Macht des Kaisers anzutasten, zeigt der mit Recht als Muster wahrer Staatsweisheit gepriesene,[6]) zweite Brief, den er an Leo III. richtete. Darin entwickelt er mit wundervoller Klarheit das Verhältnis von Priestertum und Kaisertum. Er schreibt:

„Es ist ein Unterschied zwischen dem Palast und der Kirche, zwischen Kaisern und Bischöfen. Erkenne dies und rette Dich! . . . Wie der Bischof kein Recht hat, sich in die Angelegenheiten des Palastes zu mischen und die Ämter zu vergeben, so steht es dem Kaiser nicht zu, sich in die Kirche einzudrängen, Kleriker zu wählen, die Sakramente zu verwalten . . . Jeder bleibe an der Stelle, wohin ihn Gott gesetzt hat! Weißt Du den Unterschied zwischen Kaiser und Bischof? Wenn sich jemand gegen Dich verfehlt, so nimmst Du ihm sein Haus und Vermögen, ja vielleicht auch das Leben oder schickst ihn in die Verbannung. Nicht so die Bischöfe! Wenn jemand gesündigt hat, und er bekennt, so legen sie statt des Strickes ihm das Evangelium und das Kreuz auf den Nacken, weisen ihn, statt in das Gefängnis, in die Diakonia oder Katechumena[7]) der Kirche und legen ihm Fasten auf . . . .

[1]) v. Hefele a. a. O. S. 387 f. Niehues „Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papstum im Mittelalter". Bd. 1 Münster i. W. 1863. S. 502. 507. — [2]) De gestis Longobardorum VI, 49 „Omnis quoque Ravennae exercitus et Venetiarum talibus iussis uno animo restiterunt, et nisi eos prohibuisset Pontifex, imperatorum super se constituere fuissent aggressi". v. Hefele a. a. O. S. 390. Ebenso äußert sich Platina, auf den sich Barclay l. c. cap. 40 in fine p. 159 sq. beruft. — [3]) Kraus „Lehrbuch der Kirchengeschichte". Trier 1896. S. 276. — [4]) Venezien unterstand damals den byzantinischen Kaisern. — [5]) Mansi t. XII p. 244. v. Hefele a. a. O. S. 392. Niehues a. a. O. S. 502. — [6]) Nihues a. a. O. S. 500. — [7]) Räumlichkeiten in der Kirche, offenbar für Pönitenten.

Hat er gebüßt, so reichen sie ihm den Leib und das Blut des Herrn . . . Du verfolgst und tyrannisierst uns mit militärischer und physischer Gewalt; wir aber, waffenlos und ohne irdisches Kriegsheer, rufen den Heerführer der ganzen Schöpfung Jesus Christus an, damit er Dir einen Dämon sende, gemäß dem Worte des Apostels (1. Kor. 5, 5): „Ich will ihn übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit die Seele gerettet werde![1]) Siehe, o Kaiser, in solches Elend stürzest Du Dich selbst".[2]) Man könnte einwenden, der Papst habe den hier dargelegten Grundsätzen nicht entsprochen, als er den Exarchen Paulus hinderte, die römische Provinz mit einer Auflage zu bedrücken. Allein es handelte sich damals, wie Anastasius wenigstens andeutet, nicht um die rechtmäßige Steuer, sondern um eine unbillige, die Beraubung der Kirchen bezweckende Abgabe.[3]) Im übrigen läßt es sich nicht mehr feststellen, wie der päpstliche Widerstand beschaffen gewesen ist. „Es gibt aber gegen unrechte Zumutungen von oben gar wohl einen Widerstand, auch innerhalb der Grenzen des Rechtes und der Untertanenschaft."[4])

Die Absetzung des Merovingers Childerich III. und die Erhebung Pipins auf den fränkischen Königsthron wird von Bellarmin[5]) auf einen Befehl des Papstes Zacharias zurückgeführt. Nach dem Berichte der fränkischen Annalen[6]) schickte Pipin den Bischof Burchard von Würzburg und den Abt Fulrad von St. Denys zum Papste, um ihn zu fragen, ob es recht sei, daß die Könige des Frankenreiches den königlichen Namen ohne eigentliche Macht führten. Der Papst, dem das Verlangen Pipins nach der Krone und die Unzufriedenheit des fränkischen Heerbannes mit Childerich nicht unbekannt war, und die Anlehnung an einen starken Franken-

---

[1]) „Das Ausschließen aus der Kirche wird als eine Übergabe an den Satan bezeichnet . . . . . Das letzte Ziel der Strafverhängung durch den Apostel aber ist nicht ein volles Preisgeben an den Teufel und so die ewige Verwerfung, sondern die Besserung und Rettung der Seele des Übeltäters". Al. Schaefer „Der erste Brief Pauli an die Korinther". S. 96 f. — [2]) Mansi t. XII p. 975 sq. sq. Harduin t. IV p. 13 sq. sq. v. Hefele a. a. O. S. 399 ff. — [3]) v. Hefele a. a. O. S. 386; 389. — [4]) v. Hefele a. a. O. S. 389. — [5]) Bellarmin t. I l. c. p. 907 A, B; t. VII l. c. p. 992 sq. sq. — [6]) Annal. Lauresh. a. 749: „Burghardus Wirzeburgensis episcopus et Folradus capellanus missi fuerunt ad Zachariam Papam interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias Papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat; ut non perturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri".

herrscher wegen der beunruhigenden Eroberungsgelüste der Langobarden als dringend geboten erschien,[1]) gab die Antwort, es sei besser, daß der Mann, welcher die Macht habe, auch König genannt werde. Darauf wurde auf dem Reichstage zu Soissons 751 der letzte Merovinger Childerich entthront, und Pipin zum Könige gewählt. Die Entscheidung des Papstes hat mehr den Charakter eines Gutachtens als eines förmlichen Befehls.[2]) Mit dieser Auffassung läßt sich die Ausdrucksweise der Annalen wohl in Einklang bringen.[3]) Selbst die Worte „ut non perturbaretur ordo, (Zacharias) per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri" besagen nichts weiter, als daß der Papst, unter Berücksichtigung der ihm bekannten Verhältnisse, sein kirchliches Ansehen zugunsten Pipins in die Wagschale gelegt habe.[4]) Wie sollte auch Zacharias mit einem Male einen Standpunkt vertreten haben, der den von Gregor II. wenige Jahre vorher über die gegenseitige Unabhängigkeit der geistlichen und weltlichen Gewalt vorgetragenen Grundsätzen gerade entgegengesetzt gewesen wäre?[5]) Der Wunsch Pipins und der Franken, es möge das Schattenkönigtum der Merovinger endlich zu Grabe getragen werden, ist begreiflich, und daß ihm Zacharias, dem Drucke der Umstände nachgebend, mit seinem Urteil entgegenkam, ebenfalls wohl zu verstehen. Aber es ist fraglich, ob der Papst als „Oberhaupt der Kirche, als letzter Hort der Gesetzlichkeit auf Erden, als höchster Stellvertreter der Gottheit selbst",[6]) an der Entthronung eines zwar schwachen und unfähigen, doch rechtmäßigen Herrschers sich hätte beteiligen sollen. Niehues „will kein Urteil fällen, aber er sieht die Zeit kommen, wo auch katholische Geschichtsforscher das Bild eines

---

[1]) Gebhardt „Handbuch der deutschen Geschichte". 1. Bd. Stuttgart 1891. S. 176. — [2]) Bossuet „Defensio" P. I Lib II c. 33 p. 246; c. 34 p. 249. Fénélon „Dissertatio de auctoritate summi pontificis". Oeuvres t II. Versailles 1820 cap. 39. Gosselin a. a. O. II p. 219 „Il résulte clairement du récit des anciens auteurs, selon la remarque de Bossuet et de Fénélon, que le pape Zacharie, en donnant cette réponse, ne prétendait pas exercer un acte de juridiction temporelle sur le royaume de France, mais donner un simple avis doctrinal sur un cas de conscience que les Français avaient librement porté à son tribunal". Vgl. auch Widdrington l. c. bei Goldast, M., III, p. 752 Nr. 404. Barclay l. c. cap. 41 p. 162. — [3]) Hergenröther a. a. O. S. 126. Gosselin a. a. O. II p. 219. — [4]) Martens a. a. O. S. 9 f. — [5]) Gosselin a. a. O. II p. 219. — [6]) Barclay l. c. p. 163. Niehues a. a. O. S. 532. Schroeder „Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte". Leipzig 1894. S. 98 „Für den an sich ungesetzlichen Akt war es von Bedeutung, daß Pipin sich der päpstlichen Zustimmung zu demselben versichert hatte".

widerstrebenden Pius IX. der kühnen Gewandtheit eines Zacharias vorziehen werden".[1])

Eine glänzende Bestätigung seiner Lehre von der indirekten Gewalt des Papstes findet Bellarmin in der Übertragung des Kaisertums von den Griechen auf die Franken durch Papst Leo III.[2]) Wohl setzte Leo III. am Weihnachtsfeste des Jahres 800 Karl dem Großen die römische Kaiserkrone aufs Haupt; aber es war doch nur „die feierliche, äußere Anerkennung der **tatsächlichen** Verhältnisse", die er damit aussprach.[3]) Karl war unbestrittener Herr fast in dem ganzen Gebiete des ehemaligen, oströmischen Reiches: nicht nur die deutschen Stämme, mit Einschluß der Friesen und Sachsen, huldigten dem Frankenkönig, auch Spanien bis an den Ebro, Italien, Istrien und Ungarn beugten sich seinem Szepter.[4]) In Karl erblickte die Kirche ihren Beschützer, den tatkräftigen Förderer christlicher Gesittung; in ihm hatte der Papst einen hilfsbereiten Freund gefunden. Auf der anderen Seite war das byzantinische Reich im Verfall, seiner italischen Besitzungen beraubt, mit Rom entzweit, von einer Frau beherrscht, augenblicklich also ohne Anrecht auf die Kaiserwürde. Es ist wahr: das Kaisertum „fiel Karl wie ein reifer Apfel zu".[5]) Die gesamte, eigentümliche Entwicklung des Abendlandes drängte den Papst, mit Worten auszusprechen, was tatsächlich längst bestand.[6]) Mit größerem Rechte als einst Zacharias konnte Leo III. sich zu dem Grundsatz bekennen: „Wer die Macht hat, soll auch den **Namen** haben." So verschenkte er, was zu vergeben er eigentlich nicht befugt war.[7]) Wer wollte ihn deshalb tadeln? „War es nicht vielmehr", sagen wir mit Gengler, „ein Werk höherer Weisheit, der neuen Macht, die sich über Italien festgesetzt hatte, eine solche moralische Stellung anzuweisen, daß dadurch die Interessen der Kirche, die mit den wahren Interessen der Menschheit identisch sind, nicht nur nicht gefährdet, sondern befördert wurden? Insofern ist Leos Tat nicht nur keine Ungerechtigkeit, sondern begründet ihm hohes Verdienst."[8]) Durch die Krönung zum römischen Kaiser gewann Karl keinen Zuwachs an weltlicher Macht, aber ein **ideales** Gut,

[1]) Niehues a. a. O. S. 532. — [2]) Bellarmin t. I l. c. p. 907 C—909 B. — [3]) Schroeder a. a. O. S. 99. — [4]) Niehues a. a. O. S. 592. Schroeder a. a. O. S. 98 f. — [5]) Gebhard a. a. O. S. 199. — [6]) Niehues a. a. O. S. 592. — [7]) Gengler „Aphorismen über das Verhältnis der Kirche zum Staate überhaupt und über die geschichtliche Fortbildung dieses Verhältnisses". Tüb. theol. Quart.-Schrift. Jahrg. 1832, Heft 3, S. 481. — [8]) Gengler a. a. O. S. 481.

eine höhere Würde.[1]) Er wurde das Oberhaupt des irdischen Gottesstaates, wie ihn Augustin im Geiste geschaut hatte, der Schutzherr der gesamten Kirche; die Krone auf seinem Haupte wurde zum Symbol der geeinigten Christenheit.

Die Annahme Bellarmins,[2]) Papst Gregor V. (996—999) habe die sieben deutschen Kurfürsten zur Kaiserwahl ermächtigt, muß als mit der Geschichte in Widerspruch stehend bezeichnet werden.[3]) Das Dunkel, das über der Entstehung des Kurfürstentums gebreitet liegt, ist bis heute nicht völlig gelichtet. Doch ist die von Bellarmin bekämpfte Ansicht des Johannes Aventinus und Onuphrius Panvinius,[4]) daß das Kurfürstenkollegium nicht eher als nach dem Tode des Kaisers Friedrich II. eingesetzt sei, die jetzt herrschende. Jedenfalls werden die sieben Kurfürsten zuerst in dem von Papst Urban IV. an Richard von Cornwallis gerichteten Schreiben vom 31. August 1263 erwähnt.[5]) In die Zeit von 1257—1266, also in das erste Jahrzehnt der Regierung Richards, fällt nachweislich auch die Entstehung der Standbilder der sieben Kurfürsten an der Stirnmauer des weit älteren Rathauses zu Aachen.[6])

Der erste Papst, der unter Berufung auf seine Schlüsselgewalt die Absetzung eines weltlichen Fürsten aussprach und dessen Untertanen vom Eide der Treue entband, ist Gregor VII. Seinem Beispiel folgten in der Zeit bis zum Ausgange des Mittelalters Innozenz III., Innozenz IV. und Clemens VI. Der Hinweis Bellarmins[7]) auf die von den genannten Trägern der Tiara verfügte Entthronung der deutschen Kaiser Heinrich IV., Otto IV., Friedrich II. und Ludwig IV. muß als berechtigt anerkannt werden.

d) Nicht weniger als 76 Schriftsteller des christlichen Abendlandes führt Bellarmin als Gewährsmänner für seine Lehre gegen Barclay ins Feld.[8]) Gregor VII. eröffnet die stattliche Reihe; die übrigen lebten sämtlich in der nachgregorianischen Zeit, also in jenen Jahrhunderten des Glanzes und des Erbleichens päpstlicher

[1]) Gebhardt a. a. O. S. 260. — [2]) Bellarmin t. I l. c. p. 909 B—D. — [3]) Phillips, G. „Kirchenrecht". Regensburg 1845 ff. III, 198. 200. — [4]) Bell. t. I l. c. p. 909 C. D. T. VII De translatione Imperii Romani Lib. III cap. 1 p. 385 C. D. — [5]) Raynaldus „Annal. eccles." 1263 § 46 sq sq. Potthast „Regesta Pontificum Romanorum". Nr. 18634 sq. Döllinger—Reusch „Selbstbiographie" S. 86. Schroeder a. a. O. S. 462. Lindner „Die deutschen Königswahlen und die Entstehung des Kurfürstentums". Leipzig 1893. S. 153. — [6]) Schroeder a. a. O. S. 462. Lindner a. a. O. S. 170; 173; 175 f. Loersch „Forschungen zur deutschen Geschichte". XIII S. 379. — [7]) Bellarmin t. I l. c. p. 909 D, 910 A, B. — [8]) Bellarmin t. VII l. c. p. 831—843 B.

Macht, in denen die hierokratische Anschauung zunächst wie von selbst sich entwickelte und dann, dem Wandel der Verhältnisse zum Trotz, in kirchlichen Kreisen die Herrschaft behauptete. Manche von ihnen, wie Ägidius von Rom, Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius, waren entschiedene Vertreter der von Bellarmin bekämpften „potestas directa". Andere, wie Bernhard von Clairvaux, Johannes Bonaventura, Hugo von S. Victor, bezeichnet Gosselin[1]) als Anhänger der „potestas directiva", aber, wie uns scheinen will, mit Unrecht[2]).

Aus der Reihe der Synoden, auf denen nach Annahme Bellarmins[3]) die Absetzung eines weltlichen Fürsten erfolgte oder von neuem bestätigt wurde, wird die von Gregor II. vermutlich im Jahre 727 zu Rom gehaltene[4]) gestrichen werden müssen. Es kann als ausgeschlossen gelten, daß Gregor auf dieser Synode Leo den Jsaurier exkommuniziert und der Herrschaft über Rom und Italien verlustig erklärt hat; denn in den bereits früher erwähnten, lateinischen Quellen[5]) erscheint der Papst als ein Mann von unerschütterlicher Untertanentreue, und die von ihm sellbst an den Kaiser gerichteten Briefe zeigen, wie wenig er gesonnen war, in das staatliche Gebiet einzugreifen. Somit begegnet uns in den ersten zehn Jahrhunderten, die seit der Gründung der Kirche verflossen sind, keine Synode, die ein Absetzungsrecht gegenüber den weltlichen Fürsten in Anspruch genommen oder ausgeübt hat.

---

[1]) Gosselin a. a. O. II p. 447. — [2]) Bernhard von Clairvaux schreibt Lib. IV de Consideratione cap. 4 „Quid tu denuo usurpare gladium tentes, quem semel iussus es ponere in vaginam: quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: Converte gladium tuum in vaginam. Tuus ergo et ipse tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus; alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis: „ecce duo gladii hic" non respondisset Dominus „satis est", sed „nimis est". Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis sc. gladius et materialis". Joh. Bonaventura sagt Lib. de Ecclesiastica hierarchia part. 2 cap. 1 „Iam vero possunt Sacerdotes et Pontifices ex causa amovere Reges et deponere Imperatores, sicut saepius accidit, et visum est, quando scilicet eorum malitia hoc exigit et Reipublicae necessitas sic requirit. Summus vero pontifex, penes quem in terris prima residet auctoritas, non a Rege, non a Principe saeculari, non ab hominibus iudicatur, sed solius Dei iudicio reservatur". Hugo von S. Victor bemerkt Lib. II de sacramentis part. 2 cap. 41 „Spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet, si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est, et cum deviat, a solo Deo iudicari potest". — [3]) Bellarmin t. VII l. c. p. 843 B—846 C. — [4]) v. Hefele a. a. O. Bd. III S. 405. — [5]) Vgl. S. 114 f.

Prüfend sind wir den Beweisgängen Bellarmins gefolgt. Wir rasten einen Augenblick und überschauen noch einmal den zurückgelegten Weg. Wir fanden die indirekte Gewalt des Papstes in zeitlichen Dingen weder von der Vernunft als unbedingt notwendig zum Bestande und Gedeihen der Kirche gefordert, noch von der heiligen Schrift ausdrücklich gelehrt noch von der Geschichte des ersten christlichen Jahrtausends sicher bestätigt. Wir können daher das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung nicht anders als in dem Urteil zusammenfassen: der Bau des Bellarminschen Systems ist nicht fest genug gegründet und gezimmert, um allen gegen ihn gerichteten Angriffen siegreich standzuhalten. Wir müssen deshalb diesem System, dessen konsequenter Durchführung wir vollste Anerkennung zollen, unsere Zustimmung versagen. Bei unserer Ablehnung glauben wir, uns um so mehr beruhigen zu dürfen, weil die Kirche ihr Verhältnis zu den im Laufe der Zeit so vielfach sich verändernden Staatsgewalten niemals zum Gegenstande eines Glaubensartikels gemacht hat.[1])

§ 4. Die Exemtion des Klerus.

Der hierokratischen Anschauung Bellarmins entspricht seine Lehre von der Exemtion des Klerus. Wie die Kirche ihres erhabeneren Zieles wegen hoch über dem Staate steht, so nehmen ihre Organe, die Kleriker, in der christlichen, bürgerlichen Gesellschaft eine bevorzugte Stellung, eine Sonderstellung ein. Sie sind, wie schon ihr Name sagt, der „Anteil Gottes", sie gehören allein dem Herrn an; sie sind die „Patrizier", die „Hirten" des Volkes; sie sind gleichsam die „Seele" des Staates. Wäre es aber nicht ein unnatürlicher Zustand, wenn die Diener Gottes einem weltlichen Herrn, die Hirten den Schafen, die Männer des Geistes denen des Fleisches unterworfen wären?

Von solchen Gedanken beherrscht kommt Bellarmin zu dem Schlusse: die Kleriker sind von der Jurisdiktion der staatlichen Obrigkeit gänzlich frei. Allerdings empfiehlt es sich, meint er, im

---

[1]) M.*** „Pouvoir du Pape" p. 307 „Aussi est-il généralement reconnu, même par les théologiens ultramontains que le sentiment, qui attribue à l'Église et au souverain pontife une juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles, n'a jamais regardé dans l'Église comme un dogme de foi et qu'il a toujours été permis de disputer là-dessus comme sur une simple opinion abandonnée à la liberté des écoles". Gosselin a. a. O. II p. 243. Martens a. a. O. S. 3.

Interesse der öffentlichen Ordnung, daß die Kleriker jene bürgerlichen Gesetze beobachten, die den Anordnungen der Kirche und dem geistlichen Amte nicht widersprechen.[1]) Er unterscheidet eine Unterwerfung „quoad coactionem" und eine andere „quoad directionem". Nur die letztere, d. h. lediglich eine moralische, keine rechtliche Verpflichtung besteht seiner Ansicht nach für die Kleriker bezüglich der Gesetze des Staates.[2]) Es können also die Kleriker vom Staate zur Befolgung seiner Gesetze nicht gezwungen werden.

Der Standpunkt Bellarmins findet im Neuen Testamente keine Stütze. Christus und die Apostel haben sich, wie schon hervorgehoben wurde,[3]) der staatlichen Obrigkeit und zwar der heidnischen unterworfen und den Gehorsam gegen sie den Christen, ohne irgend jemand auszunehmen, als Gewissenspflicht vor Augen gestellt. Bellarmin meint,[4]) Petrus und Paulus hätten mit ihrer an die Gläubigen gerichteten Mahnung, „jeder menschlichen Kreatur",[5]) beziehungsweise „der obrigkeitlichen Gewalt"[6]) untertan zu sein, nur den allgemeinen Grundsatz aussprechen wollen, daß jeder seinem rechtmäßigen Oberen gehorchen solle. Beide Apostel dachten aber, wie sich aus dem ganzen Zusammenhange deutlich genug ergibt, vornehmlich an den Gehorsam des Untertanen gegen die von Gott verordnete, staatliche Obrigkeit.

Die klerikale, besonders die priesterliche Würde hebt den christlichen Mann aus der Masse des Volkes, aus der Laienwelt empor in den heiligsten Stand, den der vom Glaubenslicht erleuchtete Mensch kennt; sie verleiht dem von Gott berufenen Empfänger eine unvergleichliche Würde; aber sie löst nicht die natürlichen Bande, die ihn mit seinem irdischen Vaterland und dessen Oberhaupt verknüpfen. Der in den geistlichen Stand Aufgenommene bleibt ein Glied des Staates und als solches der staatlichen Obrigkeit in allen rein bürgerlichen Angelegenheiten unterworfen. Demgemäß heißt es in einer Denkschrift des Erzbischofs von Freiburg i. Br. vom Jahre 1859:[7]) „Die Kirche, ihre Diener, ihre Mitglieder und Anstalten sind in bürgerlicher Hinsicht den Staatsgesetzen unterworfen". Inwiefern sollte auch eine solche Unterwerfung mit der geistlichen Würde unverträglich sein? Bellarmin selbst scheint die Empfindung gehabt zu haben, daß er zu weit gehe mit der

[1]) Vgl. S. 43. — [2]) ebendort. — [3]) Vgl. S. 105 f. — [4]) Vgl. S. 46. — [5]) 1. Petr. 2, 13 ff. — [6]) Röm. 13, 1 ff. — [7]) Archiv für katholisches Kirchenrecht V S. 114.

Behauptung, die Kleriker seien von der Jurisdiktion der weltlichen Obrigkeit überhaupt frei. Er macht daher das Zugeständnis, die Kleriker seien verpflichtet, sich „quoad directionem“ den Staatsgesetzen zu fügen, die ihrem Stande und den Anordnungen der Kirche nicht widersprächen. Will aber Bellarmin eine Unterwerfung des Klerus „quoad directionem“ zugeben, dann ist es inkonsequent, die Unterwerfung „quoad coactionem“ schlechthin zurückzuweisen.[1]) Es gibt doch nur zwei Möglichkeiten: entweder ist der Klerus in bürgerlicher Hinsicht der staatlichen Obrigkeit unterworfen, oder er ist es nicht und untersteht nur der geistlichen Behörde.

Bellarmin fordert unter Berufung auf das göttliche und menschliche Recht für den Klerus die Privilegien des eigenen Gerichtsstandes (privilegium fori) und der Befreiung von allen öffentlichen Lasten (privilegium immunitatis). Es ist ihm nicht gelungen, diese Privilegien aus dem Evangelium oder aus der Geschichte und den Briefen der Apostel nachzuweisen. Christus erkannte das Richteramt des römischen Landpflegers an; er zahlte in Capharnaum den Tempelzins, obgleich er dazu, wie er selber andeutet,[2]) als Gottes Sohn nicht verpflichtet war. Die bei dieser Gelegenheit von ihm zu Petrus gesprochenen Worte: „Also sind die Söhne (der Könige) frei (von der Steuer)!“ [3]) werden von Bellarmin fälschlich auf die Apostel als die „Glieder der Familie Christi“ bezogen.[4]) Um Petrus, der irrtümlicherweise eine Verpflichtung seines Meisters zur Zahlung der Abgabe vorausgesetzt hatte,[5]) eines Besseren zu belehren, fragte ihn der Herr: „Was dünket dich, Simon? Von wem nehmen die Könige der Erde Zoll oder Steuer? Von ihren Söhnen oder von den Fremden?“ [6]) Petrus antwortete: „Von den Fremden.“ [7]) Darauf sagte Jesus: „Also sind die Söhne frei.“ [8]) Der hier gebrauchte Plural „Söhne“ soll offenbar nur den vorhergehenden Plural „von ihren Söhnen“ wieder aufnehmen, nicht aber den Petrus miteinschließen.[9]) Der Herr fährt dann im Plural sprechend fort: „Damit wir sie aber nicht ärgern, geh' an das Meer und wirf die Angel aus usw.“,[10]) nicht weil er auch Petrus für eigentlich frei hielt, sondern weil dieser ebenfalls noch nicht bezahlt hatte.[11])

Paulus appellierte in seiner Eigenschaft als römischer Bürger an den Kaiser. Er sprach zu Festus, dem römischen Statthalter:

[1]) Kober „Die Deposition und Degradation“. 1867 S. 173. Martens a. a. O. S. 95. — [2]) Matth. 17, 26. — [3]) Matth. 17, 25. — [4]) Vgl. S. 49 f. — [5]) Matth. 17, 24. — [6]) ebendort. — [7]) Matth. 17, 25. — [8]) ebendort. — [9]) Bisping „Erklärung des Evangeliums nach Matthäus“ S. 372 f. — [10]) Matth. 17, 26. — [11]) Bisping a. a. O. S. 373.

„Ich stehe vor des Kaisers Richterstuhl; da muß ich gerichtet werden. . . . Ich lege Berufung ein an den Kaiser!"[1]) Derselbe Apostel betont im Römerbriefe ganz allgemein die Pflicht der Untertanen, „Steuer und Zoll zu zahlen, wem sie gebühren."[2])

Berechtigt ist die Erwägung Bellarmins, daß den Klerikern mit Rücksicht auf ihren Stand die eigene Gerichtsbarkeit und die persönliche Befreiung von öffentlichen Lasten zukomme.[3]) Das gläubige, christliche Volk hat eine tiefe Ehrfurcht vor der priesterlichen Würde; es findet es unangemessen, daß die Priester, seine geistlichen Väter und Lehrer, die Verwalter und Spender der Sakramente, den Laien als Richtern unterstellt werden;[4]) es will ihm als unziemlich erscheinen, daß den Gott Geweihten Lasten und Pflichten zugemutet werden, die für ihren Beruf nicht passen, sie von dessen Erfüllung abziehen und „sie, die sich ohnehin im Dienste des Gemeinwohls, besonders der Armen und Leidenden, aufopfern, doppelt drücken würden."[5]) In der Tat haben denn auch die christlichen Fürsten und Völker bereits frühzeitig dem Klerus die seinem Stande entsprechenden Vorrechte eingeräumt.[6]) Hatten doch sogar schon die Heiden, wie Bellarmin hervorhebt,[7]) der Stimme der Natur folgend, ihren Priestern mannigfache Freiheiten gewährt.[8]) Insofern nun Gott selbst der Kirche und ihren Dienern die erhabenste Bestimmung und Gewalt gegeben und damit auch gewollt hat, daß ihnen die Gläubigen mit Hochachtung begegnen, stellt sich die Immunität des Klerus, hier in weiterem Sinn gefaßt, als notwendige Folge einer göttlichen Anordnung dar. Daß die klerikalen Privilegien unmittelbar auf göttlichem Rechte beruhen, hat die

---

[1]) Apostelgesch. 25, 10 f. — [2]) Röm. 13, 7. — [3]) Vgl. S. 42, 47 und 50. — [4]) Hirschel, Archiv für kath. Kirchenrecht VII, S. 200; Schneemann „Die kirchliche Gewalt und ihre Träger". Freiburg i. Br. 1867, S. 75 f.: „Dann betrachtet das Volk die Priester als seine Väter, denen es die höchste Achtung schuldig ist. Nicht nur dieses. Solche Überzeugung bestimmt dann sein öffentliches und privates Leben. Wie ist nun aber einem Kinde zu Mute, wenn es seinen Vater richten soll? Wie, wenn es von seiner Wahl abhängt, selbst den Vater zu richten oder dies Gericht einem anderen zu überlassen? Was fordert in solchem Falle das Sittengesetz? Sicher auch ein minder zartes Gewissen, auch ein Mensch, der nur ein wenig Schicklichkeitsgefühl hätte, würde den Ausspruch tun: das Kind soll den Vater von anderen richten lassen". Heiner „Kathol. Kirchenrecht". Pad. 1901. Bd. I. S. 168, Sägmüller „Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts". 2. Teil S. 188. — [5]) Schneemann a. a. O. S. 75 f. Heiner a. a. O. S. 173. — [6]) Schneemann a. a. O. S. 77 ff. Sägmüller a. a. O. S. 188; 191. — [7]) Vgl. S. 50. — [8]) Schneemann a. a. O. S. 76. Hirschel a. a. O. S. 202 ff. Hergenröther a. a. O. S. 535.

Kirche nicht dogmatisch entschieden. Nur dagegen hat sie Verwahrung eingelegt,[1]) daß man diese Privilegien in allen ihren Teilen lediglich vom weltlichen Rechte ableite, um sie einseitig nach Belieben beschränken oder ganz aufheben zu können.

Bellarmin weist darauf hin,[2]) daß die Päpste Bonifatius VIII.[3]) und Leo X.[4]) erklärt hätten, die Kleriker seien sowohl nach menschlichem als göttlichem Rechte von den Abgaben der Laien, beziehungsweise von der weltlichen Gewalt überhaupt frei. Es ist jedoch zu bedenken, daß die genannten Päpste keine dogmatische Definition geben wollten, sondern nur nebenbei („obiter et incidenter") über die Exemtion sich äußerten.[5]) Es darf ferner nicht übersehen werden, daß „ius divinum" oft in einem sehr weiten Sinne, bisweilen geradezu für „kirchliches Recht" steht.[6]) „Alles, was nach der alten Disziplin", bemerkt Hergenröter, „auf Grund apostolischer Vorschriften und mit Rücksicht auf die erhabene Aufgabe der Kirche sanktioniert ward durch die kraft göttlichen Rechtes bestehenden Gewalten, erschien als göttlichen Rechtes in weiterem Sinne"[7]). Derselbe Theologe macht darauf aufmerksam, daß der vom tridentinischen Konzil gebrauchte Ausdruck „Dei ordinatione" keineswegs ein „immediatum ius divinum" bezeichne.[8]) Die Annahme, daß die Exemtion des Klerus nur mittelbar auf dem göttlichen Rechte beruhe, steht also mit den päpstlichen und kirchlichen Entscheidungen nicht im Widerspruch.

§ 5. Ursprung der fürstlichen Gewalt.

In Übereinstimmung mit älteren Schriftstellern, wie Durandus und Almain, lehrt Bellarmin,[9]) Gott habe die weltliche Gewalt der Menge verliehen; demnach ruhe die weltliche Gewalt ursprünglich im Volke; von diesem werde sie einem einzigen oder mehreren übertragen und könnte sie unter Umständen auch wieder zurückgenommen und hinsichtlich ihrer Form geändert werden. Die Ansicht Bellarmins deckt sich keineswegs, wie man behauptet hat,[10]) mit der von Rousseau entwickelten Theorie der Volks-

[1]) Trid. Sess. XXV c. de ref. Syllabus Nr. 30. 32. Hergenröther a. a. O. S. 838. — [2]) Bellarmin t. II de Clericis Lib. I cap. 28 p 330 B. C. — [3]) C. 4 Quamquam III, 20 de censibus in VIto. — [4]) Bulla reform.: „Cum a iure tam divino quam humano laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit etc." — [5]) Hergenröther a. a. O. S. 760. — [6]) Hergenröther a. a. O. S. 761 Anm. 4. — [7]) ebendort. — [8]) ebendort. — [9]) Vgl. S. 12 f. — [10]) Stahl „Der Protestantismus als politisches Prinzip". Berlin 1853, S. 24 f. Ranke „Die römischen Päpste" Bd. II S. 123.

souveränität. Denn abgesehen davon, daß Bellarmin den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt nachdrücklichst betont, denkt er sich ihre Übertragung an den Fürsten nicht in der Weise, daß das Volk stets der Souverän bleibt, und der Fürst nur in dessen Namen und Auftrag regiert; vielmehr hat auch nach ihm der Fürst seine Gewalt von Gott; aber er hat sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar, nämlich durch das Volk, mediante consilio et electione humana, von Gott erhalten.[1]) Indes es läßt sich nicht leugnen, daß die Auffassung Bellarmins höchst einseitig ist.[2]) Nur für Wahlmonarchien könnte sie allenfalls zutreffen, obwohl auch hier, wie neuere Theologen mit Grund annehmen,[3]) das Volk nicht eigentlich die obrigkeitliche Gewalt überträgt, sondern nur die Person bestimmt, der sie von Gott unmittelbar verliehen wird. Es sind außer der vom Volke oder dessen Vertretern vorgenommenen Wahl zahlreiche Rechtstitel denkbar, aus denen sich für den jeweiligen Inhaber der Staatsgewalt deren Besitz herleiten kann. Es ist z. B. möglich, daß das Oberhaupt der Stammfamilie zugleich von den übrigen Familien als ihr höchstes Oberhaupt anerkannt und ihm die Schlichtung der Rechtsstreitigkeiten und die Bestrafung der Rechtsverletzungen ohne weiteres überlassen wird, oder daß ein mächtiger Mann in einem gerechten Kriege ein Volk sich unterwirft und es dann beherrscht, und nach seinem Tode die Regierung auf seinen Sohn sich forterbt, oder daß der Inhaber der Staatsgewalt diese durch rechtsgültigen Vertrag auf einen anderen überträgt.[4]) Balmes meint,[5]) die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Übertragung der weltlichen Gewalt von seiten Gottes an die Fürsten sei von geringer, praktischer Bedeutung; es sei Bellarmin, wie es auch der Fall zu sein scheint, hauptsächlich darauf angekommen, den Unterschied zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt hinsichtlich der Art und Weise ihres Ursprungs darzutun; er habe gegenüber der Anmaßung einzelner zum Despotis-

---

[1]) Balmes „Protestantismus und Katholizismus" Regensburg 1888. Bd. II, Kap. 49 S. 153 ff. Stöckl „Lehrbuch der Philosophie". Mainz 1868. VII Rechtsphilosophie § 188, 10 b, β, S. 843. — [2]) Hergenröther a. a. O. S. 472. — [3]) Schiffini „Philosophia moralis" Prati 1892. T. II Nr. 346. Leo XIII., Enzyklika „Diuturnum illud" vom 29. Juni 1881 „Delectu multitudinis designatur princeps, non conferuntur iura principatus; neque mandatur imperium, sed statuitur, a quo sit gerendum". Cathrein „Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen". Freiburg i. Br. 1882 S. 40. „Philosophia moralis." Friburgi 1895 p. 339. Sägmüller a. a. O. I. S. 33. — [4]) Stöckl a. a. O. § 188, 10, b, ζ, η. S. 844. — [5]) Balmes a. a. O. Kap. 51 S. 190 ff.

mus geneigter Herrscher, wie Jakob I. von England, besonders scharf betonen wollen, daß die weltliche Gewalt nicht gleich der päpstlichen auf außerordentliche und übernatürliche Weise eingesetzt worden sei.[1])

§ 6. Der Staat und die Ketzer.

Bellarmin bezeichnet[2]) es als Pflicht der Staatsgewalt, gegen die Ketzer mit zeitlichen Strafen, ja mit der Todesstrafe einzuschreiten. Unter Ketzern versteht er hier jene Christen, die wegen eigensinnigen, hartnäckigen Festhaltens am Irrtum und des damit betätigten Widerspruches gegen die unfehlbare, kirchliche Autorität exkommuniziert worden sind. Er sucht seinen Standpunkt besonders durch den Hinweis auf das Verhalten Christi, der Apostel und einzelner christlichen Kaiser zu begründen. Keine einzige der von ihm aus dem Neuen Testamente angeführten Begebenheiten aber spricht für seine Forderung. Im Evangelium findet sich nicht eine Andeutung, welche die Annahme rechtfertigte, daß es Aufgabe der Staatsgewalt sei, die Unterlassung religiöser Handlungen, wie der Unterwerfung unter die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, mit bürgerlichen Strafen zu ahnden. Nirgends wird in der heiligen Schrift der Satz verkündigt, daß die Un- oder Irrgläubigen als solche staatlicherseits bestraft oder auch nur zurückgesetzt werden müßten.[3])

Es ist richtig, daß christliche Kaiser, wie Theodosius I. und II. und Justinian, schwere, äußere Strafen, sogar den Tod auf die Häresie gesetzt haben.[4]) Das taten sie aber, ohne von der Kirche aufgefordert oder gedrängt zu sein. Die Reichsverfassung hatte eben die Einheit des Glaubens zur Voraussetzung. Jede Störung dieser Einheit wurde daher als Verletzung der staatlichen Ordnung selbst betrachtet.[5]) Auch in den germanischen Reichen galt während des ganzen Mittelalters die Häresie als strafbares, bürgerliches Vergehen.

---

[1]) Balmes a. a. O. S. 199 „Es lag ihnen (Bellarmin und Suarez) daran, den Hochmut der weltlichen Obrigkeit zu dämpfen, indem sie ihr weder hinsichtlich ihres Ursprungs noch ihrer Rechte Ansprüche zuerkannten, die ihr nicht zustanden, noch ihr eine unbeschränkte Oberhoheit auch über die geistlichen Angelegenheiten sich anzumaßen gestatteten, wodurch das Königtum in orientalischen Despotismus ausgeartet wäre . . .“ — [2]) Vgl. S. 17 f. — [3]) Martens a. a. O. S. 250. — [4]) Cod. Theod. L. XVI, tit. 1 de fide cath.; tit. 4 de his, qui super religione contendunt; tit. 5 de haeret. Cod. Iust. L. I, tit. 1 de fide cath.; tit. 5 de haeret. — [5]) Sägmüller a. a. O. I S. 59.

„Von vielen und verschiedenen christlichen Konfessionen oder .... Kirchen", schreibt Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler,[1]) „hatte man damals noch keinen Begriff. Man lebte allgemein in der Vorstellung von der einen, heiligen, allein wahren, über die ganze Welt verbreiteten, christlichen Kirche. Diese christliche Kirche wurde als ein vom Himmel den Menschen geschenktes Gesamtgut betrachtet, das allen Christen in der Welt gemeinsam zugehöre, an das alle ein Recht hätten, und in dem ihre höchsten Güter niedergelegt und ihnen bewahrt würden. Wie konnte es bei solcher Anschauung ausbleiben, daß man einen Angriff auf diesen großen, geistigen Gottestempel auf Erden, der als der Grundpfeiler aller gesellschaftlichen Ordnung mit Recht betrachtet wurde, auch für ein bürgerliches Vergehen hielt, wenn er von den eigenen Kindern und Bewohnern desselben ausging? .... Wenn[2]) jemals ein Gesetz aus dem allgemeinsten Bewußtsein hervorgegangen ist, so sind es die bürgerlichen Gesetze gegen die Häretiker. Man kann sie in vollem Sinne ein Naturrecht nennen; denn wo immer auf Erden Menschen in einem staatlichen Verbande zusammengelebt haben, auch bei allen heidnischen Völkern, haben sie geglaubt, die religiöse Überzeugung, die sie alle hatten, gegen den Angriff einzelner schützen zu dürfen".

Mit Recht bezeichnet hier der geistvolle Bischof das allgemeine Glaubensbewußtsein, nicht das Evangelium, als die Grundlage der im Mittelalter vom christlichen Staate geübten Ketzerbehandlung.

Als zur Zeit der Reformation das Gut der Glaubenseinheit dem Abendlande verloren ging, konnte die Häresie nicht mehr als bürgerliches Vergehen gelten; sie ist denn auch seitdem aus den staatlichen Strafgesetzen verschwunden.[3]) Unter den wesentlich veränderten Verhältnissen, wie sie bis zur Gegenwart fortdauern, wird der Staat am besten Religionsfreiheit gewähren.[4]) Nur solchen religiösen Anschauungen, Lehren und Bräuchen, welche offen die Gesetze der gesunden Verunft und der natürlichen Sittlichkeit mißachten und damit seine Existenz bedrohen. wird er Anerkennung

[1]) v. Ketteler, „Freiheit Autorität und Kirche". Mainz 1862. S. 149. — [2]) Ebendort S. 150. — [3]) Schon in der 1532 erschienenen Carolina oder peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V. fehlen die Strafbestimmungen gegen die Häresie. — [4]) v. Ketteler a. a. O. S. 155 „Es steht kein kirchlicher Grundsatz fest, welcher einen Katholiken behinderte, der Meinung zu sein, daß unter den gegebenen Verhältnissen die Staatsgewalt am besten tue, ... volle Religionsfreiheit zu gewähren".

und Duldung versagen, ja mit aller Entschiedenheit entgegentreten müssen.[1])

Martens weist auf „gläubige und einsichtsvolle" Katholiken hin, die keinen Anstand nahmen, die intoleranten Maßregeln früherer und späterer Zeiten als Auswüchse zu verurteilen.[2]) So drückte Bischof Konrad Martin in seinem ersten „bischöflichen Worte"[3]) seine herzliche Freude darüber aus, daß es für die von der Kirche Abfallenden weder Kerker noch Scheiterhaufen gebe.[4]) Bellarmin freilich meint, die Ketzer müßten getötet werden; dann könnten sie keinen Schaden mehr anrichten und ihre Schuld nicht vergrößern, und würde allen ein heilsamer Schrecken eingejagt.[5])

Man könnte ihm erwidern: mit dem Leben wird dem Ketzer die Möglichkeit, seinen Irrtum zu erkennen und sich zu bekehren, genommen; er wird endgültig dem ewigen Verderben preisgegeben. Und doch soll die Kirche, nach dem Vorbilde ihres göttlichen Meisters, das geknickte Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen. „Die Herzen durch eine strenge Behandlung zu Gott hinführen zu wollen", sagt Papst Pius X., „ist eine vergebliche Hoffnung; ja, wenn man die Irrtümer zu scharf geißelt oder die Fehler zu heftig tadelt, schadet man oft mehr als man nützt."[6]) In der Prüfung ferner wird sich der echte Glaube bewähren. Die Spreu, nicht den Weizen fegt der Sturmwind hinweg. Endlich wird man niemals mit Gewalt den Irrtum ausrotten; er ist so alt wie die sündige Menschheit, und stets, bis zum Ende der Tage wird die Kirche mit ihm zu kämpfen haben; sie wird ihm begegnen mit der Kraft des göttlichen Wortes,[7]) vertrauend auf

[1]) v. Ketteler a. a. O. S. 144; 155. Hergenröther a. a. O. S. 629. — [2]) W. Martens nennt außer dem Bischof Martin den Dichter Joseph von Eichendorff, den Politiker Grafen Montalembert und den Historiker Reinhold Baumstark und führt Stellen aus deren Schriften, bezw. Reden an. A. a. O. S. 99 f. — [3]) 1866 S. 130 ff. — [4]) Martens a. a. O. S. 100. — [5]) Vgl. S. 18. — [6]) In seiner ersten Enzyklika an die ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Erzbischöfe usw. vom 4. Oktober 1903 schreibt Pius X.: „Non enim in commotione Dominus (III Reg. 19, 11). Allici animos ad Deum amariore quodam conatu, speratur perperam: quin etiam errores acerbius increpare, vitia vehementius reprehendere damno magis quam utilitati aliquando est". — [7]) v. Ketteler a. a. O. S. 151 „Die Einheit des Glaubens ist durch Schuld der Menschen und durch Gottes gerechte Zulassung der Christenheit verloren — und wie sie ursprünglich nicht auf dem Wege des Zwanges, sondern lediglich durch die Kraft des göttlichen Wortes und der göttlichen Gnade, durch die Tugenden der Christen und das Blut der Martyrer begründet wurde, so soll und wird sie auch ohne Zweifel wiederhergestellt werden".

die Verheißung dessen, der „die Welt überwunden" hat: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen".[1])

§ 7. Das venezianische Interdikt und der englische Treueid.

Auf die Ausführungen Bellarmins in seinen gegen die Venezianer gerichteten Schriften haben wir bereits Rücksicht genommen, als wir seine Lehre von der indirekten Macht des Papstes im Zeitlichen und von der Exemtion des Klerus behandelten.[2]) Daß die Republik Venedig sich ins Unrecht setzte, indem sie alte Privilegien der Kirche und des Klerus, ohne Achtung des historischen Rechtes und Besitzstandes, vernichtete, kann nicht bestritten werden. Ebensowenig läßt sich die Gültigkeit des vom Papste über das venezianische Gebiet verhängten Interdiktes in Zweifel ziehen, wie Bellarmin dargetan hat.[3]) Es fragt sich aber, ob es angebracht war, mit solcher Strenge gegen die Republik vorzugehen, zumal auf einen durchschlagenden Erfolg nicht gerechnet werden konnte. Es steht fest, daß selbst der Kardinal Baronius anfangs mit dem Verhalten des Papstes nicht einverstanden war. Der venezianische Gesandte berichtet am 10. Dezember 1605:

„Baronius hat mir gesagt, er sei mit der gegenwärtigen Haltung Seiner Heiligkeit sehr unzufrieden; der Papst sollte sich gegen diejenigen wenden, von denen seine Autorität am stärksten angegriffen werde, gegen die Spanier, die sich jeden Tag (in Neapel) die schlimmsten Übergriffe erlaubten . . . . Gegen die Venezianer, sagte Baronius, wolle man zu strenge verfahren, den Spaniern nicht einmal einen energischen Brief schreiben; bei den Dingen, um die es sich handle, sei übermäßige Strenge nicht am Platze."[4])

Der von Jakob I. geforderte Treueid[5]) konnte von den englischen Katholiken mit ruhigem Gewissen nicht geleistet werden.[6]) Zwar enthielt er nicht geradezu die Verleugnung des katholischen Glaubens, der Lehre vom Primate des apostolischen Stuhles, wie Bellarmin[7]) gegenüber hervorzuheben ist; dennoch mußte er nach Form und Inhalt die schwerwiegendsten Bedenken erregen. Er

---

[1]) Matth. 16, 18. — [2]) Vgl. S. 106 f. 121 ff. — [3]) Vgl. S. 60 ff. — [4]) F. Mutinelli „Storia arcana". III, 63, 67. Döllinger-Reusch „Selbstbiographie" S. 185. — [5]) Vgl. S. 67 ff. — [6]) Für die Zulässigkeit des Treueides sprachen sich in neuerer Zeit Döllinger und Reusch (a. a. O. S. 197), gegen dieselbe besonders Gosselin a. a. O. II, p. 284 ff. und Hergenröther a. a. O. S. 686 ff. aus. — [7]) Vgl. S. 74.

bezeichnete ja eine Meinung, die von der Kirche nicht nur nicht verurteilt, sondern von vielen Päpsten und den angesehensten Theologen vertreten worden war,[1]) als gottlos, ketzerisch und verdammungswürdig. Jeder Katholik, der ihn schwor, beschuldigte damit die Kirche der Duldung einer Häresie, und das war ein Angriff auf ihr innerstes Wesen.[2]) Gewiß durften die englischen Katholiken die Ansicht, daß der Papst in gewissen Fällen, besonders wegen Häresie die weltlichen Fürsten abzusetzen berechtigt sei, für zweifelhaft, ja für verkehrt halten; aber sie würden, wie auch Bossuet zugibt,[3]) „verwegen" gehandelt haben, hätten sie diese Ansicht für gottlos und ketzerisch erklärt.[4]) Der Treueid mußte auch deshalb als verwerflich erscheinen, weil er der Kirche die damals von fast allen Theologen bekämpfte Lehre[5]) unterschob, daß die vom Papste exkommunizierten und abgesetzten Herrscher von ihren Untertanen, ja von jeder beliebigen Person getötet werden könnten. Die Verurteilung des Treueides seitens des apostolischen Stuhles war somit wohl begründet. Selbst protestantische Geschichtsforscher haben das eingesehen und offen zugestanden. Leopold von Ranke schreibt:[6]) „Eine Eidesleistung, wie die in England geforderte, wodurch Grundsätze, die man eben damals in den katholischen Schulen mit Eifer lehrte, nicht als verwerflich, sondern als ketzerisch bezeichnet wurden, empörte sie (die Gelehrten und Staatsmänner des päpstlichen Hofes) in der Tiefe ihres geistlichen Stolzes. Sie hielten es für möglich, daß

---

[1]) Gardiner „History of England from the accession of Iames I." London 1895. I, p. 292 „The framers of the oath forgot that there would be a large number, even of the loyal catholics, who would refuse to take the oath. Men, who would have been satisfied to allow the deposing power to be buried in the folios of theologians, and who would never have thought of allowing it to have any practical influence upon their actions, were put upon their mettle as soon as they were required to renounce a theory which they had been taught from their childhood to believe in almost as one of the articles of their faith". — [2]) Hergenröther a. a. O. S. 687. — [3]) Def. decl. Cleri Gall. P. I L. IV c. 23 p. 387: „Et quidem ab ea sententia abhorrere, prospectis melius rebus, uti nos Franci facimus, erat licitum ac bonum; damnare ut haereticam, absque Ecclesiae auctoritate, nimium et temerarium videbatur". — [4]) Gosselin a. a. O. II p. 286 „Sans doute, il était permis aux Anglais, comme à tous les catholiques, de regarder cette opinion comme douteuse et même fausse; mais la condamner comme impie et comme hérétique, sans attendre le jugement de l'Eglise, c'est ce qui paraissait outré et téméraire, selon la remarque de Bossuet". — [5]) Hergenröther a. a. O. S. 476 ff. — [6]) v. Ranke „Englische Geschichte". Berlin 1859 I S. 544 f.

die weltliche Autorität die englischen Katholiken dahin bringen werde, diesen Eid anzunehmen .... Damit würde aber der Supremat des Königs faktisch anerkannt, und der Zusammenhang der englischen Katholiken mit dem Papsttum aufgehoben sein." Nach dem Urteil des englischen Historikers Gardiner [1]) hat der König Jakob zwar die ihm von den Katholiken wegen des Treueides gemachten Vorwürfe nicht verdient, aber nicht bewiesen, daß er selbst klug daran getan, den Eid vorzuschreiben. Mehrere der von Bellarmin gegen die Zulässigkeit des Treueides vorgebrachten Gründe gehen auf sein System von der indirekten Macht des Papstes zurück; sie können nicht als durchschlagend anerkannt werden. Daß manche Katholiken Englands, darunter die besten und auch angesehene Geistliche, den Eid für erlaubt hielten, erklärt sich zur Genüge daraus, daß sie in ihrer verzweifelten Lage naturgemäß geneigt waren, die Formel so günstig als irgend möglich zu deuten.[2])

Schlußwort.

Wir gingen davon aus, daß Bellarmin zwischen zwei Extremen zu vermitteln suchte. Wir sind zu dem Ergebnis gekommen, daß er dem einen Extrem noch zu viel nachgegeben hat. Als Grund zeigte sich vor allem der Mangel an Unterscheidung zwischen geschichtlich Gewordenem und dem eigentlichen, ursprünglichen, immer unveränderlichen Wesen der Kirche.

Das Verständnis für geschichtliche Entwicklung fehlte Bellarmin. War er in dieser Beziehung ein Kind seiner Zeit,[3]) so auch darin, daß er zwischen rhetorisch freier und exakt wissenschaftlicher Exegese der heiligen Schrift nicht unterschied. Es kam ihm nicht zum Bewußtsein, daß die von ihm angeführten Bibelstellen [4]) „sensu accommodaticio" erklärt der Beweiskraft ermangelten. Aber das ist eben zeitgeschichtliche Eigenart, übrigens eine Eigenart, die sich gerade auf dem Gebiet der Theorie über Kirche und Staat fast bis in die Gegenwart lebendig erhalten hat.

[1]) Gardiner a. a. O. I, 281. — [2]) Hergenröther a. a. O. S. 692. — [3]) Vgl. S. 88; ferner Thiersch in „Realencyklopädie f. prot. Theol. u. K." Bd. II, S. 553. — [4]) Vgl. S. 106 ff.

Auch die geschichtlichen Beweise[1]) Bellarmins sind unzulänglich; sie sind es deshalb, weil die herangezogenen Ereignisse als tatsächlich nicht kritisch festgestellt sind. Indes die Tatsächlichkeit der überlieferten Quellendaten und der dadurch gekennzeichneten Ereignisse methodisch festzustellen, das war erst der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts beschieden.[2])

Mag sich nun auch der Standpunkt Bellarmins unseres Erachtens nicht mehr halten lassen, es bleibt dem Kardinal das Verdienst, der extremen, von den Scholastikern fast allgemein vertretenen Theorie von der „potestas directa ecclesiae in temporalia" entschlossen entgegengetreten zu sein und dem gemäßigten System von der „potestas indirecta" zum Siege und zur Herrschaft verholfen zu haben.

[1]) Vgl. S. 102 ff., 112 ff.. — [2]) Daß Bellarmin sich im Prinzip gegen Kritik nicht ablehnend verhielt, beweist sein Schreiben an Baronius, betreffend die Constantinsche Schenkung, mitgeteilt von Hugo Laemmer in „De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba". Friburgi Brisgoviae 1903, p. 75 sq.

Nachtrag.

1. S. 63 Anm. 7. Vgl. ferner Nürnberger „Dokumente zum Ausgleich zwischen Paul V. und der Republik Venedig." Römische Quartalschrift, 2. Jahrgang, 1888 S. 64 ff., S. 248 ff.

2. S. 114 Anm. 2. Vgl. auch das mit der Ansicht der Mauriner übereinstimmende Urteil in „Monumenta Germaniae Historica etc." Epistolarum Tomus II. Berol. MDCCCIC. Gregorii I Papae Registrum Epistolarum. Tomus II, p 376 Anm. 2 ad XIII, 11.

Der historische Wert der vierzehn alten Biographien des Papstes Urban V. (1362—1370).

Von

Georg Schmidt.

Einleitung.

Im Jahre 1897 gab U. Chevalier den ersten Band der von J. H. Albanès gesammelten „Actes anciens et documents concernant le bienheureux Urbain V. pape“ heraus,[1]) der in seinem ersten Teile die 14 alten Biographien Urbans V. enthält. Von diesen waren fünf (die 6. 7. 8. 9. und 11.) bisher noch gar nicht, zwei (die 2. und 3.) nicht in ihrer ursprünglichen Fassung gedruckt. Aber auch diejenigen vitae, welche schon vor der Publikation des Albanès gedruckt vorgelegen hatten, waren zwar vielfach in der Literatur benützt, aber niemals speziell auf ihren Wert hin geprüft worden. Th. Lindner hat sich wohl mit zwei von ihnen (der 1. und 2. bezw. 3.) beschäftigt,[2]) aber nur, insofern sie als Teile zu einer ganzen Gruppe von Papstviten gehören. Er hat die Gesamtarbeit ihrer Verfasser im Auge und sagt daher über den Wert jeder einzelnen, soweit er überhaupt in eine Prüfung des Wertes sich einläßt, was auch nicht seine Hauptabsicht war, wenig oder gar nichts. Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Sdralek, erschien daher nicht nur mit Rücksicht auf die von Albanès, bezw. Chevalier zum ersten Male herausgegebenen, sondern auch auf die schon gedruckten Biographien eine quellenkritische Untersuchung derselben, als Vorstudie für eine Geschichte des Pontifikates Urbans V. wünschenswert. Wenn auch bei dem auf diese Anregung hin unternommenen Versuche nicht die Registerbände Urbans V. benützt werden konnten, da wir sie leider noch nicht besitzen,[3]) so dürfte das doch den Resultaten kaum einen Eintrag tun, höchstens hätte das eine oder andere Datum noch genauer kontrolliert werden können.

Der von Albanès gebotene Text der Viten darf im allgemeinen als zuverlässig angesehen werden. Eine nochmalige Überarbeitung wäre freilich nicht überflüssig gewesen; Druckfehler wie qui statt quae, fierit statt fieri, consilii statt conchylii, iniuxit statt iniussit hätten vermieden werden können. Einige Ungenauigkeiten in der Angabe von Eigennamen erklären sich durch die Variationen in den einzelnen

---

[1]) Paris, Picard und Marseille, Ruat. — [2]) Forschungen zur deutschen Geschichte XII, 225 ff. — [3]) Die im Auftrage der Écoles Franç. d'Athène et de Rome von Lecacheux begonnene Herausgabe der auf Frankreich bezügl. Briefe ist erst bis zum Jahre 1364 vorgeschritten.

Handschriften und lassen sich leicht durch die in Anmerkungen angegebenen Abweichungen der verschiedenen Codices korrigieren; nur die öfters wiederkehrende falsche Angabe ‚rex Daciae' statt ‚Daniae' findet sich wahrscheinlich in allen Handschriften [1]), hätte aber doch vom Herausgeber verbessert werden müssen. Die Angaben über die Handschriften, die den einzelnen Viten vorangedruckt sind, hätten manchmal ausführlicher sein können; der Tod Albanès' erfolgte eben zu früh für die Sammlung der Quellen zur Geschichte Urbans V.; immerhin aber können wir es nur mit Freuden begrüßen, daß wir wenigstens so viel erhalten haben.[2])

Die von Albanès gebotene Reihenfolge der einzelnen Viten ist für den Gang der nachfolgenden Untersuchungen dahin abgeändert worden, daß die erste nach der zweiten und dritten behandelt werden soll. Der durch das Abhängigkeitsverhältnis bestimmten Ordnung wäre freilich schon Rechnung getragen, wenn die erste Vita unmittelbar nach der zweiten besprochen würde. Da aber, wie die Untersuchungen selbst zeigen werden, die dritte Vita in so engem Zusammenhange mit der zweiten steht, so erschien es angezeigt, diese beiden unmittelbar nacheinander zu behandeln und erst dann die erste folgen zu lassen. Für die übrigen Viten ist die von Albanès gegebene Ordnung eingehalten worden.

§ 1. Die 2. Vita.

Wenn der Herausgeber der von Albanès gesammelten Viten (S. 38) bemerkt: Cette Secunda vita se trouve imprimée dans Baluze, op. cit.,[3]) c. 399—414, et dans Muratori, op. cit.[4]) p. 629—37, so ist das nicht ganz zutreffend. Genau in der Fassung, in der uns die Vita bei Albanès vorliegt, war sie bisher, wenigstens in lateinischer Sprache, nicht gedruckt. Die Mitteilungen vom 19. Juli 1364 an finden sich allerdings durchweg wörtlich auch in der vita II. Urbani V. bei Baluze;[5]) der Anfang dagegen, also die Mitteilungen von der Wahl Urbans bis zu dem genannten Zeitpunkte, ist in den beiden Texten, wenn auch nur unwesentlich, verschieden; außer-

---

[1]) In der 14. vita, einer französischen Übersetzung der zweiten, heißt es dementsprechend ‚roy de Dace'. — [2]) Der zweite Band der Actes anciens etc., der nach der im ersten angegebenen Inhaltsangabe wertvolles Material zu bringen versprach, ist leider bis jetzt nicht erschienen, und wird wahrscheinlich, wie eine Anfrage bei der Verlagshandlung von Alph. Picard in Paris ergab, überhaupt nicht erscheinen. — [3]) Vitae paparum Avenionensium t. I. — [4]) SS. Rerum. Italic. t. III, part. II. — [5]) Dementsprechend auch bei Muratori; wir zitieren auch im folgenden nur Baluze, da ja Mur. nur den balut. Text wiedergibt.

dem bietet die Vita bei Baluze noch eine Reihe fremdartiger Zusätze. Diese Zusätze und der bezeichnete, von unserer Vita etwas abweichende Anfang der balutianischen Vita bilden die bei Albanès an dritter Stelle abgedruckte „ex canonico Bunnensi desumpta pluribus additis" überschriebene Vita. Wir kommen auf die eigenartige Kompilation der vita II. Urbani V. bei Baluze später, bei Behandlung der dritten Vita, zurück. Hier interessiert uns nur der von unserer Vita etwas abweichende Anfang. Dieser findet sich, abgesehen von vier kurzen Sätzen, die, wie wir noch später sehen werden, von demselben Verfasser herrühren, wie die anderen fremdartigen Zusätze bei Baluze, auch noch bei Eccard;[1]) Duchesne[2]) und in einigen Handschriften,[3]) die keinem dieser Texte zugrunde liegen, überliefert.[4]) Er ist, wie schon bemerkt wurde, von dem entsprechenden Teile in unserer Vita nur sehr wenig verschieden. Es läßt sich sofort erkennen, daß hier dieselbe Arbeit, nur in einer etwas veränderten Redaktion vorliegt. Die meisten Angaben stimmen wörtlich überein mit dem Texte unserer Vita, es sind nur einige Umstellungen vorgenommen, einige Sätze hinzugefügt und einige Worte weggelassen worden. Wir können daher die Untersuchungen, die bereits über die zweite Vita Urbans in der bisher bekannten Fassung angestellt wurden, bei unseren Untersuchungen zugrunde legen, zumal die Abweichungen auf die Resultate, zu denen die Forschung gelangte, keinen Einfluß ausgeübt haben.

1. Wir wollen zunächst die Entstehungszeit unserer Vita zu ermitteln suchen. Bereits Th. Lindner hat sich mit dieser Frage beschäftigt[5]), doch lassen sich die Resultate, zu denen er gelangte, nicht festhalten. Er wies nach, daß die mittlere Gruppe der von Eccard fälschlich unter dem Namen des Theoderich von Niem überlieferten Papstviten (von Benedict XII. bis Urban V.) von demselben Bonner Kanonikus herrührten, als dessen Arbeit schon Baluze die von ihm überlieferten Viten Innocenz' VI. (Vita II.) und Urbans V. (vita II.) erkannt hatte, und verlegte die gleichzeitige Abfassungszeit dieser ganzen Gruppe zwischen die Jahre 1373 und 1388.[6]) Da

[1]) Corpus historicum medii aevi t. I, 1512 f. — [2]) Hist. de tous les card. François de naissance t. II. Vgl. Palm in Forschungen zur deutschen Geschichte XIII, 579 f. — [3]) Vgl. Erler, Dietrich von Nieheim (Leipzig 1887), S. 424 ff. — [4]) In allen diesen Texten schließt die Vita Urbans mit dem 19. Mai 1364. — [5]) Forschungen zur deutschen Geschichte XII, 243 f. — [6]) Daß das Ganze nicht vor Urban V. geschrieben wurde, folgerte Lindner aus einer Stelle zum Jahre 1350 (Eccard, col. 1504): [Alfonso regi Castellae] successit malus filius Petrus, de quo infra scribitur tempore domini Urbani quinti".

der Text der Vita Urbans bei Eccard mitten im Jahre 1364 abbricht, zog er den bei Baluze enthaltenen Schluß zur Beweisführung heran. Zur Bestimmung des terminus a quo diente ihm die Erwähnung des Todes der hl. Brigitta von Schweden (1373) am Ende der Vita Urbans bei Baluze Col. 412 (Albanis S. 48). Gleich darauf folgt aber eine von Lindner übersehene Stelle, die uns nötigt, den terminus a quo weiter hinauszuschieben. Es heißt dort (Bal. Col. 412; Alb. S. 48): „.... mittitur [Perusium] dominus Philippus Hierosolymitanus Cardinalis Sabinensis per dominum Gregorium Papam XI, qui operi coepto finem imposuisset, nisi quod morte praeventus fuit ibidem. Et post eum missus fuit dominus Geraldus, Abbas Maioris Monasterii prope Turonis, qui cum opus coeptum quasi complevisset [Alb. complevit], Perusinis rebellantibus expulsus aufugit, ut infra dicetur". Der hier erwähnte Aufstand der Perusiner und die damit verbundene Vertreibung des päpstlichen Vikars, Geraldus de Podio, erfolgte im Dezember 1375; demnach wäre frühestens der Anfang des Jahres 1376 als terminus a quo für die Abfassung unserer Vita anzunehmen. Zur Bestimmung des terminus ad quem benützte Lindner die Bemerkung über Wilhelm V. von Holland in der Vita Clementis VI. bei Eccard Col. 1502: „qui eum [comitatum Hollandiae] possidet in diem hodiernum". Wilhelm starb erst im im Jahre 1388, also sei dieses Jahr als terminus ad quem anzunehmen. Bei Erörterung der Verfasserfrage werden wir sehen, daß der Autor unserer Vita, was Lindner freilich noch nicht wissen konnte, spätestens im September 1384 starb; bis dahin ist also der terminus ad quem ohne weiteres zurückzusetzen. Mehrere Gründe veranlassen uns aber, die beiden termini a quo und ad quem noch näher aneinanderzurücken. Sehen wir uns zunächst noch einmal die zur Bestimmung des terminus a quo zitierte Stelle an. Der Verfasser berichtet vorher, daß nach der Rückkehr Urbans aus Italien die aufständischen Perusiner sich unterwarfen, Frieden schlossen, und daß dann der päpstliche Vikar, der Kardinalerzbischof von Bourges, Peter d'Estaing, in Perugia einzog, um von der Stadt Besitz zu nehmen. Als dieser dann als Legat nach Bologna ging, wurde von Gregor XI. der Kardinalbischof von Sabina (Philippus Cabassole) zu seinem Nachfolger ernannt; dieser hätte seine Mission glücklich beendet, wenn er nicht frühzeitig gestorben wäre. Sein Nachfolger, der Abt Geraldus, wurde durch einen Aufstand der Perusiner gezwungen, sein erfolgreiches Wirken aufzugeben und mußte fliehen. Diese ganze Stelle paßt eigentlich gar nicht in den Rahmen unserer Vita hinein. Während der Verfasser

sonst durchweg nur die Tatsachen berichtet, wie sie sich in chronologischer Reihenfolge von selbst einfügen, weicht er hier von dieser Regel ab. Er berichtet nicht nur die Sendung des Kardinals Peter d' Estaing, die noch unter Urban V. erfolgte, sondern auch die seiner beiden Nachfolger, erwähnt kurz deren Erfolge und greift so um 5 Jahre voraus. Wir können aber deshalb diese Stelle nicht als unecht bezeichnen, denn sie findet sich in allen von Albanès benützten Handschriften. Die einfachste Erklärung für diese Abweichung ist die, daß der Verfasser unmittelbar nach 1375 schrieb, der Aufstand der Perusiner ihm also noch in frischer Erinnerung war, und er ihn daher bei dieser passenden Gelegenheit mit erwähnt. Dazu kommt ferner, daß unsere Vita benützt wurde von dem Verfasser der ersten Vita, für deren Abfassungszeit sich der terminus ad quem schwerlich bis zum Jahre 1384 hinausschieben läßt, wahrscheinlich sogar noch in die Regierungszeit Gregors XI. zu verlegen ist, wie sich bei Behandlung dieser Vita ergeben wird. Noch einen dritten Grund können wir für unsere Annahme anführen. Lindner ließ die Arbeit seines Bonner Kanonikus mit der Verherrlichung Urbans V. in unserer Vita schließen.[1]) Glasschröder[2]) machte demgegenüber unter Hinweis auf das „ut infra dicetur“ am Schlusse der oben zitierten Stelle geltend, daß derselbe seine Arbeit mindestens bis Gregor XI. einschließlich fortgeführt habe. Wir möchten das nicht ohne weiteres behaupten. Soviel freilich müssen wir aus dieser Angabe mindestens herauslesen, daß der Verfasser die Absicht gehabt hat, seine Arbeit noch weiter fortzuführen; aus Gründen, die sich vielleicht erraten lassen, kann das aber unterblieben sein. Die älteste der von Albanès benützten Handschriften,[3]) die im Jahre 1394 geschrieben wurde, schließt mit Urban V. In einer französischen Übersetzung[4]) der Arbeit unseres Verfassers wird an zwei Stellen ausdrücklich bemerkt, daß die Vita Urbans V den Schluß bilde. Wenn auch eine zweite von Albanès benützte Handschrift,[5]) die wahrscheinlich aus dem Anfange des 15. Jahrhundertes stammt, noch eine Vita Gregors XI. und auch noch die Anfänge des Schismas enthält, so darf doch als sicher angenommen werden, daß das von einem anderen Verfasser herrührt, der, wie schon Albanès bemerkt, die Viten von Benedict XII. bis

[1]) Forschungen XII, 246. — [2]) Hist. Jahrb. XI, 265 f. — [3]) Paris, Nationalbibl. cod. lat. 4931 C. — [4]) La Cronique martiniane de tous les papes qui furent jamais et finist jusques au pape Alexandre derrenier decede mil-cinqcens et trois etc. — [5]) Paris, Nationalbibl. cod. lat. 4980.

Urban V. aus der Arbeit unseres Verfassers abgeschrieben, nur den Anfang der Vita Urbans verändert hat. Denn gerade die die Person unseres Autors betreffenden Angaben in den Viten Innocenz' VI. und Urbans V. fehlen in dieser Handschrift. Wir können also nur annehmen, daß unser Verfasser in der Tat seine Arbeit bloß bis zu Urban V. fortgeführt hat. Wie nun unsere Untersuchungen über die dritte Vita noch zeigen werden, hat er aber damit nicht seine schriftstellerische Tätigkeit überhaupt eingestellt. Seine späteren Arbeiten entstanden aber, wie wir auch noch sehen werden, im Unterschiede zu den früheren, höchstwahrscheinlich in Italien, und daraus schließen wir, daß ihn die Romreise Gregors XI., die er wahrscheinlich wiederum mitmachte, an der geplanten Fortsetzung seiner Arbeit hinderte. Wir dürfen also wohl das Jahr 1376 als terminus ad quem für die Zusammenstellung unserer Vita annehmen. Wir bedienen uns mit Absicht des Ausdruckes „Zusammenstellung“, denn die genauen Zeitangaben auch von Ereignissen ganz untergeordneter Art und die trockene Darstellung, die nur kurz die Tatsachen registriert, machen es mehr als wahrscheinlich, daß der Verfasser sich gleichzeitig mit den Ereignissen oder doch kurze Zeit nachher Aufzeichnungen machte und diese dann einfach zusammenstellte. Unmöglich hätte er, bloß auf sein Gedächtnis angewiesen, nach einem Zeitraume von 5 bis 13 Jahren noch so genaue Angaben machen können. Er gibt die genauen Daten der Ankunft fremder Herrscher in Avignon an, ebenso den Tag ihre Abreise. Er berichtet, daß in der Nacht nach der Abreise des Königs von Frankreich der Kardinal Alberti (Megalonensis) starb, daß am 7. Mai 1364 für den verstorbenen König von Frankreich in der Kapelle des Papstes die Exequien abgehalten wurden, daß sich der Papst am 11. Juli 1364 nach dem Schlosse Pont de Sorgues begab, einige Zeit dort blieb und am 16. Juli nach Avignon zurückkehrte. Ebenso weiß er anzugeben, daß am 24. Oktober 1365 der Papst von einer nach Marseille unternommenen Reise nach Avignon zurückkam, und daß am folgenden Tage Gesandte der Römer in Avignon eintrafen. S. 42 sagt er: „Die VI. Augusti [1366] Admiratus Cypri banderiam, quae capta fuit Alexandriae domino Papae praesentavit, Avenione“. Vom 7. Januar 1367 berichtet er eine Reise des Papstes nach Montpellier, usw. Schon diese Blütenlese genauer Zeitangaben macht die obige Annahme wahrscheinlich, noch mehr ist das aber der Fall bei dem Berichte über die Romreise Urbans. Fast alle Ereignisse, die er mitteilt, werden mit genauer Angabe des Tages

oder doch wenigstens des Monats belegt; es würde zu weit gehen, wollten wir alles genau anführen. Als Beispiel mag die Angabe dienen: „Anno Domini MCCCLXVIII, die V Ianuarii, luna eclipsata est quasi media, circa tertiam horam noctis“ (S. 44). Es wäre ja möglich, daß dem Verfasser irgendwelche Schriftstücke vorgelegen haben könnten, daß er aber alle genauen Zeitangaben aus Urkunden entnommen haben sollte, ist nicht anzunehmen. Denn diese würden ihm sicherlich mehr als die nackten Tatsachen geboten haben; er begnügt sich aber, einfach diese mitzuteilen. Woher hätte er auch dann z. B. den genauen Bericht über die Mondfinsternis am 5. Januar 1368, oder darüber, daß der Papst an dem und dem Tage die Laterankirche besuchte oder in St. Peter eine hl. Messe las usw.? Als Resultat unserer Untersuchung über die Abfassungszeit der zweiten Vita ergibt sich also, daß der Verfasser sich gleichzeitig mit den Ereignissen oder doch kurze Zeit nachher Aufzeichnungen machte, diese dann einfach zusammenstellte, wobei er natürlich noch einzelnes hinzufügte, und kurz nach 1375 damit fertig war.

2. Wir kommen nun zur Beantwortung der Frage: Wo wurde die Vita verfaßt? Der Überschrift: Auctore Wernero, canonico ecclesiae Bunnensis nach zu urteilen, könnte man meinen, Bonn sei ihr Entstehungsort. Das läßt sich aber, wenn wir uns die einzelnen Berichte genauer ansehen, nicht annehmen. Bonn wird in der Vita gar nicht genannt. Der Verfasser besaß freilich, wie wir noch sehen werden, in Bonn ein Kanonikat, aber das beweist noch nichts. Mag auch die Bemerkung in der dritten Vita bei Albanès und dementsprechend auch bei Baluze, Eccard und Duchesne: ‚Maii die III (1364), reversus fui Avenionem, prosecuturus litem contra capitulum Bunnense, eo quod me a fructibus praebendae meae suspenderunt‘ vom Verfasser selbst herrühren, so beweist sie doch immer nur, daß er eben nach Avignon zurückkehrte, wo er sich schon vorher aufhielt. Wir müssen also nach einem anderen Orte suchen. Wenn wir nun die einzelnen Berichte auf ihren Inhalt hin prüfen, so finden wir, daß der Verfasser wohl hin und wieder Ereignisse aus Frankreich und den benachbarten Ländern, die er aber sicherlich überall erfahren konnte, mitteilt, den Mittelpunkt des Ganzen bilden doch immer die Vorgänge an der Kurie. Und hier sind es nicht nur Ereignisse von großer Bedeutung, die er berichtet, sondern, wie wir bereits oben gesehen haben, auch solche ganz untergeordneter Natur; sicherlich geeignet, die Annahme wahrscheinlich zu machen, daß sich der Verfasser an der Kurie aufhielt.

Sehr stark tritt das bei dem Berichte über die Romreise Urbans hervor. Es werden fast nur Ereignisse kirchlicher Natur berichtet. Die Ort- und Zeitangaben sind so genau und detailliert, daß, wie schon aus den obigen Bemerkungen hervorging, wir mit Sicherheit annehmen dürfen, der Verfasser machte die Reise mit, er weilte also bei der Kurie. Daraus ergibt sich als Resultat, daß unser Autor teils in Avignon, teils in Rom das Material zu unserer Vita sammelte; wo dann die endgültige Zusammenstellung der einzelnen Notizen erfolgte, läßt sich mit Sicherheit nicht angeben, wahrscheinlich in Avignon, wo er sich ja jedenfalls auch unter Gregor XI. noch aufhielt.

3. Wenn wir trotz der Überschrift auf die Frage: Wer war der Verfasser unserer Vita? näher eingehen, so sind wir das einmal schon dem Umstande, daß diese Frage bereits ventiliert worden ist, schuldig; ihre Beantwortung ist aber auch sachlich nicht wertlos und überflüssig, wie die folgenden Ausführungen ergeben werden. Baluze bezeichnet als Autor seiner vita II. Urbani V. einfach einen canonicus Bunnensis.[1]) Lindner, der sich bei seinen Untersuchungen mit dieser Frage naturgemäß sehr eingehend beschäftigte, stellte alles zusammen,[2]) was sich zur näheren Bestimmung der Persönlichkeit dieses Bonner Kononikus in den Viten, die er als dessen Arbeit nachgewiesen hatte, fand. Nachträglich[3]) wurde er auf die schon erwähnte französische Übersetzung aufmerksam, die ihm außer dem Namen dieses Autors (Werner) noch angab, daß er auch ein Kanonikat in Lüttich besaß; er nannte ihn daher Werner von Lüttich, und diesen Namen behielt dann der Autor auch in der Literatur. Übereinstimmend mit der französischen Übersetzung, die an einer Stelle in der Vita Urbans V. sagt: „moy Verneron demourant ou Liege“ lesen wir auch in unserer Vita (S. 40): „me Vernero tunc Leodii morante“. Wie aber Albanès in einer Anmerkung zu dieser Stelle angibt, enthalten gerade die beiden ältesten der vier von ihm benützten Handschriften, die noch dem Ende des 14., beziehungsweise dem Anfange des 15. Jahrhunderts angehören, das Wort „Vernero“ nicht; er fand es nur in den beiden anderen, die erst im 17. Jahrhundert geschrieben wurden. Daß der Name aber nicht erst damals in den Text gekommen ist, beweist die erwähnte französische Übersetzung, die bereits im Jahre 1458 entstand.[4]) Der Übersetzer nennt ausdrücklich den

[1]) Vitae pap. Aven. I, 399. — [2]) Forschungen XII, 245 f. — [3]) ebd. 656 ff. — [4]) Actes anciens etc. S. 99.

„messire Verneron, chanoyne du Liege“ als Verfasser. Wir haben zunächst keinen Grund anzunehmen, daß er das frei erfunden habe; er fand die Angabe eben in der ihm vorliegenden Handschrift. Daß sie aber den Tatsachen entspricht, dürfen wir nunmehr als sicher annehmen, nachdem es Schmitz gelungen ist, einen Bonner Kanonikus Werner nachzuweisen,[1]) auf den die schon von Lindner zusammengestellten Angaben genau passen. Aus Urkunden des Bonner Cassiusstiftes, die sich jetzt im Düsseldorfer Staatsarchive befinden, erbrachte er den Nachweis, daß unser Werner kein anderer sein könne, als der Bonner Kanonikus Werner von Haselbeck. Wir entnehmen seinen Mitteilungen folgendes:

„Der Heimatsort des Werner von Haselbeck war Essen.[2]) Wenn er trotzdem über die Verhältnisse in Holland und den benachbarten Ländern besonders gut unterrichtet ist und von ihnen mit Vorliebe erzählt,[3]) so erklärt sich dies aus den nahen Beziehungen, welche ihn einerseits mit Utrecht, andererseits mit Lüttich verbanden. Am 9. November 1355 gab ihm Innocenz VI. eine Expektanz auf eine Pfründe an der Utrechter Domkirche. So erhielt er die ‚officium dormitorii‘ genannte Pfründe. Diese mußte er, sobald er in den ruhigen Besitz des ihm von Urban V. im Jahre 1367 zugewiesenen Kanonikats an der Kollegiatkirche St. Bartholomaeus in Lüttich gelangt war, wieder abtreten.[4]) Letzteres mag etwa Anfangs 1369 geschehen sein, da er am 13. Juli dieses Jahres die Annaten für das Kanonikat entrichtete.[5]) . . . . Werner starb am 9. September 1384.“ Die Jahreszahl 1384 ist allerdings, wie Schmitz bemerkt, nicht ausdrücklich angegeben. Sie ergibt sich aber als sehr wahrscheinlich aus einer Urkunde des Bonner Cassiusstiftes vom 30. Mai 1385, in der das Kapitel die von dem Kanonikus Werner von Haselbeck ‚besessenen, in den Hof Mühlheim eingehörigen Güter unter der von dem Erblasser gestellten Bedingung annimmt, jährlich zwei Malter Roggen an die

---

[1]) Neues Archiv XXII (1897), 771—775. — [2]) In einer Anmerkung erklärt Schmitz: Ob W. in Essen geboren war, ist zweifelhaft; vielleicht ist er allein oder mit seinen Eltern aus dem Dorfe Haselbeck bei Düsseldorf, nach dem die Familie sich doch offenbar nennt, dorthin gezogen. — [3]) Wenn wir in unserer Vita davon fast gar nichts merken, so erklärt sich das daraus, daß sich Werner, wie wir oben sahen, unter Urban V. fast ständig an der Kurie aufhielt. — [4]) Die beiden Urkunden finden sich im Bullarium Traiectense (ed. G. Brom, Haga-Comitis 1893). — [5]) Urkunde bei Kirsch: Die päpstl. Kollectorien in Deutschland während des 14. Jhrts. (Quellen u. Forschg. auf dem Gebiete der Gesch. Bd. III.).

Armen zu verteilen' und zwar „in die obitus ipsius quondam domini Werneri, que est nona die mensis septembris.“ In dieser Urkunde wird Werner auch „scriptor et secretarius pape“ genannt. Die Urkunde stammt aus dem Jahre 1385, berücksichtigt die Stellung Werners also doch in seinen letzten Lebensjahren, und wir sind daher nicht berechtigt, aus dieser Urkunde allein die Folgerung zu ziehen, daß Werner bereits unter Urban V. diese Stellung bekleidet habe, wie es Schmitz tut. Dafür, daß er unter Urban V. bereits Skriptor war, könnte allenfalls die Stelle in unserer Vita sprechen (S. 47): ‚De mense Maii [1370] .... privavit [Papa] plures scriptores qui eum non fuerant secuti in Italiam.' Man müßte dann annehmen, daß er die ziemlich belanglose Tatsache deshalb mitteilt, weil er selbst nicht zu den ‚plures' gehörte. Man kann sich aber ebenso gut denken, daß Werner die Angabe deshalb in unsere Vita aufnahm, weil er zur Zeit ihrer Zusammenstellung, also um 1376, Skriptor war und sich daher naturgemäß dafür interessierte. Diese letztere Annahme, nach der unser Verfasser offenbar erst unter Gregor XI. Skriptor wurde, würde sehr gut übereinstimmen mit unserer Vermutung, daß Werner von Haselbeck identisch sein könnte mit jenem Wernerus, der, wie Thomaseth in seinem Aufsatze: „Die Register und Sekretäre Urbans V. und Gregors XI.“ [1]) mitteilt, in Briefen Gregors XI. (und zwar schon unter dem 22. Iuni 1372) öfters als Skriptor erscheint. Diese Vermutung hat insofern etwas für sich, als dieser Wernerus später wahrscheinlich auch das Amt eines Sekretärs bekleidete, wenigstens hat ihn Thomaseth bereits in Briefen Urbans VI. vom Jahre 1378 als konzipierenden Beamten signiert gefunden. Über die sonstigen Lebensschicksale Werners läßt sich nur wenig sagen. Wann er das Kanonikat in Bonn erhielt, wissen wir nicht. Wie schon Lindner bemerkt, war er vielleicht schon 1353 dort, wenigstens erzählt er, daß er im Januar dieses Jahres zweimal über den gefrorenen Rhein ritt.[2]) Daß er sicherlich die Romreise Urbans V. mitmachte, sahen wir bereits bei Bestimmung der Abfassungszeit. Über seine spätere Lebenszeit lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Trifft die Identifizierung unseres Autors mit dem von Thomaseth erwähnten Wernerus zu, dann machte er jedenfalls auch die Romreise Gregors XI. mit und

[1]) In „Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschg., XIX, 3 S. 424 f. — [2]) Baluze, a. a. O. Col. 346: egoque circa festum sanctae Agnetis eques bis transivi (Rhenum).

hielt sich auch noch unter Urban VI. in Rom auf. Infolge der Wirren, die das Schisma mit sich brachte, dürfte er dann in seine Heimat zurückgekehrt sein, da die oben erwähnte Urkunde über die Annahme der Erbschaft durch das Bonner Kapitel vermuten läßt, daß er in Bonn starb.

4. Eine Beurteilung des geschichtlichen Wertes der Vita Urbans V. von Werner von Haselbeck kann nach dem schon früher Gesagten, keine großen Schwierigkeiten mehr bereiten. Ein Meisterstück mittelalterlicher Geschichtschreibung ist die Vita nicht. Wir möchten sie mit einem, freilich etwas eigenartigen Kalender vergleichen, an dem bei einzelnen Tagen oder Monaten einfach das vom Verfasser selbst Erlebte oder doch Gehörte vermerkt wurde. Damit ist gleichzeitig auch der Wahrheitsgehalt des größten Teiles der mitgeteilten Tatsachen charakterisiert. Eine besondere Parteistellung des Verfassers verraten die einzelnen Angaben nicht; vom rein sachlichen Interesse aus werden die bloßen Tatsachen ohne jede Beurteilung und ohne größere Ausführlichkeit mitgeteilt. Höchstens wird einmal das Urteil der öffentlichen Meinung angegeben. So erklärt der Verfasser die Tatsache, daß Urban V. nach seiner Krönung nicht, wie es Sitte war, durch die Stadt ritt, obwohl alle Vorbereitungen getroffen waren, einfach mit den Worten: fastum vitans, prout dicebatur (S. 40). Bei Peter dem Grausamen von Kastilien begnügt er sich mit der Angabe: de cuius saevitia et mala vita horribilia dicebantur (S. 42). Die Annahme schriftlicher Quellen ist aus dem Grunde abzulehnen, weil der Verfasser, wie schon die obigen, bei Bestimmung der Abfassungszeit gemachten Bemerkungen ergeben, solche gar nicht brauchte. Wenn Erler meint,[1]) daß ihm vielleicht Schriftstücke über die Vorgänge im Kardinalkollegium vorgelegen haben, so ist das schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil er bei den Mitteilungen über die Ernennung neuer Kardinäle öfters nur die Zahl derselben und den Monat ihrer Ernennung angibt. Wir möchten daher auch die S. 47 erwähnte, letzte von Urban V. vorgenommene Ernennung neuer Kardinäle auf den 6. statt 7. Juni 1370 verlegen, da wir ersteres Datum in der ersten Vita, deren Verfasser, wie wir noch sehen werden, sicherlich schriftliche Quellen benützt hat, angegeben finden. Aus demselben Grunde ziehen wir auch die Angabe der ersten Vita (S. 23), daß am 22. September 1368 sieben neue Kardinäle ernannt wurden (deren Namen und Stellung auch genau angegeben werden) der

[1]) Dietrich von Nieheim S. 437.

Angabe unserer Vita vor, die acht zählt (ohne die Namen zu nennen). Ein Irrtum war leicht möglich, da an demselben Tage auch zwei Kardinaldiakone zu Kardinalpriestern erhoben wurden. Es zeigen sich in unserer Vita auch noch andere Ungenauigkeiten, die sich aber zum größten Teile erklären lassen. Gleich am Anfange der Vita läßt der Verfasser den neugewählten Papst als Nuntius „in regno Siciliae“ weilen; in Wirklichkeit befand er sich erst auf der Reise dorthin. Seite 41 finden wir als Todestag des Königs Johann von Frankreich den 17. Januar 1364 angegeben; er starb aber erst am 8. April. In demselben Satze nun lesen wir auch, daß am 7. Mai in der Kapelle des Papstes die Exequien für den Verstorbenen abgehalten wurden. Schon dieser Zeitunterschied sagt uns, daß hier eine Verwechselung vorliegen muß, wie denn der Text dies auch leicht erkennen läßt. Unmittelbar vorher stehen die Worte: Obiit etiam dominus Cardinalis Petragoricensis, Avenione; dann folgt: Anno Domini MCCCLXIV, Januarii die XVII, dominus Johannes rex Franciae praedictus, reversus in Anglia obiit. Es ist klar, daß ein Irrtum des Abschreibers vorliegt; es muß heißen: Obiit etiam dominus .... Avenione, anno Domini MCCCLXIV, Januarii die XVII., und dieses Datum ist richtig. Das Datum des Todestages des Königs Johann, der ja in England starb, weiß der Verfasser eben gar nicht. Wenn er auf derselben Seite die Ankunft römischer Gesandten in Avignon, die Urban zur Rückkehr nach Rom bewegen sollten, im Mai 1364 erfolgen läßt, so dürfte er sich um ein Jahr täuschen. Wir besitzen ein Antwortschreiben des Papstes an den Senator und das Volk von Rom vom 23. Mai 1363.[1]) Wie schon Matthes bemerkt,[2]) wird (S. 41) die Rückkehr Karls IV. aus Avignon im Jahre 1365 fälschlich auf den 2. Juni verlegt. Der Irrtum läßt sich mit Huber[3]) am leichtesten und besten dahin erklären, daß der Verfasser die endgültige Abreise des Kaisers nach Deutschland mit der ersten nach Arles, von wo er noch einmal nach Avignon zurückkehrte, verwechselte. Ebenso liegt eine Verwechselung vor in dem Satze (S. 41): eodem anno [1365], Rudulfus dux Austriae, habens filiam Bernabovis in uxorem, Mediolani moritur. Rudolf starb wohl in Mailand, aber nicht er hatte eine Tochter Bernabos' zur Gemahlin, sondern sein Bruder Leopold. Der Irrtum erklärt sich

---

[1]) Theiner, Cod. dipl. dominii temp. S. Sedis t. II, n. 382 und Lecacheux, Lettres secrètes et curiales du Pape Urbain V. n. 471. — [2]) Der zweite Römerzug Kaiser Karls IV. 1368—69. — [3]) Böhmer, Regesta imperii VIII, 340.

sehr leicht daraus, daß Rudolf für seinen Bruder um die mailändische Prinzessin angehalten hatte. Wenn der Verfasser (S. 41) sagt, daß im Jahre 1365 in Cöln innerhalb vier Monaten 22000 Menschen an der Pest starben, so dürfte diese Zahl doch etwas sehr hoch gegriffen sein; er wird wohl nicht Cöln allein, sondern auch die Umgegend meinen. Die Eroberung Alexandriens durch den König von Cypern, die (S. 41) auf den 11. Oktober (1365) verlegt wird, dürfte bereits am 10. Oktober erfolgt sein.[1]) Die Verheiratung Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern wird (S. 42) schon unter dem Jahre 1366 berichtet; sie erfolgte aber erst im Juni 1369. Dieser Irrtum erklärt sich vielleicht dadurch, daß der Verfasser von den Verhandlungen gehört hatte, die schon um 1365 wegen dieser Ehe zwischen Karl V. von Frankreich und Urban V. gepflogen wurden.[2]) Der Tod des Kardinals Albernoz, der nach Wurm[3]) am 23. August 1367 erfolgte, wird (S. 43) auf den 24. August verlegt. Wenn bei dem Berichte über die Rückkehr des Papstes aus Italien als Datum seiner Ankunft in Marseille (S. 48) angegeben wird ‚die XXVI dicti mensis [Septembris]‘, so dürfte vielleicht ein Schreibfehler vorliegen für ‚die XVI‘, wie wir auch in der ersten Vita (S. 30) lesen. Das würde dann eher dazu passen, daß der Papst am 27. September in Avignon eintraf, was wir wohl nach einer bei Kirsch[4]) mitgeteilten Urkunde als sicher annehmen dürfen. Die nicht unbedeutende Anzahl von Ungenauigkeiten ließ sich also zum größten Teile auf sehr einfache Weise erklären, und es wird deshalb dadurch der sonstige Wert der Vita nicht sonderlich beeinträchtigt. Sie kann mit Recht den Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben, der ihr bisher in der Literatur zuerkannt wurde.

§ 2. Die 3. Vita.

Bereits am Eingange unserer Untersuchungen über die 2. Vita bemerkten wir, daß der Anfang dieser 3. Vita (die Ereignisse von der Wahl Urbans bis zum 19. Mai 1364), abgesehen von vier kurzen Sätzen, die zusammen mit dem fremdartigen Schlusse die selbstständige Arbeit eines dritten bilden, eine nur wenig veränderte

---

[1]) Vgl. Machaut, La prise d'Alexandrie (notes), S. 281. — [2]) Vgl. Pirenne, Geschichte Belgiens, Bd. II, S. 219. Prou, Etudes sur les relations politiques du pape Urbain V. avec les rois de France Jean II et Charles V, S. 138. — [3]) Kardinal Albornoz, der zweite Begründer des Kirchenstaates (1888), S. 224. [4]) Die Rückkehr der Päpste Urban V. und Gregor XI. von Avignon nach Rom (Quellen und Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte, Bd. VI), S. 73.

Redaktion des betreffenden Teiles der Arbeit Werners von Haselbeck darstellt, und daß dieser Anfang ohne die vier Sätze die unvollständige Vita Urbani V. bei Eccard, Duchesne und in einigen von diesen Texten unabhängigen Handschriften bildet. Es erheben sich nun von selbst die Fragen: Wer war der Redaktor dieses Teiles? Wann und wo entstand diese Redaktion? Wir wollen, um diese Fragen nacheinander zu beantworten, noch einmal auf die Arbeit Werners zurückgreifen.

1. Wie wir bereits sahen, hatte Lindner den Nachweis geführt, daß Werner eine Fortsetzung zu den Chronikblüten des Bernardus Guidonis geschrieben hat. Palm konnte weiter mit Hilfe des Druckes bei Duchesne feststellen;[1]) daß Werner auch die vorhergehenden Päpste, mindestens von Martin IV. an, behandelt hat, und zwar mit Benützung des Bernardus Guidonis. Ein Vergleich mit der schon öfters erwähnten französischen Übersetzung, der Cronique martiniane, ergab für die bei Duchesne abgedruckten Viten Martins IV., Clemens' V. und Johanns XXII. fast wörtliche Übereinstimmung und führte zu dem weiteren Ergebnis, daß Werner überhaupt den Martinus Polonus fortgesetzt habe, wie der Übersetzer ausdrücklich bemerkt.[2]) Glasschröder endlich gelangte noch weiter durch die Untersuchung einer vatikanischen Handschrift, des cod. 3765, der die Lebensbeschreibungen sämtlicher Päpste bis auf Urban V. enthält.[3]) Die Viten von Benedict XII. bis Urban V. erwiesen sich sofort als die Arbeit Werners. Die Vita Urbans endigt in dieser vatikanischen Handschrift auch mit dem 19. Mai 1364, bietet also auch die zweite Redaktion. Die Viten Martins IV., Clemens' V. und Johanns XXII. stimmten überein mit dem Texte der entsprechenden Viten bei Duchesne, die Palm ebenfalls als Arbeit Werners nachgewiesen hatte. Da diese Viten, wie schon Palm bemerkt hatte, eine bloße Überarbeitung des Bernardus Guidonis darstellen, so verglich Glasschröder, in der Vermutung, daß vielleicht auch alle vorhergehenden Viten in der vatikanischen Handschrift von Werner herrühren könnten, diese mit einer Handschrift des Bernardus und er fand in der Tat

---

[1]) Forschungen zur deutschen Geschichte XIII, 579—583. — [2]) Messire Verneron, chanoyne du Liege, mist depuis frere Martin plus au long les fais de ces Croniques; et aussi les tint depuis pape Nicholas le tiers includ jusques au pape Urbain le quint includ. — Jusques a cy ont duré les Croniques de messire Verneron, qui les commenca comme dit est dessus ou frere Martin de Polonie fina les siennes. — [3]) Zur Papstchronik Werners von Lüttich, Hist. Jahrbuch, XI, 263—266.

genau dieselbe Überarbeitung, nur am Anfange zeigten sich einige selbständige Zusätze. Fassen wir das alles mit dem schon früher Gesagten zusammen, so ergibt sich folgendes: Wir besitzen die Vita Urbani V. von Werner von Haselbeck in zwei nur wenig von einander verschiedenen Redaktionen, deren zweite mitten im Jahre 1364 abbricht. Eine wortgetreue Übersetzung der ursprünglichen Arbeit Werners, wie sie uns in der zweiten Vita bei Albanès vorliegt, finden wir in der Cronique martiniane, ein Präjudiz dafür, daß dem Übersetzer auch die anderen, von ihm als Arbeit Werners bezeichneten Viten in der ursprünglichen Fassung vorgelegen haben. Die Texte bei Eccard und Duchesne bieten die Vita Urbani V. in der zweiten Redaktion und, wie ein Vergleich mit der Cronique martiniane ergab, offenbar auch die anderen als von demselben Verfasser herrührend nachgewiesenen Viten; es fanden sich fast überall dieselben kleinen Abweichungen wie in der Vita Urbani V. Der cod. Vat. 3765 stimmt, soweit ein Vergleich möglich war, (also von Martin IV. beziehungsweise Benedict XII. an) vollständig mit dem Texte bei Eccard und Duchesne überein. Er bietet die Lebensbeschreibungen sämtlicher Päpste bis Urban V., und zwar bis zu Benedict XII. (excl.) als bloße Überarbeitung des Bernardus Guidonis. Die Cronique martiniane bietet für die Viten von Nicolaus III. bis Johann XXII. fast genau dieselbe Überarbeitung. Da nun der Übersetzer, dem, wie wir bemerkten, offenbar die ursprüngliche Arbeit Werners vorlag, zweimal ausdrücklich betont, Werner habe den Martinus Polonus fortgesetzt, so schließen wir daraus, daß die Biographien der Päpste bis zu Nicolaus III. im cod. Vat. 3765 eine spätere Arbeit Werners sind, und daß sich folgende Reihenfolge ergibt: Werner von Haselbeck schrieb ursprünglich eine Fortsetzung zur Chronik des Martinus Polonus, die mit Urban V. schloß; für die Viten der Päpste von Nicolaus III. bis Johann XXII. einschließlich benützte er den Bernardus Guidonis. Später schrieb er mit Benützung derselben Quelle auch die Viten aller vorhergehenden Päpste und redigierte dabei noch einmal seine frühere Arbeit. Vielleicht hatte er auch die Absicht, jetzt die versprochene Vita Gregors XI. hinzuzufügen, er kam aber überhaupt nur bis zum Jahre 1364. Jetzt erklärt sich auch die Stelle über den Prozeß mit dem Bonner Kapitel, die wir bei Besprechung der zweiten Vita bereits erwähnten, und die unter den kleinen Abweichungen besonders auffiel, sehr einfach als eigene spätere Hinzufügung Werners. Auch die genaue und zutreffende Angabe (S. 52): „Mensis huius die XXVIII [November 1362], dominus Papa citari fecit coram se

dominum Bernabovem, termino sibi praefixo ad primam diem Martii, ad audiendam sententiam condemnationis, quod esset haereticus", die wir in der zweiten Vita nicht finden, ist als Zusatz Werners sehr gut zu verstehen, da er bei Abfassung der zweiten Redaktion sicherlich scriptor, vielleicht sogar secretarius war und daher den betreffenden Brief des Papstes selbst gekannt haben kann.

2. Die Abfassung dieser zweiten Redaktion, beziehungsweise der Überarbeitung des ersten Teiles der Chronikblüten des Bernardus Guidonis kann nach allen vorausgegangenen Untersuchungen nur in der Zeit von 1376 bis 1384 erfolgt sein.

3. Den Ort der Abfassung möchten wir aus mehreren Gründen nach Italien und näherhin nach Rom verlegen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die älteste Handschrift [1]) dieser zweiten Redaktion, die auch allein die Überarbeitung des ganzen Bernardus Guidonis enthält, sich in der Vatikana befindet. Wir sprachen bereits oben die Vermutung aus, daß unser Werner von Haselbeck identisch sein könnte mit dem von Thomaseth erwähnten Wernerus, der unter Gregor XI. Skriptor und unter Urban VI. wahrscheinlich auch Sekretär war; wie wir auch bereits bemerkten, müßte er sich dann gerade in der Zeit, in welche die Abfassung dieser zweiten Redaktion fällt, in Rom aufgehalten haben. Auch die Handschriften können einiges Material zum Beweise für die Wahrscheinlichkeit unserer Annahme liefern. Eine der von Albanès zur Veröffentlichung unserer unvollständigen Vita benützten Handschriften [2]) enthält als unmittelbare Fortsetzung zu dieser eine zweite kurze Lebensbeschreibung Urbans V., die sich bei Albanès an zehnter Stelle abgedruckt findet und den Anfang einer weiteren Gruppe von Papstleben bildet, die mit Martin V. schließt. Wie wir bei Behandlung der zehnten Vita sehen werden, ist diese ganze Gruppe von Viten, die auch der von Eccard benützte Codex Augustinus [3]) enthält, das Werk eines Italieners und unter Eugen IV. entstanden. Da offenbar die ganze Handschrift nicht viel älter ist und durchweg von einer Hand geschrieben wurde, [4]) so dürfte auch ihr Entstehungsort Italien sein. Der Kompilator benützte nun auch die zweite Redaktion der Arbeit Werners; es müssen also bereits

[1]) Der cod. vat. 3765. — [2]) Paris, Nationalbibl. ms. lat. 16 553 (alt. Sorb. 1537). — [3]) Der überhaupt mit der von Albanès benützten Handschrift übereinzustimmen scheint; beide enthalten zunächst den Martinus Polonus, als Fortsetzung dazu die Arbeit Werners in zweiter Redaktion und als Schluß die bezeichnete Gruppe von Viten. (Urban V. — Martin V.) — [4]) Actes anciens etc. S. 49.

damals Handschriften derselben in Italien vorhanden gewesen sein, und das würde sich am einfachsten dadurch erklären, daß diese zweite Redaktion überhaupt in Italien entstand. — Eine von Eccard benützte Handschrift (cod. Weissenburgensis)[1]) schließt mit einer Vita Clementis VI., die der zweiten Redaktion der Arbeit Werners entstammt. Da die vorhergehenden Viten, wie Lindner bemerkt, offenbar in Italien geschrieben wurden, so nimmt er an,[2]) daß eine Abschrift dieser italienischen Arbeit auf irgendwelchem Wege nach Deutschland gelangte, denn die Vita Clementis sei doch das Werk eines Deutschen, des Bonner Kanonikus Werner. Diese Annahme, die ohnedies schon unwahrscheinlich ist, da die ganze Handschrift noch im 14. Jahrhunderte entstand, erledigt sich, wenn auch die Vita Clementis und damit die ganze zweite Redaktion der Arbeit Werners in Italien ihren Entstehungsort hat. — Wie schon oben bemerkt wurde, bilden der Schluß und vier kurze Sätze aus dem vorhergehenden Texte unserer dritten Vita die selbständige Arbeit eines anderen Verfassers, der die unvollständige Vita Werners zu Ende geführt, vorher vier Sätze über die Streitigkeiten mit Bernabo Visconti eingeschoben und einige Bemerkungen Werners (so die Stelle über den Prozeß mit dem Bonner Kapitel) weggelassen hat. Die Vita findet sich in dieser Fassung in einer einzigen Handschrift, die wahrscheinlich dem 15. Jahrhunderte angehört.[3]) Auf fol. 77 finden sich die Worte: Ex cod. ms. capituli Burdegalensis, in quo Pontificum, Impp. ac Regum gesta a S. Petro usque ad annum 1480. An die Vita Urbans V. schließt sich eine solche Gregors XI., dann eine solche Urbans VI., darauf folgen die Worte: Que sequuntur alio ac recentiori caractere scripta sunt. Es scheinen also im ganzen zwei Verfasser an der Chronik gearbeitet zu haben. Da der erste derselben, von dem doch offenbar auch unsere Vita herrührt, auch Urban VI. behandelte, so legt das schon die Vermutung nahe, daß er Italiener war. Dafür sprechen denn auch seine selbständigen Angaben in unserer Vita. Wir erwähnten schon die größere Ausführlichkeit über den Prozeß gegen Bernabo. Die Angaben in der kurzen Fortsetzung betreffen fast ausschließlich Italien. Den kurzen Bericht über die Romreise Urbans leiten die Worte ein: Anno . . . . . Urbanus publicavit suum accessum ad Urbem et propriam sedem, quae diu caruerat gaudio proprii praesentis praesulis. Alles das scheint einen Italiener zu verraten; wir dürfen vielleicht sogar annehmen, daß er sich an der Kurie in

[1]) Der aber sicherlich nicht dort entstanden ist. — [2]) Forschungen XII, 242. — [3]) Albanès bezeichnet dieselbe nur mit dem Worte ‚Burdegal‘.

Rom aufhielt. Schon die wenigen Bemerkungen über den Prozeß mit Bernabo verraten, daß er päpstliche Schreiben gekannt hat, ebenso die Angaben in der eigentlichen Fortsetzung. Wir dürfen also mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß er seine Chronik in Italien, vielleicht sogar in Rom schrieb. Da er seine Arbeit offenbar mit Urban VI. schloß, so ist es wahrscheinlich, daß dies noch im 14. Jahrhunderte geschah. Das ist dann wiederum ein Wahrscheinlichkeitsgrund dafür, daß die zweite Redaktion der Vita Urbans V., die ja einen Teil der Arbeit dieses Italieners bildet, und damit die zweite Redaktion der Arbeit Werners überhaupt in Italien entstand.

4. Eine nähere Untersuchung des Wertes der dritten Vita, soweit sie auf der Arbeit Werners beruht, erübrigt sich, es ist nur noch einiges zu sagen über den Wert der von der Arbeit Werners unabhängigen, beziehungsweise dieselbe ergänzenden Angaben; die Fragen nach dem Verfasser, der Zeit und dem Orte der Abfassung dieses Teiles haben wir ja auch bereits erledigt. Wie schon bemerkt wurde, benützte der Verfasser schon für seine kurzen Angaben über den Prozeß gegen Bernabo Briefe des Papstes und berichtet daher auch zuverlässig; ein Satz freilich ist unverständlich. Wir lesen (S. 52): „Item fertur sententia contra eum in domino [Baluze: in termino], et contra ad partem conceditur contra eum"; es liegt sicherlich eine Textkorruption vor. Die wenigen Angaben in der eigentlichen Fortsetzung sind freilich nicht gerade alle von großem Belange, bestätigen aber andererseits, daß der Verfasser Erlasse und sonstige Schriftstücke des Papstes gekannt hat. So sagt er (S. 54): „Anno MCCCLXV, Urbanus revocat omnia domanialia regni Siciliae, tam vendita, impignorata et perpetuo donata, quam alias distracta; et mandat restitui [instrumenta] inde confecta, cum gravissimarum poenarum illatione. Et hoc fecit motu proprio et ad excusationem Reginae, in solemnissima forma. Die Stelle mag gleichzeitig als Belag für seine etwas unbeholfene Ausdrucksweise dienen. Im folgenden Abschnitte spricht er von der Legation des Kardinals Albornoz. Dessen Tätigkeit in Ober- beziehungsweise Mittelitalien berührt er nur kurz; das finde man, wie er sagt, in anderen Chroniken ausführlich dargestellt. Etwas genauer geht er auf den Aufenthalt dieses Legaten in Unteritalien ein, worüber wir im allgemeinen sehr wenig wissen. Wahrscheinlich hat unser Anonymus die Briefe des Papstes, die uns einigen Aufschluß darüber geben,[1]) gekannt; seine Angaben treffen zu. Der

[1]) Wurm, Kardinal Albornoz, S. 205.

Schluß des folgenden, die Romreise Urbans V. kurz behandelnden Abschnittes: „Sed contra Perusinos publicantur processus facti sub data idus Augusti anno septimo“ zeigt auch, daß er die betreffende Bulle gekannt hat. Wir dürfen also seine Angaben als im allgemeinen zutreffend bezeichnen, ihr Wert für die Geschichte ist freilich nicht gerade groß, weil uns auch seine Quellen erhalten sind. Es mag noch erwähnt werden, daß, sofern wir nur die vitae Urbani V. berücksichtigen, wir in keiner der anderen etwas finden über die Drohungen der hl. Brigitta von Schweden. Nur dieser italienische Anonymus sagt am Schlusse seiner kurzen Fortsetzung (S. 55): „Huic [Urbano papae] nuntiavit devota domina Brigida de Suecia per Nicolaum comitem Nolanum, quod si recederet, esset insipiens et non perficeret iter suum. Et sic contigit“.

Noch zwei Fragen, die freilich mit unserer Vita nur in mittelbarem Zusammenhange stehen, wollen wir, da sie noch der Lösung harren, kurz zu beantworten suchen.

5. Wir wiesen oben auf die eigenartige Kompilation der vita II Urbani V. bei Baluze hin und wollen nun diese Kompilation in ihre einzelnen Teile zerlegen. Mit Hilfe der bereits gewonnenen Resultate bereitet das keine Schwierigkeiten mehr. Baluze hat die Vita nicht in dieser Zusammenstellung in den Handschriften vorgefunden, sondern selbst erst in diese Fassung gebracht, indem er drei verschiedene Arbeiten zu einem Ganzen vereinigte; das ergibt sich schon aus seinen eigenen Bemerkungen. Den Anfang seiner vita II Urbani V. bildet die unvollständige zweite Redaktion der Arbeit Werners, die mit dem 19. Mai 1364 schließt; doch hat er die vier kurzen Sätze über den Prozeß gegen Bernabo Visconti, die von dem unbekannten Italiener herrühren, in den Text aufgenommen. Die wenigen Bemerkungen Werners, die dieser Italiener bei seiner Arbeit weggelassen hatte, fehlen bei Baluze nicht, und daraus ergibt sich, daß diesem auch Handschriften vorlagen, die die Vita Urbans nur in der zweiten Redaktion der Arbeit Werners enthielten und nicht bloß eine solche, die bloß die Arbeit des Italieners bot. An diesen Anfang schließen sich zwei Abschnitte, die der ersten, vollständigen Redaktion der Arbeit Werners entnommen sind. In einer nota zu diesen beiden Abschnitten sagt Baluze selbst:[1]) ‚Sequentia sumpta sunt ex codice 2770 bibliothecae Colbertinae.[2]) Non extant enim in aliis codicibus‘. Dann folgen

[1]) Vitae pap. Aven. I, S. 1056. — [2]) Dieser Codex ist identisch mit dem von Albanès benützten cod. lat. 4980 der Nationalbibl.

die drei ersten Abschnitte der von dem unbekannten Italiener herrührenden Fortsetzung zur zweiten Redaktion der Arbeit Werners, eingeleitet durch die Worte: in alio exemplari haec historia sic enarratur;[1]) darauf fünf Abschnitte aus der vollständigen, also ersten Redaktion der Arbeit Werners, weiter ein Abschnitt aus der die zweite Redaktion ergänzenden Fortsetzung des Italieners, darauf der ganze Schluß der vollständigen Arbeit Werners und endlich noch die letzten Abschnitte der Fortsetzung des Italieners zur unvollständigen Arbeit Werners.[2]) Baluze hat also seine Vita II Urbani V. zusammengesetzt aus der ganzen zweiten (unvollständigen) Redaktion der Arbeit Werners, der von dem unbekannten Italiener herrührenden Fortsetzung, bezw. dessen kleinen Zusätzen zu dieser zweiten Redaktion[3]) und dem größten Teile der ersten (vollständigen) Redaktion der Arbeit Werners[4]) und hat dabei, wie angegeben, die verschiedenen Stücke ineinander geschoben.

6. Eccard fand am Ende der Vita Urbans V. in dem von ihm benützten Cod. Augustinus, der zwischen 1434 und 1478 wahrscheinlich in Erfurt entstanden ist, die Bemerkung: ‚Finis cronice Theodorici Nyem famosissimi litterarum apostolicarum et fundatoris hospitalis Almanorum in urbe, qui obiit et sepultus est Traiecti, Leodiensis diocesis, in ecclesia sancti Gervasii in qua erat canonicus, anno Domini MCCCC‘, und er schrieb daraufhin im ersten Bande seines Corpus historicum medii aevi sämtliche Papstviten von Honorius IV. an Dietrich von Nieheim zu. In einer Mailänder (Ambrosianus I. 84 P. sup.) und in einer Wiener (Salisburgensis 3331) Handschrift, die frühestens aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammen und wie der Cod. Aug. einen Teil der Arbeit Werners von Haselbeck in ihrer zweiten Redaktion enthalten, werden, wie Erler mitteilt,[5]) sogar die Viten bis zu Martin V. dem Dietrich von Nieheim zugewiesen; die oben zitierte Stelle findet sich aber in ihnen am Schlusse der unvollständigen Vita Urbans V. nicht. Daß die Angaben dieser Stelle im wesentlichen auf Dietrich von Nieheim passen, hat schon Erler gezeigt; nur ist St. Servatii in

[1]) In einer Note S. 1056 sagt Baluze mit Bezug auf diese 3 Abschnitte: Tota haec pericope deest in eodem codice Colbertino [der die vollständige Red. der Arb. Werners bietet] et in Sorbonico [der wahrsch. identisch ist mit dem von Albanès benützten cod. lat. 16553 der Nationalbibl. und die zweite Red. der Arb. Werners bietet]. — [2]) Davor wiederum die Worte: in alio exemplari haec leguntur. — [3]) Diese beiden Teile bilden, wie wir sahen, die dritte Vita bei Albanès. — [4]) Alles, was nach dem 19. Mai 1364, womit die zweite Redaktion abbricht, berichtet wird. — [5]) Dietrich von Nieheim, S. 424 ff.

Gervasii verschrieben, hinter den Worten apostolicarum litterarum ist abbreviatoris oder, wie Erler will, scriptoris et abbreviatoris ausgefallen und nach MCCCC hat vielleicht noch, so vermutet Erler, die Zahl XVIII gestanden; es würde dann alles genau stimmen. Daß aber Dietrich von Nieheim nicht der Verfasser dieser Viten sein kann, haben Lindner[1]) und Erler zur Genüge dargetan; eine ausreichende Erklärung dafür, wie Dietrich trotzdem mit diesen Viten in Verbindung gebracht werden konnte, wußten aber beide nicht zu geben. Lindner begnügt sich mit der Annahme, daß eine Verwechselung vorliegen müsse, deren Grund uns freilich unklar sei, und Erler meint, daß Dietrich vielleicht die Viten bis Urban V. abgeschrieben oder nur besessen habe. Daß, wie Lindner sagt, eine Verwechselung vorliege, ist sicherlich richtig; deren Grund dürfte uns aber nicht mehr unklar sein, wenn wir eine Bemerkung in dem oben öfters erwähnten Cod. Vat. 3765 berücksichtigen, der ja auch die zweite Redaktion der Arbeit Werners (und zwar als einziger vollständig) enthält und zugleich der relativ älteste Cod. ist.[2]) Hier findet sich, wie Albanès mitteilt, nicht am Ende der unvollständigen Vita Urbans V., sondern neben den Worten: ‚me tunc Leodii morante . . .' am Rande die von späterer Hand hinzugefügte Bemerkung: ‚Ecce compositor libri, qui et fecit hospitale Almanorum Rome, Theodoricus Nyem, famosissimus abbreviator'. Danach kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß sich ein Leser durch die auf die Person Werners von Haselbeck bezüglichen Angaben, die, abgesehen von der Zeit, im großen ganzen ja auch auf Dietrich von Nieheim passen,[3]) hat verleiten lassen, diesem die Viten zuzuschreiben. Bei späteren Abschriften wurde das gläubig hingenommen, so auch von dem Schreiber des Cod. Aug., der dann die oben zitierte Stelle ans Ende der Vita Urbans setzte.

§ 3. Die 1. Vita.

1. Diese umfangreichste und namentlich für die Beurteilung der Persönlichkeit Urbans V. sowie seiner Wirksamkeit sehr wertvolle Vita trägt leider die Überschrift: Auctore anonymo synchrono. Die fünf Handschriften, die Albanès bei ihrer Herausgabe benützt hat, enthalten über die Person des Verfassers keinerlei Angaben.

[1]) Forschungen XII, 247. — [2]) Nach Albanès stammt er sogar noch aus dem Ende des 14. Jahrhunderts. — [3]) Auch er hatte Beziehungen zu Lüttich und Bonn; wie Werner mußte auch er wegen eines Kanonikates in Bonn einen Prozeß führen. (Vgl. Erler, Dietrich von Nieheim, S. 96 f.)

Was sich darüber sagen läßt, hat zum größten Teile bereits Th. Lindner, der sich auch mit dieser Vita, freilich nur, insofern sie einer ganzen Gruppe von Papstleben angehört, eingehend beschäftigt hat, zusammengestellt.[1]) Er führte den Nachweis, daß die von Bosquet unter dem Titel: Pontificum Romanorum, qui e Gallia oriundi in ea sederunt historia (Parisiis 1632) veröffentlichten und auch von Baluze in seine Sammlung[2]) aufgenommenen Papstleben von Benedict XII. bis Clemens VII. einschließlich von einem Verfasser herrühren, und suchte dann aus den Angaben in den einzelnen Viten die Person des Verfassers näher zu bestimmen. Mit Sicherheit dürfen wir danach annehmen, daß der Verfasser Franzose war. „Denn an Frankreich nimmt er allenthalben das lebhafteste Interesse, und offenbar nicht bloß deshalb, weil die Herrscher dieses Landes dem Gegenpapste Clemens günstig gesinnt waren." Ausführlich schildert er, von wie großer Bedeutung die Ehe Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern war und erwähnt ausdrücklich, welch große Freude die Geburt Karls VI. im ganzen Reiche hervorrief. Nur als das wahrscheinlichste bezeichnet es Lindner, daß der Verfasser näherhin dem Süden Frankreichs angehöre und daß, „wenn wir einigen Wert auf den von Bosquet angegebenen Titel der Handschrift — Gesta pontificum Aquitaniae —, ferner auf den Fundort derselben, Foix, legen" wollten, noch genauer das südwestliche, an die Pyrenäen grenzende Gebiet als Heimat angesehen werden könne. Damit stimme sehr gut überein, „daß des Grafen Gaston von Foix vielfältig gedacht und namentlich sein Tod und die Schicksale seiner Leiche lebhaft geschildert (Bal. S. 528), daß ferner die Vorgänge in Spanien mit Vorliebe berücksichtigt werden". Wir können diese Vermutung Lindners nur bestätigen und hinzufügen, daß die Heimat des Verfassers wohl nicht nur am wahrscheinlichsten sondern ziemlich sicher im Süden von Frankreich, und zwar in der Nähe von Toulouse zu suchen ist. Häufig erwähnt er gerade die „partes Tolosanae". In der Vita Innocenz' VI. schildert er bei dem Berichte über einen Einfall Eduards von England in Südfrankreich (1355) auffällig eingehend gerade die Schicksale der Stadt Carcassonne, die drei Tage lang belagert wurde (Bel., 327). Vom Jahre 1356 berichtet er eingehend den Einfall von Söldnerscharen in Toulouse; er schildert, wie sich die königlichen Truppen

[1]) Vitae Pontificum ex editione Bosqueti in Forschungen XII, 251 ff. — [2]) Vitae paparum Avenionensium I (immer an erster Stelle).

zurückziehen mußten „in castro regio Tolosae, Narbonensi vulgariter vocato“ und dort längere Zeit belagert wurden. (Baluze, S. 333). In der Vita Gregors XI. teilt er mit (Bal. S. 431), daß im Jahre 1374 ein großer Getreidemangel herrschte und greift gerade Toulouse als Beispiel heraus. Er weiß genau den hohen Preis des Getreides daselbst anzugeben; er bemerkt, daß viele, auch reiche Bewohner durch Hunger umkamen, daß sich Gott endlich der Bevölkerung erbarmte und ihr noch in demselben Jahre eine sehr reiche Ernte schenkte; und nun gibt er auch den niedrigen Preis des Getreides genau an. Wenn Chevalier zu unserer Vita bemerkt:[1]) „M. Albanès avait recueilli les passages de l'auteur de nature à permettre de l'identifier; il a mis simplement dans le plan de cet ouvrage: „Vie latine écrite par un languedocien, anonyme, c'est la plus complète“, so können wir es nur bedauern, daß uns die Untersuchungen Albanès' nicht vorliegen; immerhin kann die kurze Angabe unsere Annahme nur bestätigen. Wie Lindner ferner bemerkt, dürfen wir mit Bestimmtheit folgern, daß unser Autor dem Orden der Predigermönche angehörte. „Daher ist er ein abgesagter Feind der Minoriten; während er die Dominikaner verherrlicht und alles, was sie betraf, ausführlich berichtet, erzählt er mit Vorliebe, wenn Minoriten ihrer ketzerischen Meinung halber verfolgt oder gar verbrannt werden.“ „Eine der von Baluze benützten Handschriften enthält auch eine von einem Gleichzeitigen hinzugefügte Bemerkung des Inhaltes, daß unser Autor wahrscheinlich Dominikaner gewesen und daher über eine gewisse Streitsache zwischen der Pariser Universität und jenem Orden parteiisch berichte[2]) (Bal. S. 522)“. Den hohen Bildungsgrad unseres Verfassers charakterisiert Lindner vollständig zutreffend, wenn er sagt: „Nicht allein an den politischen Ereignissen, auch an den Vorgängen auf geistigem Gebiete wird reger Anteil genommen; der Anonymus muß ein Mann von umfassender Bildung und lebhaftem Geiste gewesen sein. Die Gelehrsamkeit schätzt er ungemein, er nennt die großen Gelehrten seiner Zeit und ihre Hauptschriften, berichtet gern von den Anstalten, welche getroffen wurden, um die wissenschaftliche Tätigkeit zu fördern, namentlich von der Errichtung von studia und Schulen, sorgfältig bemerkt er, wie die Päpste

[1]) Actes anciens etc. S. 5. — [2]) Diese Bemerkung findet sich auch in zwei von Albanès benützten Handschriften; sie zeigt, daß schon Zeitgenossen den Namen unseres Anonymus nicht kannten; ihr Verfasser war, wie er selbst sagt, zur Zeit des genannten Streites (1388) in Paris. (Baluze, I. vita Clementis Col. 522 f.)

und einzelne Kardinäle sich der Wissenschaft und ihren Vertretern gegenüber stellten, wieweit sie selbst unterrichtet waren. Gelegentlich wird auch eine Erörterung über kirchenrechtliche Streitfragen eingefügt. Auch der Kunst widmete er ein aufmerksames Auge; er schildert mit mannigfachem Detail den Bau des päpstlichen Palastes in Avignon, wie derselbe allmählich errichtet und geschmückt wurde, erzählt von den Bauten der Kardinäle, beschreibt das Gemälde, welches Clemens VI. im Konsistorium ausführen (Bal. S. 261), und die Gehäuse, welche Urban V. für die Häupter von St. Peter und St. Paul in der lateranischen Basilika fertigen ließ" (Bal. S. 390; Alb. S. 29.) Die weiteren Bemerkungen Lindners sind nicht ganz einwandfrei. Er sagt: „Ob unser Biograph ein Amt bei der Curie bekleidete, wissen wir nicht; jedenfalls aber stand er zu derselben in nahen Beziehungen und hielt sich wahrscheinlich dauernd daselbst auf. Es scheint, daß er unter Urban V. an den päpstlichen Hof kam; wenigstens werden von da an seine Nachrichten völlig selbständig und sehr ausführlich; offenbar nahm er auch an Urbans Romfahrt teil. Die warmen Lobeserhebungen, mit welchen Urbans Bruder Anglicus überhäuft wird (Bal. S. 366 [Alb. S. 7 u. 8]), legen die Vermutung nahe, daß der Schriftsteller zu Anglicus in engen Beziehungen stand und vielleicht durch ihn nach Avignon kam. — Als Urban nach kaum dreijährigem Aufenthalte Italien wieder verließ, mag auch der Autor mit ihm nach Avignon zurückgekehrt sein." Die Bemerkung, daß die Nachrichten des Verfassers in unserer Vita völlig selbständig würden, ist nicht zutreffend. Wenn auch im allgemeinen die Benützung der Arbeit Werners von Haselbeck, die für einen großen Teil der Nachrichten in den Viten der vorhergehenden Päpste die Vorlage bildet, in unserer Vita weniger hervortritt, so ist eine solche doch unverkennbar in dem Berichte über die Romreise Urbans V.; wir finden darin auch nicht ein einziges Datum mehr als bei Werner, und es ist darum schwer zu entscheiden, ob der Verfasser wirklich die Romreise mitmachte. Es wäre ja ganz gut denkbar, daß er die einzelnen Tatsachen dem Berichte Werners entnahm, die näheren Details aber von Augenzeugen erfuhr, beispielsweise von Kardinälen, die ihn ja auch über Vorgänge im Konklave bei der Wahl Urbans VI. unterrichteten.[1]) Wahrscheinlicher freilich dünkt uns die Annahme, daß er sich beim

[1]) Baluze, Vitae pap. Aven. Col. 452: Super iis vero, quae intra conclave dicta vel gesta sunt, me liquide informarunt cardinales, cum quorum pluribus super iis saepius sum locatus.

Durchlesen des Berichtes Werners an das selbst Erlebte wiederum genauer erinnerte und dann eingehender berichtete. Die größere Ausführlichkeit in den einzelnen Berichten ist doch zuweilen derartig, daß sie einen Augenzeugen zu verraten scheint. Einige Beispiele mögen dies zeigen:

Vita II (S. 43): Et post intrans mare, eundo versus Italiam, die XXIII Maii, quae fuit dies dominica ante Ascensionem domini, intravit Ianuam, cum magna solemnitate et laetitia populi receptus, ibique mansit usque ad diem veneris.

Vita I. (S. 17): . . . die quarta sequenti prospere applicuit Ianuae, ubi fuit tam in portu quam in civitate per Ducem et cives solemniter receptus et debite honoratus. Et quia pro tunc erant dies Rogationum, instabatque dies Ascensionis domini, ibidem per illos remanere decrevit; et interim equitando per dictam civitatem Ecclesiam maiorem visitavit, et demum pro sua mansione, descendit ad domum Sancti Iohannis Hierosolymitani, in cuius Ecclesia in dicta die Ascensionis Domini solemniter celebravit. Et in crastinum . . . . abinde discessit.

Vita II (S. 44): Die I Martii, dominus Papa ivit Lateranum et sequenti die capita Apostolorum, quae pluribus annis in conclavi retenta fuerant, ostensa fuerunt populo innumerabili, . . .

Vita I (S. 21): Anno MCCCLXVIII iam inchoato, die prima mensis Martii, dictus Urbanus Papa venit ad Ecclesiam Lateranensem; ubi cum in crastinum in Sancta Sanctorum missam celebrasset, capita beatorum Petri et Pauli, quae annis multis fuerant recondita, et sub altari in quo missam celebraverat clausa servata, ascendens amphitheatrum dictae Ecclesiae ad communem plateam aspectum, habens, toti Romano populo ibi astanti exhibuit et ostendit...... Abinde vero ad Palatium remeavit pacifice et quiete, per Urbem equitando rectamque viam tenendo; nec obliquavit hinc vel inde, etiam occasione illius fatuae mulieris quae aliquandiu Papatum dicitur occupasse . . . .[1]) Unser Anonymus gibt (S. 20) auch richtig an,[2]) daß bei der Instandsetzung des päpstlichen Palastes in Rom besonders das Dach vollständig renoviert werden mußte; er hat es eben vielleicht selbst gesehen. Die Bemerkung (S. 25): „in cuius commendationem [sancti Alziarii] fecit (Papa] sermonem

[1]) Zugleich ein Beweis dafür, daß man schon damals geneigt war, die Erzählung von der Päpstin Johanna ins Reich der Fabel zu verweisen. — [2]) Vgl. Kirsch, Die Rückkehr der Päpste Urban V. und Gregor XI. von Avignon nach Rom, XXIX.

valde solemnem et audientibus multum utilem et aedificativum" macht doch den Eindruck, als ob er selbst Zuhörer gewesen sei. Mehr als eine große Wahrscheinlichkeit dafür, daß unser Autor die Romreise mitmachte, können wir aber aus alledem nicht folgern, da eben, wie schon bemerkt wurde, für die einzelnen Tatsachen die Arbeit Werners von Haselbeck die unverkennbare Vorlage gewesen ist. Daß er Gregor XI. auf seiner Reise nach Rom begleitete, dürfen wir darum als ziemlich sicher annehmen, weil er selbst sagt, daß er sich zur Zeit der Wahl Urbans VI. in Rom befand.[1]) Wann sein Aufenthalt in Avignon begann, läßt sich natürlich mit Sicherheit nicht feststellen. Sehr wahrscheinlich ist es, daß er bereits unter Urban V. dorthin kam. Der ausnahmsweise eingehende Bericht über die Persönlichkeit und Wirksamkeit dieses Papstes läßt es selbst nicht als ausgeschlossen erscheinen, daß der Verfasser dem Papste persönlich näher stand; etwas genaueres läßt sich aber darüber nicht sagen. Wenn Lindner am Schlusse seiner Zusammenstellungen über die nähere Bestimmung unseres Autors sagt: „Späterhin muß der Verfasser, aus seinen Nachrichten zu schließen, dauernd in Avignon geweilt haben, seine Stellung wird, angemessen seinen Fähigkeiten, keine untergeordnete gewesen sein", so läßt sich das kaum bestreiten und darf wohl als sicher angenommen werden.

2. Zur Bestimmung der Abfassungszeit bietet uns die Vita selbst keinen Anknüpfungspunkt. Da wir bereits bemerkt haben, daß der Verfasser die Arbeit Werners von Haselbeck benützt hat, so ergibt sich von selbst, daß er nicht vor 1376 geschrieben haben kann. Bei Bestimmung des terminus ad quem können wir zu einem Resultate nur gelangen, wenn wir die ganze Arbeit unseres Verfassers berücksichtigen. Wir können hierbei die eingehenden Untersuchungen Lindners benützen, der über die Abfassungszeit der Arbeit unseres Autors folgendes schreibt:[2]) „Wir sahen oben, daß der Heimfall Brabants an Burgund durch den Tod der kinderlosen Herzogin im Jahre 1404 sich bereits erwähnt findet (Bal. S. 373). Auf dieselbe Zeit wird hingedeutet, wenn es S. 250 [Baluze: prima vita Clementis VI.] heißt: Ludovicus dux Bavariae — — comitatum (Hollandiae) dedit filio suo Willelmo, quem usque ad tempora nostra pacifice tenuit posteritas sua. Freilich ist diese Angabe nicht ganz richtig. Wilhelm V. starb 1388 ohne Erben;

[1]) Baluze, 451: quae etiam extra conclave attentata sunt, ego ipse tunc Romae existens ut plurimum vidi. — [2]) Forschungen XII, 254 f.

ihm folgte sein Bruder Albrecht, der bereits früher die Regentschaft geführt, diesem sein Sohn Wilhelm VI. im Jahre 1404; unser Chronist hält also fälschlich den Neffen für den Sohn. Dagegen geht aus der gesamten Haltung der Darstellung hervor, daß sie geschrieben wurde, ehe durch das Pisaner Konzil zum ersten Male die Beseitigung des Schismas energisch in Angriff genommen wurde. Die besprochenen Vitae müßten demnach zwischen 1404 und 1409 entstanden sein. Damit aber lassen sich andere Angaben nicht recht in Einklang bringen. Wenn z. B. S. 263 [Baluze: prima vita Clementis VI.] bei Gelegenheit der Erwerbung Avignons durch Clemens VI. gesagt wird: ‚quod quantum eidem Romanae ecclesiae utile et fructuosum extitit, inestimabile est, cum hodie non habeat locum alium in toto orbe, in quo liberius et securius commoretur, ut de ipsius sollemnitate ac situs commoditate taceatur', so können diese Worte unmöglich nach 1404, überhaupt nicht unter dem Pontifikate Benedict XIII. geschrieben sein. Bekanntlich wurde letzterer in seinem Palaste zu Avignon von den Franzosen ernstlich belagert und später wie ein Gefangener gehalten, bis er 1403 entfloh. Obgleich er alsdann von Karl VI. anerkannt wurde, kehrte er doch nicht mehr nach Avignon zurück und wenn auch zunächst die Kardinäle dort blieben, von einer ruhigen und sicheren Situation konnte für die avignonesische Partei nicht mehr die Rede sein. — Die Schlußbemerkungen über Benedict XII. ferner ziehen eine Parallele zwischen diesem und seinen gleichnamigen Amtsvorgängern, welche alle unter ihn gestellt werden. Benedicts XIII. aber geschieht keine Erwähnung; man wird daraus schließen dürfen, daß jener Passus geschrieben wurde, als dieser noch nicht Papst war. Denn unser Verfasser ist sonst des Lobes voll von Petrus von Luna, er nennt ihn auch am Schlusse der Vita Clementis VII. als rechtmäßigen Nachfolger. — Die Schlußworte der Vita Gregorii endlich machen den Eindruck, als seien sie nicht allzulange nach der Wahl Urbans VI. geschrieben: — — in scriptis redegi, ut ea nescientibus nota fiant, veniantque in memoriam aliorum qui de ipsis mentionem iam fieri audiverunt vel audient in futurum. Unmöglich hätte meines Erachtens der Verfasser noch nach dem Jahre 1404, also dreißig Jahre nach jenen Vorgängen, so schreiben können. Man muß demnach annehmen, daß die Papstleben in einer früheren Zeit, bald nach Gregors Tode in den ersten Zeiten von Clemens geschrieben wurden, daß der Verfasser aber später in den Jahren 1404—1409 sie noch einmal überarbeitete; wahrscheinlich fügte er da die Vita Clementis VII. hinzu. Dafür

sprechen auch innere Gründe. Die Schilderung der Wahl Urbans ist äußerst lebhaft; wie der Autor selbst von ihrer Ungültigkeit überzeugt ist, hofft er auch, daß dieselbe allgemein werde verworfen werden; die ganze Darstellung ist von frischem, streitbaren Mute durchdrungen. Ganz anders die Vita Clementis VII. Zwar zweifelt der Schriftsteller auch hier nicht an der Rechtmäßigkeit seiner Sache, aber tiefe Mutlosigkeit blickt überall hervor. Er klagt, wie wenig Erfolge man errungen, nirgends zeigt er Hoffnung für die Zukunft. Die traurigen Folgen, welche das Schisma für die Kirche gebracht, bedauert er aufrichtig und ist schließlich bereit, auch die Verschuldung seiner Partei anzuerkennen (Bal. S. 498.)". Man muß unbedingt der Ansicht Lindners zustimmen, daß die Vita Clementis VII. später geschrieben wurde, als die vorhergehenden, ob aber erst nach 1404, das dürfte denn doch sehr fraglich sein. Wenn wir den Angaben Albanès' Glauben schenken dürfen, dann stammt sogar eine der fünf von ihm benützten Handschriften, die auch die Vita Clementis VII. enthält, noch aus dem 14. Jahrhunderte.[1]) Es fragt sich dann nur, was mit den beiden Stellen, aus denen Lindner eine Abfassung, beziehungsweise Überarbeitung nach 1404 folgern zu müssen glaubte, anzufangen ist. Sehen wir uns dieselben einmal genauer an. In der einen soll bereits der Heimfall Brabants an Burgund im Jahre 1404 erwähnt sein. Der Verfasser berichtet, welche Gebiete infolge der Ehe Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern an Burgund kamen, indem er sagt (Baluze S. 373, Albanès S. 13): „Suam [Philippi] autem dictam uxorem respiciebat universalis successio paterna et avitina, in qua veniebant comitatus Flandriae . . . . Et idem erat de materna, in qua veniebat ducatus Brabantiae, post decessum amitae suae Ducissae, de cuius posteritate nulla spes erat". Wir behaupten auch, daß hier der Heimfall Brabants an Burgund erwähnt wird; aber nicht als schon faktisch erfolgt, sondern als in Zukunft, nach dem Tode der Herzogin sicher bevorstehend. Was sollte denn sonst der Satz: de cuius posteritate nulla spes erat bedeuten? Nach dem Tode der Herzogin war das doch klar, also schrieb der Verfasser diese Stelle, als die Herzogin noch lebte, und es läßt sich daraus garnichts folgern. Auch die andere Stelle über die Nachfolge in Holland müssen wir durchaus nicht so deuten, wie es Lindner tut. Wir brauchen garnicht anzunehmen, daß der Verfasser fälschlich den Neffen für den Sohn

[1]) Vatican. cod. Reg. 518, Actes anciens etc. S. 4.

hält, wenn wir den Ausdruck „posteritas“ hier nicht im Sinne von „Nachkomme“ sondern von „Nachfolger“ nehmen, und solcher war Albrecht faktisch schon seit 1357, in welchem Jahre sein Bruder Wilhelm wahnsinnig wurde. Eine spätere Überarbeitung der Viten von Benedict XII. bis Urban V. brauchen wir also gar nicht anzunehmen; es wäre dann auch sonderbar, warum der Verfasser gerade diese beiden Stellen geändert haben sollte und nicht auch die anderen, die notwendig eine frühere Abfassungszeit erheischen. Warum sollte er denn nicht auch Benedict XIII. in den Vergleich mit Benedict XII. aufgenommen und namentlich die Worte über die Bedeutung Avignons umgeändert oder weggelassen haben? Umso wahrscheinlicher wird jetzt die Annahme Lindners, daß die Viten von Benedict XII. bis Gregor XI. unmittelbar nach der Wahl Urbans VI. geschrieben wurden, da die Argumente, die er dafür beibringt, nun umso mehr wirken. Weiter hinaus werden wir den Abschluß dieses Teiles der Arbeit unseres Verfassers kaum legen können; die Art der Darstellung verlangt in der Tat eine Teilung der Art, daß die Vita Clementis VII. später geschrieben wurde als die vorhergehenden Viten. Wir würden demnach den terminus ad quem für die Abfassung unserer Vita spätestens in die ersten Zeiten der Regierung Clemens VII. zu verlegen haben. Wahrscheinlich ist es aber, daß der Verfasser seine Arbeit noch unter Gregor XI. begonnen und unsere Vita vielleicht noch unter dessen Pontifikate beendet hat. Wir möchten namentlich zwei Gründe dafür anführen. Wie schon oben erwähnt wurde, widmet der Verfasser der Wirksamkeit Urbans V. einen sehr ausführlichen und seine Begeisterung für diesen Papst verratenden Bericht. Bei Gregor XI., von dem er doch auch, namentlich am Anfange nur mit Hochachtung spricht, vermissen wir diese Ausführlichkeit. Der Verfasser begnügt sich mit einigen wenigen Angaben; der Grund dafür ist leicht zu finden. Es drängt ihn, recht ausführlich die nach seiner Ansicht ganz ungültige Wahl Urbans VI. zu schildern, er hat keine Zeit mehr, sich noch lange bei dem Berichte über die Tätigkeit Gregors XI. aufzuhalten; es liegt daher die Annahme nahe, daß der Schluß der Vita Urbans V. geschrieben wurde, als die Wahl Urbans VI. noch nicht erfolgt war. Sehen wir uns ferner die Anfänge der einzelnen Viten an,[1]) so finden wir bei Benedict XII., Clemens VI., Innocenz VI. und Urban V. jedesmal mit der stereotypen Formel „seditque annis . . . mensibus

[1]) Baluze, Vitae pap. I (immer an erster Stelle).

[mense] . . . et diebus . . ." die Dauer ihrer Regierung angeben; bei Gregor XI. finden wir diese Angabe nicht. Man kann daraus schließen, daß der Anfang der Vita Gregors XI. und mithin die ganze Vita Urbans V. geschrieben wurde, als Gregor XI. noch lebte.[1])

3. Über den Abfassungsort unserer Vita läßt sich etwas sicheres nicht sagen. Man wird aber daraus, daß dem Verfasser bei ihrer Abfassung sicherlich Schriftstücke über die Ernennung von Kardinälen, über Legationen usw., auch einzelne Briefe und sonstige Erlasse des Papstes vorlagen, daß er ferner, wie die Schlußworte der Vita Gregorii XI. bezeugen, mit Kardinälen verkehrte, die Folgerung ziehen dürfen, daß er sich zur Zeit der Abfassung an der Kurie aufhielt. Dabei bleibt freilich die weitere Frage offen, ob der Verfasser in Avignon oder Rom weilte. Zur Zeit Clemens' VII. hielt er sich sicher in Avignon auf, zur Zeit der Wahl Urbans VI. finden wir ihn in Rom, und es ist daher nicht ausgeschlossen, daß unsere Vita dort entstanden ist.

4. Der genaueren Untersuchung des geschichtlichen Wertes unserer Vita wollen wir einige Bemerkungen Lindners über die gesamte Arbeit unseres Verfassers vorausschicken und dann sehen, inwieweit diese speziell auf die Vita Urbans V. zutreffen. Lindner schreibt:[2]) „Der Standpunkt, welchen der Verfasser den Ereignissen gegenüber einnimmt, ist ein entschieden kirchlich-päpstlicher. Der Bonner Kleriker [Werner von Haselbeck] . . . . . . nahm zwar auch das Papsttum zum Mittelpunkt seiner Erzählungen, aber seine Gedanken werden von demselben nicht ausschließlich beherrscht; es ist doch mehr der äußere Faden, an den er seine Angaben reiht. Anders bei dem Franzosen. Für ihn ist das Papsttum der Mittelpunkt der Ereignisse; er ist ein begeisterter Anhänger desselben, alle Päpste erscheinen im glänzendsten Lichte . . . . . . Unser Anonymus ist der ausgesprochendste Vertreter des französisch-avignonesischen Papsttums überhaupt; schon deshalb ist er unbedingter Anhänger von Clemens und Benedikt XIII. Durch die Lebhaftigkeit, mit der er schreibt, wurde die Wahrhaftigkeit der Darstellung leicht beeinflußt, so sehr auch der Schreiber einmal versichert, nur der Wahrheit zu dienen. Die Darstellung der Wahl

---

[1]) Dieser Ansicht ist auch Albanès, seine Gründe erfahren wir freilich nicht. Er sagt (Actes anciens etc. S. 4 f.): „. . . toutes ces vies [Benedict XII — Clemens VII] sont d'un seul auteur, qui n'a pas commencé avant ni continué après, mais a écrit (sous Grégoire XI) ce qu'il a vu". — [2]) Forschungen XII, 255 f.

Urbans [VI.] ist durchaus parteiisch..... Dieselbe Nachlässigkeit welche im Stil herrscht, zeigt sich gelegentlich auch in der Chronologie; obgleich die Anordnung die annalistische ist, wird die Zeitfolge doch nicht streng gewahrt; gleichartige Ereignisse, welche sich über mehrere Jahre ausdehnten, werden manchmal in eines zusammengefaßt; ganze Jahresreihen werden mit dem gleichförmigen „eodem tempore“ eingeleitet.“ Es könnte danach sonderbar erscheinen, wie wir unsere Vita als sehr wertvoll für die Beurteilung der Persönlichkeit und Wirksamkeit des Papstes bezeichnen konnten. Es sei von vornherein bemerkt, daß wir die Vita bei Beurteilung ihres geschichtlichen Wertes deutlich in zwei Teile zerlegen können. Der erste, größere Teil bietet in annalistischer Form die einzelnen Ereignisse während des Pontifikates Urbans V., der zweite beschäftigt sich ausschließlich mit der Person des Papstes, und diesen Teil hatten wir bei obiger Bemerkung namentlich im Auge. Wenn wir unsere Vita mit der Werners vergleichen, so liegt der Hauptunterschied nicht nur in der größeren Ausführlichkeit, sondern namentlich in der Art der Darstellung in unserer Vita. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, immer nur die nackten Tatsachen anzugeben, gern knüpft er eine Beurteilung oder irgend eine erklärende Bemerkung an die mitgeteilten Ereignisse, wie sich das bei einem Manne von seiner Bildung ja auch erwarten ließ. Wir wollen nicht leugnen, daß die Vita von einem entschieden kirchlich-päpstlichen Standpunkte aus geschrieben wurde, ebenso, daß der Verfasser ein ausgesprochener Vertreter des französisch-avignonesischen Papsttums überhaupt ist, daß aber dadurch etwa die Wahrhaftigkeit der Darstellung sonderlich beeinflußt würde, läßt sich nicht behaupten. So kann man z. B. seinen Ausführungen über die Bedeutung der Ehe Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern [1]) im großen ganzen doch nur beistimmen, wenn auch vielleicht die Folgen, die eine Ehe Margarethes mit einem englischen Prinzen hätte haben können, in etwas zu schwarzen Farben geschildert werden. Wenn er bei dieser Gelegenheit, die übrigens auch als die einzige bezeichnet werden muß, wo seine ausgesprochen französische Gesinnung zum Durchbruche kommt, von den französischen Königen sagt: „hactenus continue fuere Romanae Ecclesiae manutentores et speciales defensores“, so mag dieses Kompliment als übertrieben gelten. Es mag aber hervorgehoben werden, daß er andererseits doch auch nicht blind ist etwaigen Verfehlungen seines Königs gegenüber. So verurteilt er bei-

[1]) Actes anciens etc. S. 13 f.

spielsweise mit scharfen Worten die Einfälle Ludwigs von Anjou in die Provence,[1]) die sicherlich doch auch auf den König von Frankreich ihre Schatten werfen mußten. Daß er mit anerkennenden Worten nicht gerade kargt und dabei namentlich durch Häufung der Ausdrücke öfters des Guten etwas zu viel leistet, zeigt sich auch an anderen Stellen der Vita. Wenn er den ermordeten König von Cypern mit den Worten charakterisiert:[2]) „totus etiam bonus, virtuosus et animosus, velut alter iustus Abel vel Joseph innocens“, so ist das doch etwas zu weit gegangen. Auch die warmen Lobeserhebungen, die er anderen Persönlichkeiten spendet, erscheinen manchmal etwas übertrieben. Es kann dabei freilich dem Verfasser nur zum Lobe angerechnet werden, daß er die Verdienste anderer rückhaltlos anerkennt. Das zeigt sich namentlich in dem Nachrufe, den er dem Kardinal Albornoz widmet. Während er vorher die Unterwerfung Bernabos und den Abschluß des Friedens zwischen dem Papste und Mailand im März 1364 ausschließlich als ein Verdienst des Kardinals Androin de la Roche hinzustellen scheint, wobei er Albornoz gar nicht erwähnt,[3]) kann er es sich bei der Mitteilung vom Tode dieses „zweiten Begründers des Kirchenstaates“ nicht versagen, dessen Person mit den anerkennendsten Worten zu feiern.[4]) Er nennt ihn einen „vir utique vitae landabilis, imo et indelebilis in aeternum.“ Daß er es versteht, eine Persönlichkeit zu charakterisieren, beweisen die weiteren Worte: „Fuit insuper homo admodum virtuosus, litterarum scientia praeditus, in agibilibus multum circumspectus, corde magnanimus, corpore laboriosus, ac in factis armorum, non omissa pontificali decentia, valde doctus et expertus; scivitque in omnibus sic et taliter se gerere quod in tota Italia vivens amabatur aut saltem timebatur.“ Wie bei der Schilderung der Bedeutung der Ehe Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern kann man auch hier dem Verfasser eine gewisse Schärfe des Urteils nicht absprechen. Er erkennt, daß der Tod dieses Kardinals ein Verlust für die ganze Kirche war: „eiusque obitus fuit multum toti Ecclesiae damnosus“ und bemerkt auch, daß es den Papst besonders schmerzen mußte, gerade beim Beginne seines Aufenthaltes in Italien den Mann zu verlieren, der ihm der beste Ratgeber und Helfer hätte sein können: „et praefato Urbano Papae displicibilis et dolorosus, praesertim in sui dicti adventus principio, cum speraret in suis agendis per eum ut plurimum dirigi et iuvari.“ Wenn wir von

[1]) Actes anciens etc. S. 25. — [2]) ebd. S. 26. — [3]) ebd. S. 9. — [4]) ebd. S. 18 f.

den schon erwähnten kleinen Übertreibungen unseres Verfassers absehen, müssen wir gestehen, daß er im allgemeinen seiner Versicherung, nur der Wahrheit zu dienen, in unserer Vita nachzukommen sucht; eine Nachlässigkeit im Stile können wir nicht konstatieren. Für seine Wahrheitsliebe sprechen jedenfalls die öfters wiederkehrenden Ausdrücke: dicitur, fertur, referuntur. Wenn er selbst über verschiedene Meinungen ein Urteil nicht fällen will oder kann, überläßt er die Entscheidung einem höheren Richter. So knüpft er an die Mitteilung von dem plötzlichen Tode des Herzogs Rudolf IV. von Österreich die Bemerkung: „An autem naturaliter vel dolose, varii varia sunt locuti; hoc autem Dei iudicio relinquatur",[1]) den Bericht über die Ermordung Peters des Grausamen von Kastilien und die Eroberung dieses Landes durch dessen Halbbruder Heinrich von Trastamare schließt er mit den Worten: „Et sic haereditas Isaac ad Ismaelem est perducta; quod an iuste vel iniuste, Dei est discernere, cuius iudicia sunt abyssus multa."[2]) Daß alle Päpste bei unserem Anonymus, als einem begeisterten Anhänger des Papsttums, im glänzendsten Lichte erscheinen, ist richtig. Es mag aber nichf unerwähnt bleiben, daß er beispielsweise doch den allzu großen Nepotismus Clemens VI. rügt.[3]) Seine schlechten Eigenschaften als Geschichtschreiber zeigt er eigentlich erst bei der Schilderung der Wahl Urbans VI.[4]) Was speziell Urban V. anlangt, so kann eine Verherrlichung dieses Papstes, nach allem, was wir sonst über ihn wissen, eigentlich nicht wundernehmen, auch alle andern zeitgenössischen Autoren sind des Lobes voll für diesen Papst. Es ist interessant, wie unser Autor Maßnahmen des Papstes, die irgendwie auffallen konnten, gleich zu erklären sucht. So weiß er für die Erhebung des Kardinaldiakons Wilhelm Bragose zum Kardinalpriester, für die Ernennung des jugendlichen Wilhelm d'Aigrefeuille zum Kardinal, worüber allgemeine Verwunderung herrschte, ebenso für eine liturgische Neuerung des Papstes gleich Gründe anzugeben.[5]) Er fühlt heraus, daß man dem Papste den Vorwurf der Ungerechtigkeit machen könnte, da er zur Ehe Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern wegen des zwischen beiden bestehenden Hindernisses der Blutsverwandschaft, bereitwilligst Dispens erteilte, während er denselben vorher dem Könige von England in der gleichen Angelegenheit verweigert hatte, und nimmt ihn daher gleich in Schutz, indem er sagt:[6]) „In quo nullam

[1]) Actes anciens etc. S. 12. — [2]) ebd. S. 25. — [3]) Baluze, Vitae pap. Aven. Col. 265. — [4]) ebd. Col. 442 ff. — [5]) Actes anciens etc. S. 7, 17, 23. — [6]) ebd. S. 13.

sibi fecit iniuriam, cum hoc non a iustitia, sed a sui mera gratia dependeret; et sic sibi licuit, prout sibi placuit alteri concedere, et sibi denegare". Wenn auch vielleicht an einigen Stellen die Lichtfarben etwas zu grell aufgetragen wurden, so kann doch im ganzen das Bild, das der Verfasser von Urban V. entwirft, als gelungen bezeichnet werden; das wird auch die Quellenanalyse noch des näheren zeigen.

Vorerst wollen wir noch den Vorwurf Lindners, daß sich bei unserem Autor eine Nachlässigkeit in der Chronologie zeige, erörtern. Der Vorwurf ist gerechtfertigt; es zeigt sich auch in unserer Vita öfters eine solche Nachlässigkeit, indem der Verfasser sich mit allgemeinen Ausdrücken wie: eodem currente tempore, circa idem tempus, pro tunc usw. begnügt und dabei manchmal sogar das Jahr zweifelhaft läßt. So wird das Jahr 1363 garnicht erwähnt; es erscheinen daher die Ereignisse von der Wahl Urbans bis zum Jahre 1364 zusammengeworfen und werden auch nicht in genauer Reihenfolge berichtet. Die Ankunft der Könige von Frankreich, Dänemark und Cypern läßt der Verfasser einfach satis cito post promotionem Urbani Papae erfolgen und schließt daran gleich den Bericht über die Vorbereitungen zum Kreuzzuge.[1]) Dadurch wird schon die streng chronologische Reihenfolge durchbrochen. Der König von Frankreich kam noch im November 1362 nach Avignon, die beiden andern erst im Februar, beziehungsweise März 1363, und in diesem Jahre erfolgten auch die Vorbereitungen zum Kreuzzuge. Hat der Verfasser so ins Jahr 1363 übergegriffen, so berichtet er nachher eine Tatsache, die noch ins Jahr 1362 fällt, die Verheiratung der Königin Johanna von Sizilien mit dem Titularkönige Iakob von Majorka. Die Entscheidung darüber, ob eine Reihe von Ereignissen noch ins Jahr 1365 oder bereits ins Jahr 1366 fällt, überläßt er auch dem Leser. Nach Angabe des Jahres 1365 leitet er eine ganze Reihe von Berichten mit den allgemeinen Zeitangaben per idem fere tempus, eodem tempore usw. ein, sodaß man alle ins Jahr 1365 verlegen könnte; dann kommt aber auf einmal die Angabe (S. 15): „eodem anno, qui pro tunc currebat [MCCC]LXVI". Einzelne Ereignisse, die sich über mehrere Jahre ausdehnen, erzählt er gleich im Zusammenhange; die Chronologie wird dann natürlich wiederum ungenau. So bei den Berichten über die Unterwerfung Bernabos (S. 9), über die Einfälle der Söldnerscharen (S. 10 u. 11), über die Streitigkeiten zwischen Peter dem Grausamen und Heinrich von Trastamare, die überdies noch zu

[1]) Actes anciens etc. S. 8 f.

spät angesetzt werden. Wenn er die Einfälle Ludwigs von Anjou in die Provence, die schon 1368 erfolgten, unter dem Jahre 1369 mitteilt, so erklärt sich das dadurch, daß er sie im Zusammenhange mit einer Reihe anderer Tatsachen („multa magnalia, imo et terribilia"), die ins Jahr 1369 fallen, berichtet. Daß er die Ehe Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern um mehrere Jahre zu früh ansetzt, erklärt sich auf dieselbe Weise wie bei Werner von Haselbeck,[1]) ebenso die Angaben, daß sich Urban zur Zeit seiner Wahl als Legat „in partibus Neapolitanis" befunden habe (S. 6) und daß die Gesandten der Römer erst 1364 in Avignon eingetroffen seien (S. 11). Auch einzelne genaue Datenangaben sind zu berichtigen oder doch zu erklären. Wenn die Wahl des Papstes auf den 28. Oktober verlegt wird, so ist das dahin zu erklären, daß wahrscheinlich an diesem Tage die noch im Konklave versammelten Kardinäle die Zustimmung des Abtes von St. Victor in Marseille zu seiner Wahl erhielten. Die Abreise des Papstes von Marseille nach Italien erfolgte nicht, wie S. 47 angegeben wird, am 20., sondern am 19. Mai 1370; der Einzug in Avignon nach der Rückkehr aus Italien fand statt am 27. September 1370 und nicht am 24., wie es S. 30 heißt. Drei andere unrichtige Angaben, der 17. Januar 1364 als Todestag des Königs Johann von Frankreich, der 11. Oktober 1365 als Tag der Eroberung Alexandriens und der 23. August 1370 als Todestag des Kardinals Albornoz erklären sich durch die Benützung der Arbeit Werners, bei dem wir dieselben Ungenauigkeiten fanden.

Wir kommen damit überhaupt zu den Quellen, die unser Verfasser für seine Vita benützt hat. Wir wiesen schon oben darauf hin, daß die Bemerkung Lindners, die Nachrichten des Verfassers würden von Urban V. an völlig selbständig, nicht richtig sei, daß sich vielmehr die Arbeit Werners, die der Verfasser bei den vorhergehenden Viten benützte, auch in der Vita Urbans V. als Vorlage für eine Reihe von Berichten erkennen lasse und daß das sehr stark namentlich in den Nachrichten über die Romreise des Papstes hervortrete, wenn auch die einzelnen Berichte in unserer Vita viel ausführlicher sind. Nachrichten namentlich politischer Natur bietet unsere Vita bedeutend mehr als die Arbeit Werners; die meisten derselben machen den Eindruck, als seien sie nicht anderen Quellen entnommen. Sie beschäftigen sich fast ausschließlich mit Vorgängen in Frankreich und Spanien, den beiden

[1]) Oder besser durch Benützung seiner Arbeit.

Ländern, denen der Verfasser ja auch sonst das größte Interesse entgegenbringt.[1]) Daß die Angaben über die Vorgänge in Oberitalien während des zweiten Römerzuges Karls IV. (S. 24) unrichtig sind, hebt schon Warnecke hervor.[2]) Ob sie auf Benützung einer unzuverlässigen Quelle oder auf falsche Berichterstattung zurückzuführen sind, läßt sich nicht genau entscheiden. Wir kommen bei Besprechung der 6. Vita noch einmal darauf zurück. An den übrigen Berichten läßt sich, abgesehen von der Nachlässigkeit in der Chronologie weiter nichts aussetzen. Die kleine, schon von Baluze[3]) gerügte Ungenauigkeit, daß die beiden Töchter des Königs von Kastilien schon mit ihrem Vater nach England gekommen seien (S. 16), fällt nicht gerade schwer ins Gewicht. Daß wir für die Nachrichten über Vorgänge im Kardinalskollegium schriftliche Quellen annehmen müssen, hoben wir auch bereits hervor. Der Verfasser gibt bei den Berichten über die Ernennung neuer Kardinäle jedesmal nicht nur das genaue Datum, sondern auch Namen und Stellung jedes einzelnen der neu ernannten an; auch über etwaige Beförderungen von Kardinälen und über ihre Legationen ist er unterrichtet. Ebenso dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß ihm Briefe, Bullen und sonstige Erlasse des Papstes bekannt waren. Das beweisen eine Reihe von Angaben, namentlich im zweiten Teile der Vita, der sich ausschließlich mit der Person des Papstes und seiner Wirksamkeit beschäftigt. Schon bei dem Berichte über die Söldnerscharen (S. 10) gibt er zutreffend den kurzen Inhalt von Erlassen des Papstes an.[4]) Er weiß von Bestimmungen Urbans V. über die schnellere Erledigung von Schriftstücken, von Erlassen gegen Wucherer, gegen Simonie, gegen die Pluralität von Benefizien,[5]) über die Errichtung von Studien usw. Richtig gibt er z. B. auch an (S. 33), daß der Papst für Frankreich angesichts der wirtschaftlichen Vernichtung, der dieses Land infolge der langen Kriege zum Opfer gefallen war, eine Herabsetzung des Zehnten auf die Hälfte gewährte.[6]) Alles das beweist, daß seine Angaben über die Tätigkeit des Papstes als zuverlässig angesehen werden können. Dazu kommt, daß er, was ihm schriftliche Quellen nicht

[1]) Vgl. oben S. 158. — [2]) Der zweite Römerzug Kaiser Karl IV., S. 15. — [3]) Vitae pap. Aven. I, 996. — [4]) Vgl. Denifle, La désolation des églises monastères etc. t. II, 443 ff. — [5]) Über die von dem Verfasser erwähnte Konstitution: Horribilis (S. 33) bemerkt Haller (Papsttum und Kirchenreform I), daß er sie nicht gefunden habe; näheres sage darüber die zweite Fortsetzung zu Higdens Polychronicum VIII, 413; ihren Inhalt gebe an Walsingham, Hist. Anglic. I, 298. — [6]) Vgl. Lecacheux, Lettres secrètes et curiales du Pape Urbain V., n. 221 und Denifle, a. a. O. 312, 605.

boten, ja aus den besten mündlichen erfahren konnte, wenn er nicht vielleicht gar selbst Augenzeuge war, wie beispielsweise auch die Schlußworte über den Tod des Papstes (S. 35 f.) anzudeuten scheinen: „Praesentibus etiam Camerario, confessore, pluribusque aliis familiaribus suis, ac aliis multis notabilioribus personis, dixit et asseruit se tenere et credere firmiter, sicque simpliciter confessus est, quidquid sancta Ecclesia catholica et apostolica tenet, docet et praedicat. Et si perprius legendo, docendo, conferendo, praedicando, disputando, vel quovismodo, aliud dixerat, totum id revocavit voluitque haberi pro non dicto, submittens se et dicta sua huiusmodi, correctioni et determinationi dictae sanctae matris Ecclesiae, a qua asseruit nunquam se deviasse scienter." Fassen wir alles noch einmal kurz zusammen, so läßt sich nur sagen, daß die Vita unseres Anonymus in den Berichten, deren Grundlage die Arbeit Werners von Haselbeck bildet, als willkommene Ergänzung, in denen, die sie neu bietet, als im ganzen zuverlässige Quelle bezeichnet werden muß, sodaß auch ihr die Bedeutung, die sie bisher als Geschichtsquelle in der Literatur genossen hat, zuerkannt werden darf.

§ 4. Die 4. Vita.

1. Die Frage, wann die von Aymericus de Peyraco verfaßte Vita entstanden ist, ließe sich schon aus dieser selbst annähernd richtig beantworten. Aus der Bemerkung über den Bruder Urbans V., den Kardinal Angelic Grimoard: „... et supervixit Papae praedicto bene per viginti annos" (S. 58), könnten wir schließen, daß der Verfasser erst geraume Zeit nach dem Tode dieses Kardinals schrieb, denn dieser starb nicht 20, sondern nur 18 Jahre nach seinem Bruder. Um mehrere Jahre aber würde sich der Verfasser nicht geirrt haben, wenn er nur kurze Zeit nach dem Tode des Kardinals geschrieben hätte. Andererseits ließen sich mehrere Gründe anführen, die eine Abfassung vor dem Jahre 1402 wahrscheinlich machen. Wir würden also annehmen können, daß die Vita um 1400 entstanden sei. Durch die Beschreibung der einzigen vollständigen Handschrift[1]) der Chronik des Aymericus, die Bréquigny liefert,[2]) sind wir aber in der Lage, den Zeitpunkt der Abfassung unserer Vita genauer zu bestimmen. Am Anfange der Handschrift

[1]) Paris, Nationalbibl. cod. lat. 4991 A. — [2]) Notices et extraits des mss. de la Bibl. nat. VI, 74 ff. Eine kurze Beschreibung der Handschrift gibt auch Waitz in Pertz, Archiv XI, 396.

findet sich auf fol. 4 die Bemerkung: „anno proximo, qui erit domini 1400; auf fol. 100 sagt der Verfasser, daß er am 19. Oktober 1399 an seiner Chronik arbeitete. Da nun die Vita Urbans V., wie Albanès angibt,[1]) auf fol. 94 steht, so ergibt sich als Abfassungszeit das Jahr 1399.

Uber den Abfassungsort sagt uns das Nötige die Überschrift: „Auctore Aymerico de Peyraco, abbate Moissiacensi". Da wir wissen, daß der Verfasser seit 1377 in Moissac, in der Nähe von Montauban, lebte, und die Echtheit der Vita nicht anzuzweifeln ist, so erübrigt sich eine nähere Untersuchung dieser Frage.

2. Über die Persönlichkeit des Verfassers läßt sich etwa folgendes sagen:[2]) Aymericus de Peyraco wurde um die Mitte des 14. Jahrhunderts in dem Städtchen Domme, in der Diözese Sarlat (Dordogne) geboren. Sein Vater war Richter von Cahors und von Montauban; in letzterer Stadt finden wir Aymericus (noch als Knaben) im Jahre 1360. In einer Urkunde vom 16. Oktober 1370 wird er als „camerarius ecclesiae Sarlatensis" bezeichnet und von Urban V. zum Prior von Tanniers ernannt.[3]) Er war damals bereits Lizentiat des kanonischen Rechtes. Im Jahre 1375 erwarb er sich in Toulouse auch den Doktorgrad und hielt in demselben Jahre dort Vorlesungen. Im folgenden Jahre wurde er zum Prior des Kluniazenserklosters Saint-Luperque in der Nähe von Eause, in der Diözese Auch, ernannt und am 18. August 1377 von Gregor XI. zum Abte von Moissac befördert. Als solcher starb er wahrscheinlich im Jahre 1406.

3. Die Chronik des Aymericus setzt sich aus vier verschiedenen Teilen zusammen. Das Ganze beginnt mit einer Chronik der Päpste von Christus bis Benedict XIII.; daran schließt sich eine solche der französischen Könige von Chlodwig bis zum Jahre 1397; dann folgt eine Chronik der Äbte von Moissac, die von der Gründung des Klosters bis zum 15. Jahrhunderte reicht, und den Schluß bildet eine Geschichte der Grafen von Toulouse bis 1051.[4]) Daß der Gesamtwert der Papstchronik des Aymericus, die uns hier allein interessiert, ein ziemlich geringer ist, beweisen die Urteile Marions und Bréquignys. Marion schreibt:[5]) „Lette chronique [des papes] est moins l'histoire vraie de la vie et des actes politiques ou

[1]) Actes anciens etc. S. 57. — [2]) Bréquigny a. a. O. und Marion in Bibl. de l'école des Chartes, 1849, S. 92. — [3]) Actes anciens etc. S. 56. — [4]) Potthast, Bibl. hist. I, 129 führt außer einer vita Urbani V. als Werk des Aymericus unrichtig an: Chronicon a Christo — 1251. — [5]) A. a. O. S. 93.

religieux des pontifes romains, qu'un recueil d'anecdotes plus ou moins apocryphes, empruntées à toutes les légendes.“ Bréquigny charakterisiert die Kritik, die Aymericus an seinen Quellen übte, mit den Worten:[1]) „Si l'on pouvoit compter sur sa critique, je marquerois les dates du commencement et de la fin des pontificats dont il parle, et qui sont fort différents de celles que les savans ont adoptées; mais il copie, sans discussion, celles qu'il a sous les yeux, se contentant d'avertir quelquefois que ses guides s'accordent rarement entre eux sur ces époques“. Nach den ausführlichen Angaben Bréquignys zu urteilen, scheint die Vita Urbans V. noch das beste Stück von der ganzen Papstchronik des Aymericus, soweit dieselbe auf eigener Arbeit beruht, zu sein;[2]) sie findet sich auch als die einzige aller Viten bei Baluze abgedruckt.[3]) Einen großen Wert als Geschichtsquelle kann freilich auch sie nicht beanspruchen. Es fehlte eben Aymericus sicherlich das Zeug zum Geschichtschreiber. Die Vita macht einen eigenartigen Eindruck. Die Anordnung ist nicht annalistisch, läßt aber eine übersichtliche Disposition vermissen. Zeitangaben scheinen dem Verfasser gänzlich nebensächlich zu sein; genauere Daten finden wir überhaupt nicht, nur einigemal wird das Jahr angegeben. Der ziemlich umfangreiche, fast zehn Seiten umfassende Text bietet verhältnismäßig wenig Tatsachenangaben, und diese sind zum größten Teile noch sehr allgemein gehalten. Einige anekdotenhafte Berichte kann sich der Verfasser auch in unserer Vita nicht versagen; wo es gerade angeht, fügt er gern einen Vergleich ein; am auffälligsten aber sind die längeren, predigtartigen Belehrungen, die er an einzelne Ereignisse knüpft. Es hat den Anschein, als ob der Verfasser nur mit seiner Gelehrsamkeit prunken und namentlich seine Kenntnisse im kanonischen Rechte zeigen wollte; er zitiert eine ganze Menge von Stellen aus dem corpus

[1]) A. a. O. S. 77. — [2]) Für die Viten der Päpste bis zu Clemens V. scheint das Urteil Marions vollständig zuzutreffen; die Angaben über Clemens V. und Johann XXII. sind fast durchweg wörtlich aus Bernardus Guidonis abgeschrieben; Benedict XII., Clemens VI. und Innocenz VI. werden nur ganz kurz behandelt und die Angaben in den Viten Gregors XI. und Clemens VII. befassen sich zum größten Teile mit Naturereignissen u. dgl. — [3]) Vitae pap. Aven. I, 415—424, wo aber der letzte Abschnitt fehlt und übereinstimmend mit der schon zitierten Handschrift ein Teil des Abschnittes, in dem der Verfasser von der Unterwerfung Bernabos und dem erfolgreichen Vorgehen des Papstes gegen die Söldnerscharen spricht, völlig korrumpiert überliefert ist. Schon Bréquigny hat durch einfache Umstellung einzelner Wörter den Text richtig hergestellt (a. a. O. S. 90).

iuris canonici. Wenn er S. 59 sagt: „Eiusdem Papae tempore, universalis Ecclesia maxima pace et libertate plenissime fruebatur“, so hat ihm ohne Zweifel eine übertriebene Begeisterung für Urban V., die auch an anderen Stellen und namentlich in den Schlußworten der Vita durchblickt, diese Worte diktiert.

Wenn wir trotz alledem der Vita einen gewissen Wert als Geschichtsquelle nicht absprechen können, so geschieht es vornehmlich aus zwei Gründen. Einmal beruhen ihre Angaben, die uns freilich zum größten Teile anderweitig (namentlich in der ersten Vita) ausführlicher und genauer mitgeteilt werden, doch auf der eigenen Arbeit des Verfassers. Er hat keine schriftlichen Quellen benützt, sondern berichtet nur das, was er aus eigener Erfahrung wußte, oder von anderen erfuhr, wie aus seinen eigenen Angaben auf S. 57, 58, 60, 63, 65, 66 hervorgeht, und es können darum seine Berichte als neues Zeugnis dafür angeführt werden, welch hohe Meinung zeitgenössische Autoren von Urban V. hatten. Dann bietet seine Vita doch auch einiges neue. Für den Bericht über eine Synode der Provinz Bordeaux zu Périgueux (S. 64, 65) hat sie als authentische und, wie es scheint, auch einzige Quelle zu gelten.[1]) Für die Wahrheit der darüber gemachten Angaben kann sich der Verfasser auf das Zeugnis des Bischofs von Sarlat berufen, der auf dieser Synode eine Rolle spielte und ihm nachträglich persönlich Mitteilungen machte. Auch den Bericht über einen Kampf zwischen Söldnerscharen und französischen Truppen in der Nähe von Montauban (S. 62) finden wir wenigstens in den anderen Viten Urbans V. nicht; freilich ist die Zeitangabe bei Aymericus insofern unrichtig, als das Ereignis nicht ins dritte, sondern ins vierte Jahr des Pontifikates Urbans V. fällt.[2]) Noch einige andere Angaben von geringerem Belange, die ebenfalls zutreffen, können als Eigentum dieser Vita gelten, die also doch einiges brauchbare Material bietet, im großen ganzen freilich eher als interessante Lektüre, denn als wertvolle Geschichtsquelle bezeichnet werden darf.

§ 5. Die 5. Vita.

1. Die Entstehungszeit dieser kurzen, von dem Prior des Prämonstratenserklosters Floreffe bei Namur, Peter von Herenthals, verfaßten Vita läßt sich aus dieser selbst nicht erkennen. Wir

[1]) Vgl. Hefele-(Knöpfler), Konziliengeschichte VI, 723 f. — [2]) Magnan, Hist. d'Urbain V., 249; Prou, Etudes sur les relations politiques du pape Urbain V avec les rois de France Jean II et Charles V., S. 62.

dürfen aber annehmen, daß sie etwa im Jahre 1382 geschrieben wurde. Im Jahre 1383 beendete der Verfasser ursprünglich seine Chronik,[1]) und es ist nicht wahrscheinlich, daß er die kurzen Bemerkungen über die Pontifikate der unmittelbar vorhergehenden Päpste etwa gleich nach deren Tode geschrieben haben sollte. Wir werden kaum irren, wenn wir annehmen, daß die Papstleben, die überhaupt aus seiner Chronik bis jetzt gedruckt vorliegen,[2]) in einem Zuge niedergeschrieben wurden.

2. Als Abfassungsort dürfen wir, obwohl uns die Vita selbst auch darüber nichts mitteilt, doch mit Sicherheit das in der Überschrift — Anctore Petro de Herenthals, priore Floreffiensi — angegebene Floreffe in der Nähe von Namur annehmen, wo sich der Verfasser seit seinem Eintritte in das Kloster, der etwa um die Mitte des 14. Jahrhunderts erfolgte, aufhielt.

3. Über die Person und die Lebensschicksale des Verfassers läßt sich nur wenig sagen:[3]) Peter wurde im Jahre 1322 am Feste des hl. Petrus ad vincula in dem Städtchen Herenthals, in der belgischen Provinz d'Anvers, geboren. Nach seinem Abgange von der Schule, auf der er aus „Mangel an Intelligenz" nicht allzu große Fortschritte gemacht hatte, begab er sich an den päpstlichen Hof, um dort sein Glück zu versuchen. Wie er selbst sagt, befand er sich um Pfingsten 1342 in Avignon, wo damals eine große Anzahl Kleriker zusammengekommen war, um die Hilfe des Papstes in Anspruch zu nehmen.[4]) Er scheint sich aber nicht lange dort aufgehalten zu haben; in seine Heimat zurückgekehrt, trat er in das Prämonstratenserkloster Floreffe ein. Die treue Beobachtung der Klosterregel und sein Eifer im Studium erwarben ihm das Vertrauen seiner Vorgesetzten, sodaß er schließlich das Amt des Priors erhielt. Als solcher starb er wahrscheinlich im Jahre 1390, und zwar am 12. Januar. Er ist der Verfasser mehrerer exegetischer

[1]) Das ergibt sich aus seiner eigenen Bemerkung: „usque in praesentem diem anni nativitatis Domini MCCCLXXXIII mense Ianuario, quo praesentes chronicae capiunt finem", Baluze, Vitae pap. Aven. Col. 549 (Vita sec. Clem. VII.) — [2]) Von Johann XXII. bis Clemens VII. bei Baluze a. a. O. — [3]) Berlière in Annales de la Société archéologique de Namur, XVIII, 325 ff. — [4]) Baluze, a. a. O., 310 f.: „qui [Clemens VI.] cum eodem anno [1342] circa Pentecosten fecerat gratias generales in Avinione, tanta convenit multitudo clericorum volentium in gratia pauperum impetrare, quod numerus clericorum pauperum tunc in examinationibus diocesum per universum orbem fuit computatus ad centum millia clericorum, prout ego personaliter ibidem existens veridicorum relatione intellexi".

und geschichtlicher Werke;[1]) das bedeutendste ist sein Compendium chronicorum, das von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1385 reicht und nach der damals beliebten Methode Päpste und Kaiser gesondert behandelt.[2]) Albanès teilt aus der von ihm benützten einzigen (vollständigen) Handschrift[3]) den für die Denkweise Peters charakteristischen, ursprünglichen Schluß dieser Chronik mit,[4]) der, wie schon bemerkt, im Jahre 1383 geschrieben wurde. Er lautet: „Postquam vero a mundi exordio .... conscripsi usque ad annum Dominice Incarnationis M°CCC°LXXXIIII^to^,[5]) prout in presenti Cronicorum volumine patet evidenter, recordatus sum illius sententie Salomonis, dicentis: „Faciendi plures libros non est finis". Unde ego constitutus in senio nil utilius michi restare video quam fine michi ampliora scribendi constituto, deinceps intendere necessariis ad salutem ... Nam pro certo hominis salus cognoscere dinoscitur in filiali timore mandatorumque observatione Dei ac Domini nostri Ihesu Xpristi, cui est gloria, laus et honor in secula seculorum, amen". Peter setzte später[6]) die Chronik doch noch weiter fort, kam aber nur bis zum Jahre 1385. Wann diese Fortsetzung erfolgte, läßt sich nicht bestimmen.

4. Wenn Lindner sagt,[7]) „ein großer Geschichtschreiber war Peter keineswegs", so trifft dieses Urteil bei unserer Vita vollständig zu. Der nicht ganz eine Seite umfassende Bericht liefert nur sehr wenige, ganz allgemein gehaltene und zum Teil noch unrichtige Angaben. Gleich am Anfange sagt der Verfasser, Urban hätte sich, als er gewählt wurde, „apud Lombardiam in legatione" befunden. In Wirklichkeit befand er sich, wie schon oben bemerkt wurde, auf der Reise nach Neapel, dem Orte seiner Legation. Von der Tätigkeit Urbans bis zur Romreise berichtet Peter nichts. Er begnügt sich mit der kurzen Charakteristik des Papstes: „Hic homo strictus fuit, pompositates odio habens et maxime sumptuosos status Cardinalium quos invenit." Daran schließt er gleich die

[1]) Vgl. Berlière a. a. O. und in Compte rendu des séances de la comm. roy. d'hist. de l'acad. de Belg. 5. Sér. t. 8, 228—56. — [2]) Lindner in Forschungen XII, 257 f. und 658. — [3]) Paris, Nationalbibl. cod. lat. 4931 A. (alt. Colb. 751). [4]) Actes anciens etc. S. 67. — [5]) Es muß 1383 heißen, denn das, was Peter unmittelbar darauf in der kurzen Fortsetzung vom Aufbruche Urbans VI. von Rom und von dem Reichstage in Nürnberg erzählt, fällt noch ins Jahr 1383. Danach ist dann auch die Bemerkung von Albanès (S. 67), daß Peter seine Chronik im Jahre 1384 schrieb, zu berichtigen. [6]) Praeterea vero vitae meae incolatu prolongato, wie er selbst sagt, Baluze, a. a. O. Col. 557. — [7]) Forschungen XII, 258.

Bemerkung: „Proposuit ergo ire Romam, sicut et fecit." Weiter berichtet er dann, der Papst habe in Marseille, als die Kardinäle sich weigerten, ihm weiter zu folgen, sofort zwei neue Kardinäle ernannt und dabei erklärt, „quod in capillo caputii sui sufficientes habebat Cardinales". Diese Standhaftigkeit habe die Kardinäle eingeschüchtert und sie seien ihm gefolgt. Abgesehen davon, daß eine direkte Weigerung der Kardinäle unwahrscheinlich ist, ist an dem anekdotenhaften Berichte mindestens auszusetzen, daß der Papst in Marseille zwei Kardinäle ernannt habe. Wir wissen aus den Mitteilungen anderer Viten, und namentlich der ersten, deren Verfasser, wie wir gesehen haben, darüber sehr gut unterrichtet ist, daß damals nur der apostolische Protonotar Wilhelm d'Aigreteuille zum Kardinal ernannt wurde, und sicherlich waren dafür auch andere Motive maßgebend, als die oben angegebenen.[1]) Von der Tätigkeit Urbans in Rom erfahren wir wiederum nur sehr wenig. Der Bericht darüber beginnt mit der Mitteilung, der Papst habe gleich nach seiner Ankunft beschlossen, die Kirchen in Rom renovieren zu lassen. Dabei kann es sich der Verfasser wiederum nicht versagen, eine Anekdote einzufügen, die er aber hier vorsichtig mit einem „fertur" einleitet. Der Abt von St. Paul habe dem Papste eine große Summe Geldes angeboten, damit er ihn zum Kardinal ernenne. Der Papst habe das Geld angenommen und davon die Kirche St. Paul renovieren, den Abt aber Abt bleiben lassen. Die ganz zutreffende Bemerkung: „Sicque factum est quod Papa de dicti Abbatis pecunia fecit quod ipse Abbas facere debuit" schließt den Bericht. So charakteristisch derartige anekdotenhafte Züge auch sein mögen, so sind sie doch sicherlich nicht geeignet, den geschichtlichen Wert einer Vita zu erhöhen und das Fehlen wichtigerer Angaben zu ersetzen. Von sonstigen Vorgängen in Rom erfahren wir nur noch die Krönung der Gemahlin Karls IV.; alles übrige erledigt der Verfasser mit der vielsagenden Bemerkung: „Multa bona in Roma fecit [Papa], et tandem reversus est". Die kurzen Angaben, daß der Papst kurze Zeit darauf gestorben sei, daß sich an seinem Grabe viele Wunder ereignet hätten, daß er aber trotzdem noch nicht kanonisiert sei, schließen die Vita Peters, die, soweit ihre Mitteilungen auf Wahrheit beruhen, doch eigentlich nur einen kleinen Teil von dem bietet, was damals jeder halbwegs Gebildete wissen konnte. Nach schriftlichen Quellen brauchen wir

[1]) Vgl. Vita I, S. 17 und Vita IV, S. 60.

darum nicht zu suchen. Einen eigenen Wert als Quellenmaterial für die Geschichte der Zeit Urbans V. kann das Ganze nicht beanspruchen.

§ 6. Die 6. Vita.

Albanès hat dieser Vita die Überschrift gegeben: „Auctore anonymo, praesertim ex Vernerone" und damit gleichzeitig den Wert des größten Teiles ihrer Angaben charakterisiert. Ihr Verfasser, über den sich etwas genaueres nicht sagen läßt, hat eine Fortsetzung zu den Chronikblüten des Bernardus Guidonis geschrieben, die von 1320 bis zur Krönung Clemens' VII. reicht. Da sich in unserer Vita keinerlei Angaben zur Bestimmung der Abfassungszeit finden, sind wir auf die kurzen Bemerkungen Delisles angewiesen, die dieser über eine Originalhandschrift der Chronikblüten des Bernardus Guidonis, in welche die ganze Arbeit unseres Anonymus als Fortsetzung eingetragen ist, macht.[1]) Er sagt: „Dans le ms. original de l'édition de 1316 [des Fleurs des chroniques de Bernard Gui] (nouv. acq. lat. 1171), continuation dont la partie la plus considérable (fol. 111—120), allant de l'émotion des pastoureaux en 1320 jusqu'au couronnement de Clément VII an 1378, a dû être écrite d'un seul jet vers l'année 1380" und begnügt sich mit folgender Begründung: „Anno Domini 1321, tempore Iohannis XXII, quedam nova pestis in regno Francie exorta est, videlicet quedam societas ... — ... et postmodum in die omnium sanctorum ipsum coronaverunt in civitate Fundana memorata anno Domini 1378 [qui prefuit et regnavit annis XVI]". Ob man nun aus dieser bloßen Verschiedenheit der Zeitangaben am Anfange und am Schlusse der Arbeit unseres Anonymus die angegebene Folgerung wirklich ziehen darf, ist doch fraglich. Daß das Ganze aber noch vor dem Ende des 14. Jahrhunderts geschrieben wurde, gibt Albanès als sicher an.[2])

Der Abfassungsort der Vita läßt sich auch nicht näher bestimmen. Daraus, daß die Arbeit unseres Anonymus in eine Originalhandschrift des Bernardus Guidonis eingetragen wurde, die sich im 15. und 16. Jahrhunderte in Cambrai befand, kann man eben nur die Folgerung ziehen, daß sie in Frankreich entstanden ist.

Wie bereits bemerkt wurde, ist der größte Teil der Angaben dieser Vita der Arbeit Werners von Haselbeck entnommen, und zwar in ihrer ersten und vollständigen Redaktion. Der Verfasser hat eine Reihe von Berichten weggelassen, im übrigen aber fast

---

[1]) „Les manuscrits de Bernard Gui" in Notices et extraits des mss. de la bibl. nat. XXVII (1879), 222. — [2]) Actes anciens etc. S. 69.

wörtlich abgeschrieben und natürlich auch die schon dort erwähnten Ungenauigkeiten mit herübergenommen. Dabei ist ihm noch das Unglück passiert, durch ein kleines Versehen eine Konfusion in die Chronologie mehrerer Jahre gebracht zu haben. Er verlegt die Vorbereitungen zum Kreuzzuge ins Jahr 1364 und nicht, wie seine Vorlage, richtig ins Jahr 1363. Ohne den Fehler zu merken, zählt er einfach weiter und berichtet so Ereignisse, die ins Jahr 1364 fallen, unter dem Jahre 1365, solche, die ins Jahr 1365 fallen, unter dem Jahre 1366; erst mit dem Jahre 1367 wird die Chronologie wieder richtig.

Eine genauere Untersuchung des Wertes der Angaben, die der Verfasser der Vita Urbans V. von Werner von Haselbeck entnommen hat, erübrigt sich; nur die wenigen Bemerkungen, die ihm diese Quelle gar nicht oder doch nicht in dieser Ausführlichkeit bot, bedürfen einer Erörterung. Es kommen nur fünf Berichte in Betracht, die aber nichts neues bieten, zum Teil noch unrichtige Angaben enthalten. Gleich im ersten dieser Berichte zeigt sich, wie nachlässig der Verfasser arbeitete. Er erwähnt den Tod des Erzbischofs Wilhelm von Cöln (1362), die Ernennung Adolfs von der Mark zu dessen Nachfolger, die Resignation, bezw. den Abfall Adolfs und die Ernennung des Bischofs von Lüttich zu seinem Nachfolger. Wenn er das Ganze aber einleitet mit den Worten: „Huius vacationis tempore“, nachdem er unmittelbar vorher die Dauer der Sedisvakanz nach dem Tode Urbans V. angegeben hat, so wird es dadurch um acht Jahre zu spät angesetzt. Schon dieser Irrtum läßt vermuten, daß er die einzelnen Angaben auch mechanisch abgeschrieben und einfach eingegliedert hat, und in der Tat läßt sich auch seine Quelle genau angeben. Der Anonymus hat nämlich den Bericht der Vita Innocenz' VI. von Werner von Haselbeck entnommen, nur einige stilistische Veränderungen sind seine eigene Arbeit, wie der nachstehende Vergleich zeigen möge: Er sagt (S. 70): „Huius vacationis tempore, obiit Willelmus archiepiscopus Coloniensis, et Urbanus papa dedit ecclesiam Coloniensem Adulpho de Marcha tunc electo; sed quia finaliter laicus et saecularis vir voluit remanere filiosque procreare, factusque fuit comes Clivensis, Engelbertus, episcopus Leodiensis, patruus eius, per eundem Urbanum in Archiepiscopum Coloniensem translatus est“. Am Schlusse der von Werner von Haselbeck verfaßten Vita Innocenz' VI. lesen wir:[1]) „Hoc tempore, vacante Ecclesia Romana, obiit Dominus

[1]) Baluze, Vitae pap. Aven. I, Col. 356.

Willelmus Archiepiscopus Coloniensis. Cui successit Adulphus frater Comitis de Marcha. Et eo sponte cedente, quia ad laicatum aspirabat, successit Engelbertus patruus eius tunc Episcopus Leodiensis, translatus ad Ecclesiam Coloniensem per Dominum Urbanum Papam quintum.“ — Der zweite Bericht beschäftigt sich mit dem Aufenhalte Karls V. in Frankreich im Mai 1365. Er ist nicht, wie der vorige, vollständig unabhängig von der Arbeit Werners,[1]) sondern nur etwas ausführlicher. Daß aber auch diese größere Ausführlichkeit nicht eigene Arbeit unseres Anonymus ist, dürfen wir schon daraus schließen, daß er das Ereignis infolge des oben angegebenen Irrtums in das Jahr 1366 verlegt, trotzdem er mit Werner richtig angibt, daß es im dritten Jahre des Pontifikates Urbans V. erfolgte, und daß er als weitere Zeitangabe ganz unrichtig das zehnte Jahr der Regierung Karls IV. nennt. Wir können auch hier die Quelle genau angeben. Die ausführlicheren Angaben stimmen fast wörtlich mit den entsprechenden der ersten Vita überein. Daß sie der Verfasser auch dieser Quelle entnommen hat, beweist schon der unmittelbar darauf folgende und zugleich dritte der von der Arbeit Werners mehr oder weniger unabhängigen Berichte, der sich mit dem Einfalle der Söldnerscharen im Elsaß im Jahre 1365 befaßt. Wenn dieser Bericht auch viel kürzer gehalten ist, so stimmt er doch in einzelnen Wendungen mit dem entsprechenden Berichte der ersten Vita, die dieses Ereignis auch unmittelbar nach den Angaben über den Aufenthalt Karls IV. in Frankreich behandelt, überein. Noch deutlicher aber zeigt sich die Benützung einzelner Angaben der ersten Vita in dem Berichte über die Vorgänge in Oberitalien während des zweiten Römerzuges Karls IV. (1368), den die Arbeit Werners dem Verfasser ebenfalls nicht bot. In der ersten Vita heißt es S. 24: „Eodem anno (1368), mense Octobris, Karolus Romanorum Imperator venit Viterbium, ad dictum Urbanum Papam, ad cuius requestam cum magno exercitu intravit Italiam, invasores et occupatores terrarum Ecclesiae et oppressores debellaturus. Veniensque Veronam cum nobilibus de Scala pecuniis et pactis intervenientibus concordavit. Deinde contra Mediolanenses acies suas direxit, sed tandem nihil profecit. Propter quod iter suum continuare habuit versus dictum Papam“. Unser Anonymus schreibt: „Anno Domini praedicto, Karolus quartus Romanorum imperator venit ad Papam in Viterbium, et fuit mense Octobris. Hic ad petitionem domini Papae cum magno exercitu intravit Italiam, in-

[1]) D. h. der vita Urbani V.

vasores Ecclesiae et Imperii oppressurus. Et venit Veronam; qui cum illo de Scala, pecuniis et pactis intervenientibus, contra illos de Mediolano suas acies direxit; sed repulsus est et ad Papam iter suum arripuit". Daß die Angaben an sich unrichtig sind, haben wir bereits bei Behandlung der ersten Vita bemerkt. Unser Anonymus hat durch Zusammenziehung der beiden letzten Sätze noch einen anderen Sinn in die Stelle gebracht. Er hat das sicherlich gar nicht gemerkt; wie schon die obigen Angaben zeigen konnten, muß er ein Mann von sehr geringer Bildung gewesen sein, der einer selbständigen Arbeit wahrscheinlich gar nicht fähig war. Wir dürfen ruhig annehmen, daß auch der letzte[1]) der fünf von der Arbeit Werners unabhängigen Berichte, der sich mit der Ehe Philipps des Kühnen mit Margarethe von Flandern befaßt, nicht von ihm selbst herrührt; schon die zweimalige falsche Namenangabe: Johann von Burgund statt Philipp von Burgund (früherer Verlobter Margarethes) stimmt mit der sonstigen Ausführlichkeit schlecht, mit der Nachlässigkeit und geringen Bildung des Anonymus aber sehr gut überein.

Es verliert somit diese Vita jeden Wert als Geschichtsquelle.

§ 7. Die 7. Vita.

Die von dem Benediktiner Stephan von Conty verfaßte Vita ist seiner Fortsetzung zur Chronik des Martinus Polonus entnommen, von der bis 1897 nichts gedruckt vorlag. Diesem Umstande mag es zuzuschreiben sein, daß auch die Persönlichkeit des literarisch äußerst tätigen Mönches fast unbekannt geblieben ist.

1. Wir wollen die Untersuchung der von ihm verfaßten Vita Urbans V. wiederum mit der Bestimmung der Abfassungszeit beginnen. Sichere Angaben liefert uns die Vita selbst hierfür nicht. Die einzige Stelle, die einen Anknüpfungspunkt bietet, sagt uns nur, daß sie nicht vor der Rückkehr Gregors XI. nach Rom (1376), die S. 73 bereits erwähnt wird, geschrieben sein kann. Die zum größten Teile sehr allgemein gehaltenen Angaben lassen schon vermuten, daß sie erst ziemlich spät geschrieben wurde. In der Vita Gregors XI. von demselben Verfasser findet sich die von Albanès mitgeteilte Stelle:[2]) „Plagenda fuit mors ipsius [Gregoris XI] ab omnibus Xpristianis, quia dampnosa fuit, est et erit quamdiu Deo placuerit, propter scisma, quod statim accidit post ipsius mortem".

[1]) In Rücksicht auf unsere Besprechung: im Texte steht er vor dem Berichte über die Ereignisse in Oberitalien. — [2]) Actes anciens etc. S. 74.

Danach schrieb der Verfasser diese Vita und mithin sicherlich auch die Urbans V. erst längere Zeit nach dem Ausbruche des Schismas. Dürften wir annehmen, daß Stephan seine ganze Chronik in einem Zuge niederschrieb, so müßten wir die Abfassungszeit sehr spät datieren. Die einzige Handschrift[1]) schließt mit dem Tode Alexanders V. (1410); möglicherweise reichte aber die Chronik noch weiter, denn das Blatt, mit dem die Handschrift schließt, war ursprünglich nicht das letzte. Wir würden dann in die letzten Lebensjahre Stephans kommen, denn er starb im Jahre 1413. Einige Wahrscheinlichkeit erhält die Annahme, daß unsere Vita erst am Anfange des 15. Jahrhunderts entstanden ist, noch dadurch, daß Stephan bei ihrer Abfassung vielleicht die Vita des Aymericus, die ja erst im Jahre 1399 geschrieben wurde, gekannt hat.

2. Daß die Vita in Corbie[2]) entstanden ist, sagt uns bereits die Überschrift: „Auctore Stephano de Contiaco, monacho Corbeiensi". Wir könnten schon aus den genauen Angaben auf S. 75 schließen, daß der Verfasser zu diesem Kloster in nahen Beziehungen gestanden haben muß.

3. Was über die Person des Autors zu sagen ist, finden wir bei Delisle,[3]) dem die Bibliotheken von Amiens und Saint-Germain-des-Prés für seinen Bericht genügend Material boten. Danach wurde Stephan von Conty um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Amiens geboren. Wie es scheint, trat er bereits frühzeitig in das Benediktinerkloster zu Corbie ein. Von da begab er sich dann nach Paris, um seine Studien, namentlich im kanonischen Rechte, zu vollenden. Am 28. Februar und 3. Oktober 1375 erwarb er sich den Titel eines Baccalaureus, am 9. März den eines Lizentiaten und endlich Ende Juni desselben Jahres den eines Doktors. Nach Corbie zurückgekehrt wurde er zum Offizial der Abtei ernannt. Er erwarb sich in solchem Maße das Vertrauen seines Abtes Jean de Goue, daß dieser sogar im März 1390 zugunsten Stephans auf seine Würde verzichten wollte. Auf den Wunsch seines Abtes begab sich Stephan auch an den päpstlichen Hof und wurde dort namentlich von dem Kardinal de Viviers und auch von Clemens VII. sehr gut aufgenommen. Die Rücksichtnahme auf Karl VI. zwang jedoch Clemens VII., die Abtei dem vom Könige schon längst für diese

[1]) Paris, Nationalbl. cod. lat. 11730; früher in der Bibliothek zu Saint-Germain-des-Prés, n. 520. — [2]) Im Departement Somme, an der Somme und dem Sommekanal gelegen. — [3]) Bibl. de l'école des Chartes 1860, 5. sér. I, 421 f.; abgedruckt auch in Cabinet des manuscrits de la bibl. nat. 1874, t. II, 127 f.

Stellung in Aussicht genommenen Raoul de Roye zu geben. Dieser Mißerfolg hielt Stephan nicht ab, bis an sein Lebensende seine ganze Arbeitskraft in den Dienst der Abtei Corbie zu stellen und namentlich deren Bibliothek zu vermehren. Er starb am 5. Oktober 1413. Von seinen Werken sind außer der schon erwähnten Fortsetzung zur Chronik des Martinus Polonus noch zu nennen: ein Ceremoniale, „Rechtssätze“ und ein „Suffragium monachorum seu casus decretorum pertinentes ad monachos“, das aber wahrscheinlich verloren gegangen ist.[1])

4. Wenn wir die Vita Urbans V. von Stephan von Conty auf ihren Wert als Geschichtsquelle hin prüfen, so kann das Urteil nicht gerade günstig ausfallen. Ein großer Geschichtschreiber war auch er sicherlich nicht. Wenn seine ganze Chronik nicht besser sein sollte als dieses kleine Stück, dann brauchten wir es allerdings nicht gerade sehr zu bedauern, daß nicht mehr gedruckt vorliegt. Was die Vita an neuem bietet, sind einige persönliche Äußerungen des Papstes oder eines anderen, deren geschichtliche Wahrheit oder Unwahrheit uns ziemlich gleichgültig sein kann und einige unrichtige oder doch mindestens zweifelhafte Angaben. So läßt der Verfasser den Abt von St. Victor in Marseille vor seiner Wahl zum Papste auch Generalprokurator seines Ordens an der römischen Kurie gewesen sein (S. 74). Bei ihm allein finden wir (S. 76) die merkwürdige und durch nichts bestätigte Angabe, die freilich mit einem „dixerunt multi“ eingeleitet wird, Urban V. sei von seinem „cubicularius“ vergiftet worden, nachdem er den Kardinälen, die darüber sehr aufgebracht gewesen seien, erklärt hätte, er werde wiederum nach Rom zurückkehren. Auch einige chronologische Unrichtigkeiten lassen sich nachweisen, trotz der wenigen Zeitangaben, die der Verfasser macht. Gleich am Anfange der Vita sagt er, der Vater Urbans V. habe noch durch fünf Jahre nach der Wahl seines Sohnes zum Papste gelebt; in Wirklichkeit waren es genau vier Jahre. Den Tod des Königs Johann von Frankreich verlegt er (S. 75) ins Jahr 1363 statt 1364, den des Papstes auf den 21. Dezember 1369, statt auf den 19. Dezember 1370 (S. 76). Die Dauer der Regierungszeit Urbans V. berechnet er zu kurz — auf 7 Jahre,[2]) die der Sedisvakanz nach Urbans Tode zu lang —

[1]) Über seine sonstige schriftstellerische Tätigkeit vgl. Delisle, a. a. O. S. 423 ff. — [2]) Das erklärt sich allerdings durch das falsch angegebene Datum des Todes Urbans V.

auf 15 Tage.[1]) Ein sehr scharfsinniger Kopf scheint Stephan auch nicht gewesen zu sein. Wenn er als Motive für die Rückkehr Urbans aus Rom nach Avignon (S. 76) angibt die Bitten der Kardinäle und vieler anderer, so mußte er sich doch sagen, daß der Mann, der sich durch die Bitten der Kardinäle und vieler anderer nicht bewegen ließ, in Avignon zu bleiben, dadurch allein sicherlich auch nicht bewogen wurde, dorthin zurückzukehren, zumal gerade er im Gegensatze zu den Verfassern der anderen Viten, die darüber einfach hinweggehen, betont, daß der Papst weder durch die Einwendungen der Kardinäle, noch auch durch die Gesandtschaft Karls V. von seinem Entschlusse, nach Rom zurückzukehren, abgebracht werden konnte (S. 76). Es mag für sein kindlich-gläubiges Gemüt sprechen, klingt aber etwas sonderbar, wenn er S. 76 f sagt: „Anno Domini MCCCLXV, fuit revelatum a Spiritu Sancto dicto papae Urbano, ut curiam Romanam reduceret ad primum locum suum Romae." Für jeden rechtlich denkenden Papst bedurfte es dazu wahrlich erst keiner göttlichen Offenbarung, und wenn gerade damals Urban V. den ernstlichen Entschluß zur Rückkehr fassen und wirklich ausführen konnte, so war das eben der Tätigkeit des genialen Albornoz zu danken, der die Wege dazu geebnet hatte. Ob die Angabe (S. 76), daß der Papst den Abt von St. Paul in Rom, durch dessen Verschulden die Kirche in Verfall geraten war, habe ins Gefängnis werfen lassen, und dieser dort gestorben sei, auf Wahrheit beruht, mag dahingestellt bleiben; Peter von Herenthals berichtete jedenfalls, wie wir sahen, das Gegenteil. Sein Eifer für das Mönchtum scheint es bei Stephan nicht zuzulassen, daß der Abt ohne diese harte Strafe habe ausgehen sollen. Fragen wir nun, was denn eigentlich von den ohnehin sehr spärlichen Angaben, die die kaum drei Seiten lange Vita bietet, als wirklich verwendbares Material übrig bleibt, so ist es herzlich wenig. Fast alles wird uns anderweitig viel ausführlicher berichtet, und der Gesamtwert der Vita ist darum ein sehr geringer.

Wir bemerkten oben, daß Stephan vielleicht die Vita des Aymericus gekannt hat. Er schließt (S. 76 f.) an die Erwähnung des Todes Urbans V. die Bemerkung: „Unde maximum damnum

---

[1]) Wenn S. 75 die Wahl Urbans auf den 31. Oktober 1362 verlegt wird, so läßt sich dagegen insofern nichts einwenden, als erst an diesem Tage die Veröffentlichung und damit auch eigentlich erst die Beendigung der Wahl erfolgte.

fuit per totam Christianitatem, maxime quia scriptum est de eo in Chronicis Romanorum Pontificum, quod ipse fuit reformator Ecclesiae, amator sapientiae, conservator iustitiae, effugator simoniae, regulator monachorum, sustentator egenorum, conculcator tyrannorum, et tandem post ipsius mortem patrator miraculorum". Vergleichen wir das mit den Worten am Schlusse der Vita des Aymericus, so finden wir, wenn auch keine Übereinstimmung, so doch sicherlich eine Ähnlichkeit. Dort lesen wir (S. 68): „Hic [Urbanus V.] erat pater iustitiae, doctor veritatis, malorum extirpator, monachorum propagator, Ecclesiarum potentissimus defensor, totius scientiae illuminator, validissimus expugnator perversorum, regni Francorum praecipuus amator et oppressorum eiusdem validissimus submotor". Schon vorher (S. 58) sagt Aymericus: „Simoniae fuit maximus vitii extirpator et omnium bonorum et virtutum propagator". Eine sonstige Benützung der Vita des Aymericus läßt sich aber nicht nachweisen. Es ist überhaupt unwahrscheinlich, daß Stephan für seine sonstigen spärlichen Angaben schriftliche Quellen benützte. Wenn er auch andere Chroniken gekannt hat, so schrieb er doch nur das nieder, was er aus eigener Erfahrung oder vom Hörensagen wußte. Nur so erklären sich auch die vielen Ungenauigkeiten und die öfteren Ausdrücke: fertur, multi dixerunt, fertur a fide dignis.

§ 8. Die 8. 9. 10. und 11. Vita.

Wir fassen diese 4 Viten in einen Paragraphen zusammen, weil sich über sie nur sehr wenig sagen läßt, und sie überdies als Geschichtsquellen garnicht in Betracht kommen.

1. Die 8. Vita ist das Werk eines anonymen Verfassers, der eine Fortsetzung zur Chronik des Bernardus Guidonis geschrieben hat, die bis zum Jahre 1455 reicht. Das Ganze dürfte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Frankreich entstanden sein. Der Verfasser hat sich seine Arbeit sehr leicht gemacht; er gibt nur einen kurzen, meist wörtlichen Auszug aus der ersten Vita, der noch dazu einige Unrichtigkeiten enthält. So läßt der Verfasser (S. 79) sowohl das spanische Kolleg in Bologna wie das collegium S. Sophiae in Perugia [1]) von Urban V. gegründet werden, während in Wirklichkeit jenes ein Werk des Kardinals Albornoz, dieses ein

[1]) So ist sowohl hier wie in der ersten Vita zu lesen statt Paris; vgl. Baluze, Vitae pap. Aven. I, 1015.

solches des Kardinals Capocci war. Beides hätte er bei genauer Durchsicht seiner Vorlage sehen müssen, ebenso, daß Urban V. während seines Pontifikates nicht 6, sondern 13 neue Kardinäle ernannt hat. Von selbständiger Arbeit ist keine Rede; was die Vita bietet, finden wir, ohne die angegebenen Unrichtigkeiten, viel ausführlicher in der 1. Vita.

2. Die 9. auch anonyme Vita ist in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts von einem Franzosen [1]) geschrieben worden. Wie Albanès angibt, [2]) schrieb der Anonymus unter Benützung des Landolfo Colonna eine Chronik von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1428. Im Jahre 1414 befand sich der Verfasser, wie eine Angabe in der ersten, von Albanès benützten Handschrift [3]) zeigt, in Bologna. [4]) In einer anderen Handschrift, [5]) die Albanès sonst für eine Copie der eben genannten hält, ist auf fol. 160 zu lesen: „Idem Sigismundus imperator anno presenti M.IIII^c^XXVIII et de mense augusti . . . ." Danach müßte also die Vita spätestens im Jahre 1428 geschrieben sein. Die wenigen kurzen Angaben sind fast alle wörtlich der Vita Urbans von Werner von Haselbeck entnommen, und zwar in ihrer zweiten Redaktion. Daraus erklärt es sich auch, daß der Verfasser nur Tatsachen berichtet, die in die ersten zwei Jahre des Pontifikates Urbans V. fallen. Von allem, was sich nach 1364 ereignete, weiß er nichts mehr. Er hat nur, um seiner Vita wenigstens einen Abschluß zu geben, selbständig den Satz hinzugefügt: „Hic Summus Pontifex post octo annos, vel secundum alios prope novem suae assumptionis ad Papatum, obiit; cui successit Gregorius XI., vocatus dominus Petrus de Belloforte". (S. 81.) Da der Verfasser im Jahre 1414 in Bologna weilte, so ist es nicht ausgeschlossen, daß er sich überhaupt in Italien aufhielt und auch dort seine Chronik schrieb. Das könnte dann als eine weitere, wenn auch schwache Begründung unserer früheren Annahme gelten, daß die zweite Redaktion der Arbeit Werners von Haselbeck, die der Verfasser ja als Quelle benützte, in Italien entstanden ist.

3. Die 10. Vita bildet den Anfang der von Lindner [6]) als selbstständige dritte Gruppe erkannten Papstleben (Urban V. — Martin V.) in der von Eccard unter dem Namen des Theodorich von Niem

---

[1]) S. 81 . . . cum filio regis nostri Francorum". — [2]) Actes anciens etc. S. 80. — [3]) Paris, Nationalbibl. lat. 4943. — [4]) fol. 245 sagt er von Johann XXIII.: „Bononiam rediit, a cuius urbis palacio, anno dom. 1414, prima Octobris post prandium, me tunc ibi existente, decessit, versus Constanciam proficiscens". — [5]) Paris, Nationalbibl., lat. 9670. — [6]) Forschungen XII, 248.

überlieferten Sammlung. Muratori (SS. rer. It. II, 2) teilt dieselbe Gruppe mit aus dem Codex Patavinus als Anhang zum Ptolemaeus Lucensis. Schon Lindner bemerkt, daß diese Papstleben offenbar von einem Verfasser herrühren. Glasschröder[1]) stellte fest, daß dieselben wörtlich aus einer Kopie der letzten Rezension des Papstbuches herübergenommen sind und die selbständige Arbeit eines römischen Kurialen bilden, der unter Eugen IV. (1431—47) schrieb.[2]) Die wenigen Angaben haben für die Geschichte keinen Wert. Der einzige, etwas ausführlichere Bericht über die Gehäuse für die Häupter der Apostelfürsten, die der Verfasser offenbar gesehen hat, bestätigt nur die Richtigkeit der Angaben in der ersten Vita. Wie Peter von Herenthals läßt auch der letzte Bearbeiter des Papstbuches den Abt von St. Victor in Marseille bei seiner Wahl zum Papste fälschlich „in legatione apud dominos de Vicecomitibus in Lombardia" weilen. Die Wahl selbst verlegt er unrichtig auf den 13. September 1362. Bei Berechnung der Dauer des Pontifikates Urbans V. wird zwar die Anzahl der Jahre richtig auf acht, die der Monate aber falsch auf drei angegeben.[3])

4. Die 11. Vita ist zusammengesetzt aus zwei kurzen Abschnitten, die von zwei verschiedenen Verfassern herrühren. Die einzige Handschrift[4]) enthält nach der Chronik des Martinus Polonus eine Fortsetzung, die bis zum Tode Clemens' VII. reicht. Auf fol. 137 finden sich die Worte: „Hee historie scripte sunt per magistrum Guidonem de Mota, de Barro super Albam [Bar-sur-Aube] oriundum, ad mei Nicolai Forjot, religiosi Sancti Lupi Trecensis, petitionem et complete a. D. 1471, in mense januarii. Cetera vero que inferius, ego Nicolaus extraxi a quadam Cronica, que magistro Donato de Puteo, ordinis Sancti Francisci, pertinebat". Das ist gleichzeitig auch alles, was sich über Zeit und Ort der Entstehung und über die Verfasser sagen läßt. Die wenigen in beiden Abschnitten enthaltenen Angaben sind der ersten Vita entnommen und zum Teil (namentlich im zweiten, von Nicolaus Forjot herrührenden Abschnitte) wörtlich abgeschrieben. Einen eigenen Wert können sie also nicht beanspruchen.

---

[1]) Hist. Jahrbuch XI, 252. — [2]) In der Vita Greg. XII. wird von dem neuernannten Kardinal Gabriel Condulmer gesagt: „ . . qui postea Eugenius papa modernus dictus est. Die Stelle in der Vita Innocenz' VII. (Eccard 1533), aus der Lindner eine Abfassung nach Nicolaus V. (1477—1455) folgerte, ist unecht (Glasschröder a. a. O.). — [3]) Actes anciens etc. S. 81: Sedit annis VIII, mensibus III, diebus . . .; die Anzahl der Tage fehlt in den Handschriften, wie Albanès angibt. — [4]) Paris, Nationalbibl. ms. lat. 5029.

§ 9. Die 12. Vita.

Die wenigen Angaben über Urban V. von dem Benediktiner Cornelius Zantfliet verdienen eigentlich nicht den Namen einer ‚Vita‘. Albanès hat nur aus dem bei Martène und Durand[1]) abgedruckten Teile der Chronik des Cornelius die auf Urban V. bezüglichen Bemerkungen zusammengestellt und so erst ein halbwegs einheitliches Ganzes geschaffen.

Wann diese Angaben entstanden sind, läßt sich nicht genau feststellen; Cornelius führte seine Chronik bis zum Jahre 1461 fort, und da er vermutlich schon im nächsten Jahre starb, dürfen wir wohl die Mitte des 15. Jahrhundertes als Abfassungszeit annehmen.

Über die Persönlichkeit Zantfliets ist uns fast gar nichts bekannt. Wir wissen nur, daß er Benediktiner zu St. Jakob in Lüttich war und in seinen späteren Jahren Dekan von Stavelot wurde.[2]) Wie schon bemerkt wurde, starb er wahrscheinlich im Jahre 1462. Seine Chronik, die von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1461 reicht, liegt nur vom Jahre 1230 an gedruckt vor. Außer dieser Chronik schrieb er auch noch: libri de gestis Episcoporum Leodiensium.

Die spärlichen Angaben über Urban V. kommen als Quellenmaterial für die Geschichte seiner Zeit nicht in Betracht. Was sie an Wahrem bieten, ist sehr summarisch gehalten und längst bekannt; die wenigen Zeitangaben, die der Verfasser dabei macht, sind unrichtig. Die Sedisvakanz nach dem Tode Innocenz' VI. läßt er bis zum 6. November (1362) dauern, an welchem Tage Urban V. bereits gekrönt wurde, den Tod Urbans verlegt er auf den 15. Dezember (1370), statt auf den 19. und die Dauer der darauf folgenden Sedisvakanz berechnet er dementsprechend unrichtig auf 15 Tage. Der einzige ausführlichere Bericht, der fast die Hälfte der $2^1/_2$ Seiten umfassenden Angaben einnimmt, entspricht den Tatsachen nicht. Der Verfasser erzählt, Karl V. von Frankreich habe von Urban V. die Trennung seiner Ehe mit Johanna von Bourbon verlangt, da diese ihm keinen Nachfolger gebar; auf die Weigerung des Papste habe er erklärt, es selbst tun zu wollen. Daraufhin habe Urban dem Klerus und dem Volke von Avignon aufgetragen, Gott inständig zu bitten, er möge doch ihrem Könige einen Nachkommen schenken, und in der gleichen Intention habe der Papst

[1]) Veter. script. et monument. etc. ampliss. collectio (1729), t. V, col. 281, 289, 290, 294 und 317. — [2]) Lorenz, Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalter, II, 40 f.

selbst eine hl. Messe gelesen. In einem eigenhändigen Briefe, dessen Wortlaut sogar mitgeteilt wird, habe er dann den König von seinem Vorhaben abzubringen gesucht und ihm erklärt, daß, wenn er sich füge, seine Gemahlin binnen sieben Monaten einen Sohn empfangen werde. Der König habe daraufhin seinen Plan aufgegeben, und die Verheißung des Papstes sei genau in Erfüllung gegangen. Es ist klar, daß Cornelius sowohl diesen schon mehr anekdotenhaften Bericht, als auch die der Wahrheit entsprechenden Angaben anderen Quellen entnommen haben muß, denn er schrieb ja erst mehr als dreiviertel Jahrhunderte nach den geschilderten Ereignissen. Leider sind uns diese Quellen bis jetzt nicht bekannt und könnten wohl nur durch eine genaue Untersuchung eines beträchtlichen Teiles seiner Chronik festgestellt werden; die Angaben über Urban V. aber sind zu gering und zu unbedeutend, als daß sich eine derartig eingehende Quellenanalyse, wenigstens für unseren Zweck, lohnte.

§ 10. Die 13. Vita.

Diese in provencalischer Sprache geschriebene Vita ist dem ‚Petit Thalamus de Montpellier‘ entnommen, einer eigenartigen Chronik dieser Stadt, die von 809—1446 reicht und bereits in einer von Pégat, Thomas und Desmazes besorgten Ausgabe in den Publikationen der ‚Société archéologique de Montpellier‘ [1]) gedruckt vorliegt. Eine kurze Beschreibung dieser Chronik gibt Molinier; er sagt: [2]) „La première partie est la traduction d'anciennes annales latines du midi . . . . Pour le XIII[e] siecle, on n'y relève que des notes fort brèves ajoutées à la liste annuelle des consuls, qui paraissent également traduites d'un texte latin original; mais à dater de 1330, l'ouvrage, dès lors original, est beaucoup plus dévelloppé et fournit, sous une forme sèche et concise, une masse énorme de renseignements touchant l'histoire des guerres franco-anglaises, les ravages de Compagnies, etc. La rédaction redevient très brève à dater de 1426. On ignore le nome de l'auteur ou des auteurs; il faut sans doute attribuer l'ouvrage aux secrétaires ou clercs de la commune de Montpellier.“

Die Abfassungszeit läßt sich nicht genau feststellen; die einzelnen Angaben rühren sicherlich zum größten Teile von Augen-

---

[1]) Montpellier 1836—40. — [2]) Les sources de l'histoire de France, t. IV., Paris 1904, S. 38. n. 3161.

zeugen her, ihre Zusammenfassung erfolgte aber nicht vor dem Jahre 1373.[1])

Eine zusammenhängende Darstellung des Pontifikates Urbans V. gibt das Ganze nicht; das erklärt sich auch von selbst dadurch, daß der, bezw. die Verfasser nicht eine Vita Urbans, sondern eben eine Stadtchronik schreiben wollten. Albanès hat auch nur die in Betracht kommenden Angaben zusammengefaßt. Es hat den Anschein, als ob mehrere Verfasser an dem Ganzen gearbeitet hätten, wenigstens lassen sich die einzelnen Angaben ihrem Umfange und ihrer Genauigkeit nach mindestens in drei Teile zerlegen. Der erste umfaßt die Jahre 1362—1366, der zweite allein das Jahr 1367 und der dritte allein das Jahr 1370. Im ersten Teile, der von dem ungefähr zehn Seiten langen Texte der Vita nur etwas über zwei Seiten einnimmt, werden, abgesehen von den Berichten über die Wahl Urbans und die Vorbereitungen zum Kreuzzuge, namentlich Ereignisse, die Montpellier betreffen, mitgeteilt und zwar fast durchweg mit genauer Datenangabe. Wenn sie auch nicht gerade von großem Belange sind, so dürfen sie doch immerhin als zuverlässig angesehen werden, da ja der Verfasser offenbar als Augenzeuge schrieb.[2]) Der zweite Teil, der nur Ereignisse aus dem Jahre 1367 mitteilt, umfaßt allein sieben Seiten.[3]) Sehr eingehend wird zunächst (auf etwa drei Seiten) der Aufenthalt des Papstes in Montpellier vom 7. Januar 1367 bis zum 8. März 1367 geschildert, und darauf folgt ein Bericht über die Reise Urbans V. nach Italien, der bis zur Ankunft in Rom reicht. Beide Berichte, sowohl der über den Aufenthalt Urbans in Montpellier als auch der über seine Romreise rühren zweifellos von Augenzeugen her; sie sind ebenso interessant wie wertvoll. Fast jede Angabe wird mit genauem Datum belegt; auch Ereignisse von ganz untergeordneter Bedeutung werden eingehend berichtet. Schon der Bericht über den Einzug des Papstes in Montpellier (9. Januar 1367) geht so ins einzelne, daß er eben

---

[1]) . . . M° Gaucelin de Deus, local pueys mori a Montpeslier lo IX. jorn d'Aost, l'an LXXIII. — [2]) Wenn S. 90 als Datum der Ankunft Karls IV. in Avignon im Jahre 1365 der 24. Mai angegeben wird, so ist das dahin zu berichtigen, daß die Ankunft wahrscheinlich schon am 23. Mai erfolgte. Der Aufenthalt Karls in Frankreich wird auf 17 Tage berechnet, das stimmt dann damit überein, daß die Abreise am 9. Juni erfolgte, welches Datum man auch bisher allgemein annahm. — [3]) S. 94 fehlt (auch in der Handschrift) die Angabe eines Namens (el senhor de . . .) und S. 96 muß es statt Tusculana wohl Toscanella heißen.

nur von einem Augenzeugen herrühren kann. Dasselbe gilt auch von den folgenden Angaben; ein Beispiel möge zeigen, wie der Verfasser schildert: S. 93 sagt er: ‚Item, lo dimergue seguent, que era XIIII. jorns de Febrier, nostre senhor lo papa sagret l'autar major de sa glieya de Sant Benezeg; e pueys, cantet aqui messa en pontifical, presens totz los ditz cardenals e motz autres prelatz; et y donet VII. ans e VII. quarantenas de perdon. E pueys, a vespras, mossenhor l'arsivesque de Narbona y prediquet, et y donet semblan perdon, de part nostre senhor lo papa; . . . .' Der Bericht über die Romreise Urbans rührt wahrscheinlich schon wieder von einem anderen Verfasser her, denn die Abreise des Papstes von Avignon wird zweimal, und zwar in unserer Vita unmittelbar hintereinander erwähnt. In der eigentlichen Chronik stehen dazwischen irgendwelche andere, nicht auf Urban bezügliche Angaben. Ein und derselbe Verfasser würde sich aber kaum erst lange unterbrochen haben. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, soviel dürfen wir wohl als sicher annehmen, daß auch der Bericht über die Romreise, wie schon bemerkt wurde, von einem Augenzeugen herrührt. Mit genauer Datenangabe werden die einzelnen Zwischenstationen genannt zunächst, auf der Reise von Avignon bis Marseille und dann von Marseille bis Viterbo. Der Verfasser weiß genau anzugeben, an welchem Tage und in welcher Anzahl die dem Papste zur Verfügung gestellten Galeeren der einzelnen oberitalienischen Republiken und der Königin von Neapel in Marseille eintrafen; auch ihre Besatzung gibt er zum größten Teile an. Er teilt mit, welche Galeeren der Papst benützte, ob er an den einzelnen Aufenthaltsorten das Schiff verließ oder nicht, was er bei längerem Aufenthalte an einem Ort tat usw. Wie genau oft seine Angaben sind, möge folgendes Beispiel zeigen: S. 96 sagt er: ‚Item, a III. de Junh, montet en la galea dels Venessias, et aquel jorn meteys, arribet al port de Cornet, et demoret tota la nuog en la galea, els cardenals en terra. Et aqui fo lo cardenal d'Espanha, legat en Lumbardia, am gran multitut de gens; et y avia fach far motas mayoneras de rama. Puoys, lendeman de matin, nostre senhor lo papa yssi de la galea, et per lo Legat, am las reliquias, et am los embayssadors de Roma, los cals eron vengutz aqui, fo receuput am mot gran reverencia, et auzi messa en una de las dichas mayoneras de rama. Et puoys, montet a caval, et venc a Cornet, et dissendet als frayres Menors. Et aqui estet IIII. jorns, et aqui meteys, cantet messa en pontifical, lo jorn de Pantacosta, que era VI. jorns de Junh'. In dem letzten Teile, der nur zwei

Abschnitte umfaßt, wird nur kurz die Rückkehr des Papstes nach Frankreich, sein Tod und die Veranstaltung eines Trauergottesdienstes in Montpellier erwähnt. Wenn dabei als Datum der Ankunft Urbans in Marseille der 17. und als Datum seiner Ankunft in Avignon der 25. September (1370) angegeben wird, so ist beides dahin zu berichtigen, daß, wie wir schon bei Behandlung der zweiten Vita sahen, die Ankunft in Marseille wahrscheinlich am 16., die in Avignon aber am 27. September erfolgte.

Chevalier nennt das Ganze einen ‚précieux recueil',[1]) und man kann diesem Urteile in der Tat zustimmen. Mögen auch die Angaben im ersten und namentlich im dritten der von uns unterschiedenen Teile weniger wertvoll sein, so verdienen umso mehr Beachtung die Mitteilungen über das Jahr 1367 und von diesen wiederum namentlich die über die Romreise des Papstes, die durch ihre Genauigkeit in der Darstellung auch ganz untergeordneter Begebenheiten einen interessanten Einblick in den Verlauf dieser Reise gewähren.[2]) Daß auch die Angaben, die sich nicht kontrollieren lassen, im allgemeinen den Tatsachen entsprechen werden, verbürgt die gesamte Haltung der Darstellung. Die einzelnen Verfasser berichten eben nur die nackten Tatsachen so, wie sie dieselben als Augenzeugen berichten konnten, auf eine Beurteilung oder dergl. lassen sie sich nicht ein; ein Grund zu absichtlicher Täuschung lag kaum vor und würde sich wohl, wenn er vorhanden gewesen wäre, in der Darstellung irgendwie verraten.

§ 11. Die 14. Vita.

Bei Behandlung der zweiten und dritten Vita hatten wir des öfteren Gelegenheit auf eine französische Übersetzung, die Cronique martiniane[3]) hinzuweisen, in der diese letzte Vita bereits gedruckt vorliegt. Albanès hat zu ihrer Herausgabe den Cod. Vatic. Reg. 1898 benützt, der das Original des Übersetzers sein dürfte.[4]) Diese Handschrift beginnt mit einem Prologe des Übersetzers, den Albanès in extenso mitteilt,[5]) und der auch hier angeführt werden möge, da er uns über Zeit und Ort der Entstehung dieser Übersetzung,

[1]) Actes anciens etc. S. 88. — [2]) Sie bilden eine willkommene Ergänzung zu den Angaben der zweiten Vita, die mehr den Aufenthalt in Italien berücksichtigt, die Reise bis dahin aber nur kurz berührt. — [3]) Dieser Druck stammt wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhundertes. — [4]) Eine zweite Handschrift (15. Jahrh.) befindet sich in der Nationalbibl. zu Paris (No. 1411; alt. 7513). — [5]) Actes anciens etc. S. 98 f.

über den Übersetzer selbst und über die Beschaffenheit seiner Arbeit den nötigen Aufschluß gibt:

‚Par le voulois de Ihesu Crist, vray Dieu tout puissant, courant l'an de son Incarnation mil CCCC cinquante et huit, messire Loys de Laval, seigneur de Chastillon et de Frivondeur, gouverneur du Daulphiné, a fait translater et mettre de latin en francois le Croniques Martiniennes par son tres humble clerc et serviteur Sebastien de Mamerot, de Soissons. Et oultre icelles Martiniennes luy a fait escripre et extraire autres Croniques de plusieurs orateurs et mettre en cette translation les fais des papes et empereurs, et aussi des princes, docteurs et plusieurs gens de leurs temps, plus au long que frere Martin de Polonie, penancier et chappellain du pape, qui fist icelles Croniques, et les a adjoutées en icelles. Et est a savoir que combien que ceste presente translation soit et sera nommée Cronique Martinienne, toutesfois comme dit est, plusieurs fais et avantures y sont plus au long et oultre icelles Martiniennes. Car messire Verneron, chanoyne du Liege, mist depuis frere Martin plus au long les fais de ces Croniques; et aussi les tint depuis pape Nicholas le tiers includ jusques au pape Urbain le quint includ. Et depuis la creue d'yceluy Verneron ont esté creues de deux papes, c'est assavoir depuis pape Urbain le quint ont fine Verneron, iceluy Urbain includ [1]) jusques a pape Clement VII[e] includ.[2]) Toutes lesquelles croniques et creues, avecques plusieurs autres grans creues, ont esté derrenierement translatées et mises en ung livre et traictié, par le vouloir d'icelluy seigneur monseigneur le gouverneur, non pas qu'il n'entende et concoive bien les livres et traictiés latins, mais affin que tous ces fais dignes de grant memoire soient plus communement divulguez'.

Es wurde bereits oben bemerkt, daß diese Vita eine wörtliche Übersetzung der von Werner von Haselbeck verfaßten Vita Urbans V. in ihrer ersten, vollständigen Redaktion ist, und wir brauchen daher auf eine Beurteilung ihres Wertes nicht eigens einzugehen. Nur an einigen Stellen hat der Übersetzer, wie er es jedesmal angibt, kurze Abschnitte aus den ‚Croniques Dalphinales' eingefügt, die aber einen großen Wert nicht beanspruchen können,

[1]) Es muß heißen exclud, wie auch die Cronique martiniane schreibt. — [2]) Diese beiden letzten Viten (Gregors IX. und Clemens' VII.) stammen, wie schon Th. Lindner bemerkt hat, von dem Verfasser der bei Albanès an erster Stelle abgedruckten Vita, (d. h. sie sind Übersetzungen seiner Arbeit).

da sie nichts von Belang bieten, meistens nur Ergänzungen zu dem schon von Werner Gesagten darstellen. Im großen ganzen dürfte also diese französische Übersetzung als Quelle für die Geschichte Urbans V. in Wegfall kommen, da ja das lateinische Original vorhanden und daher entschieden vorzuziehen ist.

Wahrscheinlich durch die Nachlässigkeit des Schreibers sind an einigen Stellen Differenzen in der Datenangabe entstanden. So heißt es S. 102: XXVI (Februar) statt XXII (Febr.) wie bei Werner; S. 103: VI (Juli) statt XI (Juli), S. 108 sogar XXIX (Oktober) statt IX (Okt.), wie übereinstimmend mit Werner auch die zweite, oben erwähnte Handschrift (Nationalbibl. 1411) hat; S. 112: XXVII (Sept.) statt XXVI. Den kurzen Satz über die Ankunft des Königs von Cypern in Avignon im März 1363 (S. 102) vermissen wir in der zweiten Vita; wie aber aus einer Anmerkung bei Albanès (S. 40) hervorgeht, findet er sich doch in einer Handschrift, wenn auch einige Zeilen vorher.

Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts.

I. Teil.

Von

Franz Xaver Seppelt.

Vorwort.

Meine Absicht, eine Monographie über die Päpste Alexander IV. und Urban IV. zu verfassen, machte es mir zur Pflicht, meine Aufmerksamkeit der Universität Paris und den Kämpfen der Professoren aus den Mendikantenorden mit den Theologieprofessoren aus dem Säkularklerus zuzuwenden: es ist ja bekannt, mit welchem Eifer und welcher Entschiedenheit Alexander IV. hier eingriff. Als ich im Frühjahr laufenden Jahres diesen Teil der Monographie auszuarbeiten begann, mußte ich bald erkennen, daß er den Rahmen der Monographie sprengen würde; sollte die Darstellung des Kampfes, in soweit er in die Zeit Alexanders IV. fällt, verständlich werden, so mußte weiter ausgeholt werden, und eine befriedigende Darstellung dieses Kampfes, auf die hätte verwiesen werden können, fehlt noch, obwohl schon sehr viel und sehr oft hierüber geschrieben worden ist: „il n'existe pas encore de livre recommandable sur l'histoire générale des conflits entre les Mendiants et l'Université de Paris au XIIIe siècle.“ [1]) Nun wollte zwar Denifle, „le maître incontesté de ce domaine“ [2]) diesen Kampf im vierten Band seiner „Universitäten des Mittelalters“ ausführlich darstellen, aber leider ist von seinem großen Werk nur der erste Band vor nunmehr schon 19 Jahren erschienen, so daß es scheint, als ob die Weiterführung aufgegeben sei, zumal Denifle jetzt auf andern Gebieten stark engagiert ist. Aus diesen Gründen unternahm es der Verfasser, eine Darstellung dieses Kampfes zu versuchen; freilich, die Arbeit im Stile Denifles unter Ausbeutung aller nur erreichbaren handschriftlichen Schätze zu komponieren, verbot sich ihm aus mancherlei Gründen; aber es dünkt dem Verfasser, auch auf Grund des

---

[1]) Lavisse, Histoire de France, tom. III, 2. Saint Louis, Philipp le Bel, les derniers Capétiens directs par Langlois (Paris 1901), p. 382. — [2]) Luchaire, L'Université de Paris sous Philippe Auguste, Paris 1899, p. 12.

gedruckten Materials, das ja in den letzten 20 Jahren eine bedeutende Vermehrung erfahren hat, nicht zuletzt durch die mustergültige Edition des Chartularium Universitatis Parisiensis, eine genügende Darstellung liefern zu können; sind ja auch sonst Publikationen, die sich z. B. fast lediglich auf neuedierte Urkundenbücher stützen, nicht gerade selten und nicht ohne Verdienst. Zu entscheiden, ob trotzdem durch diese Arbeit der Forderung von Karl Heinrich von Lang Genüge getan ist: „Der Historiker muß, wenn seine Schrift beachtet werden soll, entweder etwas Neues mitzuteilen haben, oder dem schon Bekannten eine neue Seite abzugewinnen wissen",[1]) muß der Verfasser dem Leser überlassen, wenn die ganze Arbeit vorliegen wird. Eine kurze Zusammenfassung der Resultate der Forschung über die Entstehung der Universität Paris vorauszuschicken, erschien nicht überflüssig, da die einzige — von Denifles Ausführungen abgesehen — deutsche Darstellung hierüber in dem Werk von Kaufmann vor dem Erscheinen des Chartularium verfaßt und daher erklärlicherweise nicht ganz frei von Mängeln ist. Da das Studienwesen der Franziskaner bisher keine Darstellung gefunden hat, schien es auch angebracht, hierauf ebenso wie auf das der Dominikaner kurz einzugehen. Diese Teile der Arbeit liegen im folgenden vor. Anschließen wird sich ein weiterer Abschnitt, der im allgemeinen den Antagonismus zwischen dem Weltklerus und den Mendikanten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Anschluss an C. Paulus, Welt- und Ordensklerus beim Ausgang des 13. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarrrechte (Essen-Ruhr, 1900), behandeln soll. Ferner wird der äußere Verlauf der Kämpfe an der Pariser Universität geschildert werden, während ein Schlußteil die damit in Verbindung stehende literarische Fehde, der bisher weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde, behandeln soll. —

Zum Schluß sei es gestattet, auch an dieser Stelle meinem hochverehrten Lehrer, dem Herrn Domkapitular Professor Dr. Max Sdralek, den herzlichsten Dank auszusprechen für das tätige Interesse, mit dem er das Werden der Arbeit verfolgte, sowie für die Ehre, die er derselben durch die Aufnahme in eine Festschrift für den hochwürdigen Herrn Prälaten Professor Dr. Hugo Laemmer erwies.

[1]) Karl Theodor von Heigel, Neue geschichtliche Essays. München 1902. Vorwort.

I. Kapitel.

Die Universität Paris.

§ 1. Die Entstehung der mittelalterlichen Universitäten.

Nicht bedeutungslos ist es und vom Zufall bedingt, daß gerade um die Wende des 13. Jahrhunderts uns die Keime der modernen Hochschulen entgegentreten. Denn leise, nicht bemerkt von den Zeitgenossen, aber doch stetig fortschreitend und immer mehr Gebiet gewinnend, setzt damals jener welthistorische Prozeß ein, der, jahrhundertelang fortdauernd, eine neue Zeit schuf, scharf gesondert vom Mittelalter wie von dem Altertum. Auch auf dem Gebiet des Unterrichtswesens und der Unterrichtsanstalten sehen wir in jenen Tagen sich eine neue Zeit anbahnen. Hatte bis dahin jeder, der Bildung erstrebte, diese in der nächsten Kloster- oder Kathedralschule gesucht und gefunden, — jetzt strömte die Jugend voll Wissensdrang an wenige durch berühmte Lehrer zu hoher Blüte gelangte Schulen. Jünglinge und gereifte Männer aus Deutschland, Frankreich, Italien, Spanien und England sitzen zu den Füßen von Magistern, deren Ruf von Stadt zu Stadt dringt. So verlieren diese Schulen ihren beschränkt lokalen Charakter und werden Bildungsanstalten für einen die Landesgrenzen überschreitenden Kreis.[1])

1. Mannigfache Vorteile erwuchsen den betreffenden Städten durch den Zusammenfluß so vieler Scholaren: der Ruhm und finanzielle Vorteile machten den Wunsch rege, dieser Fremdenzuzug möge sich auch dauernd erhalten. Mit dem Tode jener gefeierten Lehrer konnte nun sehr leicht die Blüte der Schule ein Ende nehmen; denn ob diese immer gleich hervorragende Nachfolger finden würden, ob ihnen die Begründung einer Schule möglich sein würde, war sehr ungewiß. Man sah sich daher veranlaßt, auf andere Vorteile zu sinnen, um die Scholaren dauernd an die Stadt zu fesseln. Es mußte für die leibliche Wohlfart und Sicherheit der Gäste gesorgt werden, vor allem aber lag der Gedanke nahe, an den Besuch der betreffenden Schule Rechte zu knüpfen, die anderwärts nicht erreichbar waren, aber allerorts respektiert und

[1]) „studium generale", die im Mittelalter übliche Bezeichnung für „Universitäten" hat ursprünglich diese Bedeutung. Vgl. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Bd. I, 11 ff. (Berlin 1885).

anerkannt wurden. Wie aber wollte eine einzelne Kommune, oder auch ein Landesfürst einem Privileg, das jener Schule erteilt ward, Nachachtung und Anerkennung in der ganzen Christenheit verschaffen? Wie sollte er auch jenen Scholaren, die durch fremdes Land zu jener Universität reisten, die Sicherheit auf der Hin- und Rückreise jenseits der Landesgrenzen verbürgen? Man sieht: in verschiedener Hinsicht drängte die Entwicklung über die Grenzen eines Territoriums hinaus, sie nahm die Richtung auf das Internationale, mittelalterlich gesprochen, das Universale. Dieser Werdegang führte ganz natürlich dazu, daß die universellen Mächte der damaligen Zeit, das Kaisertum und das Papsttum, zu diesen Neubildungen in Beziehung traten. Wollte man die Sicherheit der Scholaren allenthalben gewährleistet haben, wollte man ein allgemein anerkanntes Privileg für die Unterrichtsanstalt besitzen, vor allem das Privileg der Erteilung der Grade sowie der allgemeinen Anerkennung dieser Grade und der durch sie erlangten Rechte (facultas ubique docendi), so war das Kaisertum und bei den damaligen Verhältnissen in noch höherem Maße das Papsttum der geeignetste Faktor, von dem derartiges erlangt werden konnte.

2. Bei dem Zusammenfließen der Scholaren aus allen Richtungen Europas war es natürlich, daß sich bei denen, welche derselben Heimat entstammten, das Bestreben geltend machte, auch in der Fremde zusammenzuhalten, daß sie sich also nach Landsmannschaften gruppierten. Andererseits lag es nahe, daß an den studia generalia, an denen ja eine große Anzahl von Lehrern wirkte, sich diese infolge gemeinsamer Aufgaben und zur Wahrung gemeinsamer Interessen ebenfalls zusammenschlossen, zunächst vor allem die Vertreter derselben Unterrichtszweige. Mag nun auch an den einzelnen Universitäten die Bildung dieser Genossenschaften in verschiedener Weise erfolgt sein, jedenfalls ist diese — örtlich differenzierte — genossenschaftliche Vereinigung, die Korporationenbildung, ein wesentliches Moment, welches den Begriff des mittelalterlichen studium generale konstituiert. Gerade die genossenschaftliche Organisation war es, welche eine wirksame Schutzwehr für alle Angehörigen der Universität bot, welche das Ansehen und die Macht derselben gewaltig förderte und ihr eine feste Position schuf, von der aus dann der Schritt zur weiteren Emanzipation der Universität von außerhalb ihr stehenden Gewalten und zu einer weitgehenden Selbstverwaltung leicht war. Die selbständige Stellung des studium neben dem imperium und sacerdotium ward so kräftig angebahnt.

3. Der allgemeine Gärungs- und Umbildungsprozeß, von dem oben die Rede war, förderte auch eine neue wissenschaftliche Methode zutage. Nennt man die Theologen Wilhelm von Champeaux und Abälard in Paris, und die Zierden der kanonischen und römischen Rechtswissenschaft, Gratian und Irnerius, so hat man die Hauptvertreter derselben bezeichnet. Diese neue Methode der berühmten Magister hatte die Scharen der Scholaren in Paris und Bologna zusammengeführt: sie ist der dritte Faktor, welcher die mittelalterliche Universität konstiuiert und ihr das Gepräge gibt.[1])

§ 2. Die Entstehung und Organisation der Universität Paris.

1. Wie dem Auge des Wanderers eine Felsgruppe des Nachts, wenn der Mond, von Wolken verdüstert, nur spärlich sein Licht herabsendet, und wenn feuchte Nebel wie Schatten am Boden entlang huschen, in grotesken Formen sich darbietet, und Gestalt und Leben anzunehmen scheint, so daß ihm ob des vermeintlichen nächtlichen Spuks das Herz zu bangen beginnen will, so erscheint jedem Menschen das, was alt ist und weit zurückliegt, in ungewissen Formen und wie von geheimnisvollen Nebeln umwallt, so daß er sich nur mit Achtung und Ehrfurcht ihm zu nahen wagt. Aus dieser Anlage ist es wohl zu erklären, daß der Mensch das, was ihm als besonders teuer und wertvoll gilt, auch mit dem Schleier des Alters umkleiden möchte, um es so noch besser vor profanen Händen zu sichern und ihm den Charakter höherer Weihe und Unantastbarkeit aufzuprägen. Oder hat es einen andern Grund, daß der Adel seine Ahnen bis in längst versunkene Zeiten zurückversetzen will, oder wenn der Karmeliterorden zur Zeit der ersten Bollandisten um jeden Preis nachweisen wollte, daß seine Anfänge bis in die Zeit des Elias hinaufreichen? Erklärlich ist ein derartiges Streben, aber nicht zu billigen, da es zur Verdunkelung des wahren historischen Werdens führt. Aufgabe des Historikers ist es eben, diese wallenden Nebel zu zerstreuen, damit die wahren Formen des Alten und seine wirklichen Entstehungsverhältnisse ans Tageslicht kommen, — mag dabei mancher liebgewordene Traum zerrinnen, mag mancher beglückende Glaube sich als leerer Wahn erweisen, mag manches poesieumwobene und romantische Gebild

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen vor allem Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters I. Berlin 1885.

vergehen: magis amica veritas. — So mußte die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts mancherlei Mythen und Sagen beseitigen, die sich um die Anfänge der Universität Paris gerankt hatten. Die Universität, einer der ersten Zentralpunkte der Wissenschaft im Mittelalter, die Zierde und der Stolz der Stadt Paris, die ihretwegen wiederholt in päpstlichen Bullen als Cariath Sepher, als civitas litterarum,[1]) bezeichnet wird, sollte nach ihren ersten Geschichtsschreibern, Caesar Egassius Bulaeus und Crevier,[2]) bis auf Karl den Großen, ja schließlich noch weiter zurückreichen. Nun ist diese unhistorische Auffassung längst als unhaltbar und unbegründet erwiesen. Vor der Wende des 13. Jahrhunderts kann von einer Universität Paris garnicht die Rede sein; denn erst in dieser Zeit sind jene oben genannten Faktoren nachweisbar, welche eine Unterrichtsanstalt zu einer mittelalterlichen Universität stempeln. Aber zu völliger, unzweifelbarer Sicherheit über die Entstehung und ursprüngliche Organisation der Universität Paris sind wir in manchen Punkten noch nicht gelangt, sie wird uns vielleicht auch immer versagt bleiben trotz des glänzenden Scharfsinnes und der großen Gelehrsamkeit, mit der dieses Gebiet bearbeitet wurde, da unser Quellenmaterial zu lückenhaft ist. Aber doch lassen sich nach den glänzenden, tiefgreifenden und äußerst gelehrten Forschungen Denifles,[3]) denen gegenüber Kaufmann in seinem bedeutenden Werk[4]) und in einer literarischen Fehde teilweise eine abweichende Meinung vertrat, nach den sorgsam abwägenden und die Forschung zusammenfassenden Untersuchungen Rashdalls[5]) und der erneut die Anfänge von Paris behandelnden mit guter Verwertung der einschlägigen Literatur geschriebenen Abhandlung von Luchaire[6]) die großen Richtlinien der Entwicklung ziehen,

[1]) Vgl. z. B. Chartularium Universitatis Parisiensis I (Parisis 1889) No. 79 und 82. — [2]) Bulaeus, Historia Universitatis Parisiensis a Carolo Magno I (1665); Crevier, Histoire de l'Université de Paris depuis son origine, (Paris 1751) I, 13 f. — [3]) Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, I (Berlin 1885). — [4]) Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I (Stuttgart 1888). — [5]) H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle-Ages vol. I (Oxford 1895). Hier auch p. 4 die Literatur der mit großer Schärfe geführten Kontroverse zwischen Denifle und Kaufmann. — [6]) Luchaire, L'Université de Paris sous Philippe-Auguste. Paris 1899. — Außerdem erschien ein Aufsatz von P. Feret, betitelt: Les Origines de l'Université de Paris et son organisation au XII[e] et XIII[e] siècle in der Revue des questions historiques. Tome 52, p. 337—390 (1892). Dieser Aufsatz wurde wieder abgedruckt in P. Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs, les plus célèbres. Moyen-âge. Tome premier (Paris 1894) p. III—LXIV. Dieser

die sich im Stillen vollzog, und deren Etappen uns in spärlichen Urkunden vorliegen.

Um nun eine sichere Basis für unsere Darstellung des Kampfes der Bettelorden an der Universität Paris zu gewinnen, müssen wir eine kurze Darlegung der Resultate anfügen, zu welchen die Forschung bezüglich der Entstehung und Organisation der Universität Paris „der Königin und Mutter der europäischen Universitäten",[1]) gelangt ist. —

2. Wohl fehlten im 11. und 12. Jahrhundert die Schulen zu Paris nicht, aber es waren nur Bildungsstätten, gleich denen an Klöstern und Kathedralen anderwärts; von einer Universität in dem oben angegebenen Sinn aber war noch keine Rede. Einige dieser Schulen erlangten im 12. Jahrhundert eine hohe Blüte durch hervorragende Lehrer, die an ihnen wirkten, und traten so aus der Reihe der übrigen Schulen bedeutsam hervor.[2]) Es sind dies die Schule an der Kathedrale von Notre Dame auf der Seine-Insel, an der Wilhelm von Champeaux und sein berühmter Schüler Abaelard wirkten, die Schule von Ste. Geneviève, an der Abaelard ebenfalls gelehrt hatte, und die Schule der Regularkanoniker von St. Victor, nach der Hugo, Richard und Walter von St. Victor ihren Namen führen. Die Meinung des Bulaeus und anderer älterer Autoren ging nun dahin, daß die Universität durch die Vereinigung dieser drei Schulen entstanden sei.[3]) Diese Ansicht kann heut nicht mehr aufrecht erhalten werden,[4]) da erwiesen ist, daß die Schule von St. Victor schon seit der Mitte des 12. Jahrhunderts jeglicher Bedeutung entbehrte; besaß sie doch nicht einmal einen Magister der Theologie, so daß Gregor IX. ihr 1237 einen solchen konzedierte.[5]) Auch der Auffassung, daß die Universität sich durch

Aufsatz ist ebenso wie das genannte, vielbändige Werk ohne Kenntnis der neueren Literatur verfaßt, daher vollständig antiquiert; es ist ferner unmethodisch aufgebaut und auch als Komposition völlig verfehlt. Zur Begründung dieses harten Urteils sei angeführt, daß der Autor nicht einmal das Chartularium Universitatis Parisiensis benutzt hat, obwohl dieses schon mehrere Jahre erschienen war und obschon es für seine Arbeit von geradezu fundamentaler Bedeutung ist.

1) J. von Döllinger, Akademische Vorträge I, 176. — 2) Vgl. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages I, 59. — 3) Zur Literatur vgl. Denifle, Die Universitäten I, 655. — 4) Der Versuch Ferets, La faculté de théologie de Paris, Moyen-âge. I p. XIV[1], die alte Auffassung zu halten und zu verteidigen, ist gescheitert, da der Autor mit neuerer Forschung und Literatur nicht vertraut ist. — 5) Chartularium Universitatis Parisiensis I, No. 111, p. 159. Vgl. Denifle, Universitäten I, 672 f., Rashdall 278 f.

die Vereinigung der Schule von Notre Dame und Ste. Geneviève gebildet habe, eine Ansicht, welche Georg Kaufmann[1]) noch energisch aufrecht erhielt, kann bei dem jetzigen Stand der Forschung nicht mehr beigepflichtet werden.[2]) Freilich war die Schule von Ste. Geneviève eine Bildungsstätte von größter Bedeutung gewesen, zumal als Abaelard an ihr lehrte; aber diese Zeiten waren dahin, seitdem im Jahre 1147 die Säkularkanoniker von Ste. Geneviève durch Regularkanoniker ersetzt wurden; von nun ab war diese Schule in der Hauptsache ein theologisches Hausstudium. Es finden sich allerdings Belege dafür, daß sich bei Ste. Geneviève auch nach der Reform eine schola externa befand,[3]) aber diese kam für die Bildung der Universität nicht in Betracht. Die Entwicklung der Universität erfolgte vielmehr aus der Kathedralschule von Notre Dame heraus. Der Hauptbeweis hierfür liegt in der Tatsache, daß das Recht, die licentia docendi[4]) zu erteilen, ein Recht, das schon in die Zeit vor Bildung der Universität zurückreicht,[5]) allein dem cancellarius von Notre Dame zustand, die Schulen also, aus denen sich die Universität bildete, sich im Jurisdiktionsbezirk des Kanzlers befunden haben müssen; dieser aber erstreckte sich nur auf die Seineinsel,[6]) auf der auch die Kathedrale liegt, während das linke Seineufer dem Abt von Ste. Geneviève unterstand.[7]) Erst im dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, als die Konstituierung der Universität Paris längt erfolgt war, und der Kanzler von Notre Dame schon geraume Zeit seines Amtes waltete, finden wir, daß der Abt von Ste. Geneviève ebenfalls die Lizenz erteilen kann.[8]) Der Grund für diese Neuerung liegt darin, daß die Magistri

[1]) Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I, 246 f., Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte VII. Germanistische Abteilung (1886) S. 128 f. — [2]) Vgl. Denifle I, 656 ff., Chartularium I, p. XV ff., Rashdall, 279. — [3]) Rashdall, 279, hat gegen Denifle dies mit Erfolg nachgewiesen. Insbesondere kann Denifle nicht Chart., Pars Introd. No. 42 p. 43 [Brief Stephans von Tournay an Erzbischof Absalon von Lund] für seine Auffassung verwerten. — [4]) Über den Ursprung der Erteilung der Lizenz vgl. Rashdall 280 ff. — [5]) Vgl. Chart. Pars Introd. No. 8, p. 8 cf. Chart., p. XI. — [6]) Hiermit ist angedeutet, daß, wie es auch der Fall war, auf der Insel außer der Kathedralschule noch andere Schulen in Privathäusern und Wohnungen gab, die, ebenfalls dem Kanzler unterstehend, an der Bildung der Universität beteiligt waren. Vgl. Denifle I, 674 f. — [7]) Cancellarius Parisiensis [z. B. Chart. No. 14, p. 73; No. 20, p. 78] ist gleich cancellarius ecclesiae Parisiensis, d. h. von Notre Dame. Vgl. Denifle I, 662. — [8]) Chart. No. 45 p. 102 [Schreiben Honorius' III, vom 31. Mai 1222]; No. 55, p. 111 [Schreiben Gregors IX. vom 22. November 1227].

der einzelnen Fakultäten aus verschiedenen Gründen, einmal wegen der Beschränktheit des Raumes auf der Seineinsel, dann wohl auch wegen der Streitigkeiten mit dem Kanzler von Notre Dame, den Ort ihrer Lehrtätigkeit von der Insel auf das linke Seineufer verlegten und damit das Jurisdiktionsgebiet des Kanzlers von Notre Dame, der vergeblich diese Entwicklung zu hindern versuchte,[1]) verließen und in jenes der Abtei von Ste. Geneviève kamen. Von einem Kanzler von Ste. Geneviève ist aber in jenen Jahren noch nicht die Rede, die Lizenz erteilte der Abt; erst im Jahre 1255 begegnet uns in einer Urkunde Alexanders IV. der cancellarius Sanctae Genovefae.[2])

3. Nachdem wir kennen gelernt haben, wo und aus welchen Elementen sich die Universität bildete, liegt es uns ob, die Art und Weise der Entstehung der Pariser Universität kurz zu betrachten. — Von einer Gründung kann man bei der Universität Paris nicht reden, sie ist das Produkt eines jahrzehntelangen Werdeganges. Vorbereitet war die spätere Universität schon durch die Lehrtätigkeit Abaelards, welcher, in den Bahnen seines Lehrers Wilhelm von Champeaux fortschreitend, eine neue Methode in der Theologie, die Dialektik, einführte und ausbildete.[3]) Diese neue Methode verlieh den Pariser Schulen eine besondere Anziehungskraft, sie veranlaßte, daß Scholaren aller Länder in Paris zusammenströmten. Dadurch kamen die Schulen zu Paris zu hoher Blüte, und schon früh wurden ihnen Privilegien gewährt.[4])

Mit der Zahl der Schüler wuchs natürlich auch die der Lehrer und solcher, die es werden wollten. Nun ist es zutreffend, daß der Kanzler die licentia docendi erteilte,[5]) aber es liegt doch auf der Hand,[6]) daß es nicht ratsam war, die Lehrtätigkeit gegen den Willen der schon vorhandenen Magister und namentlich ohne Zustimmung und Billigung des bisherigen Lehrers zu beginnen; auch ist es leicht verständlich, daß gewohnheitsrechtlich ein Schüler eine bestimmte Zeit den Unterricht seines Magisters genoß, ehe er sich

---

[1]) Vgl. die eben angeführten Urkunden des Chart. — [2]) Chart. I No. 260, p. 299. Vgl. auch Denifle I, 664 ff.; Rashdall 341 f., Chart. I, p. XVIII f. — [3]) Vgl. Denifle I, 45 f. und 677; Chart. p. XXIII; Rashdall 48 ff. — [4]) Schon Ludwig VII. (1137—1180) erteilte solche. Das Faktum steht fest, wenn auch die Urkunden verloren sind. Vgl. Denifle I, 60; Rashdall 293. Das erste uns erhaltene Privileg ist jenes Philipp-Augusts vom Jahre 1200. — [5]) Vgl. Chart. No. 16 p. 75 f. Hier heißt es: „. . . . . . salvo hoc ipsi cancellario, quod ipse possit dare licentiam cui viderit esse dandam, etiam non habito testimonio aliquorum magistrorum vel alicuius magistri. — [6]) Zum folgenden vgl. Rashdall 285 ff.

ebenfalls als Lehrer niederließ. Aus diesen Traditionen heraus erklärt sich das Aufkommen der Sitte der „inceptio" („incipere") eines Aktes, der, schon früh mit gewissen Feierlichkeiten umgeben, den formellen Beginn der Lehrtätigkeit und den Eintritt in den Kreis der bisherigen Lehrer bedeutete.[1])

4. Es ist ohne weiteres klar, daß in dieser Angelegenheit die einzelnen Magister nichts unternahmen, ohne miteinander Fühlung zu nehmen, und daß die hier vorhandene Interessengemeinschaft, die sich auch noch auf manche andere Gebiete geistiger und materieller Art erstreckte, eine genossenschaftliche Vereinigung, die Bildung einer Korporation nahelegte und zu ihr hinführen mußte, zumal in einer Zeit, in der das Gildenwesen in hoher Blüte stand.[2]) Sie erfolgte in der Weise, daß die Magister der vier Disziplinen oder Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz (Legisten und Kanonisten), Medizin und der Artes sich zu einem Verband zusammentaten.[3]) Die Anfänge der Korporationsbildung der Magistri gehen in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts hinauf; den ersten Beleg bietet die Biographie des Abtes von St. Alban, Johannes de Cella (1195 bis 1214), von dem erzählt wird, er sei in seiner Jugend zu Paris ad electorum consortium magistrorum zugelassen worden.[4]) Der Ausdruck „Universitas" begegnet uns zum ersten Mal in einer Urkunde Innocenz' III. aus der Zeit von 1208—1209, aus der sich auch ergibt, daß die Vereinigung aus den Magistern aller Fakultäten bestand.[5]) Übrigens war die Organisation damals noch recht mangelhaft: Rashdall[6]) weist darauf hin, daß 1208 noch geschriebene Statuten fehlten und daß noch geraume Zeit später der Korporation ein Haupt fehlte.[7]) Da bedeutete es einen erheb-

[1]) Vgl. Rashdall 286 f. — [2]) Vgl. Rashdall 289; Denifle I, 67 f.; Chart. I, p. IX f. — [3]) Diese Art der Entstehung bezeugt uns die Universität selbst in ihrem Schreiben vom 4. Februar 1254 (Chart. No. 230 p. 252 f.): „... magistri ..., qui processu temporis crescente numero auditorum, sicut oportuit, ampliati, ut liberius et tranquillius vacare possent studio litterali, si quondam essent iuris specialis vinculo sociati, corpus Collegii sive Universitatis cum multis privilegiis et indultis ab utroque principe sunt adepti". Vgl. auch Denifle I, 67 f., Rashdall 303. — [4]) Gesta Abbatum Monasterii Sti. Albani ed. Riley (London, 1867) I, p. 217. Vgl. Denifle I, 68 f., Rashdall 294. — [5]) Chart. No. 8, p. 67. — [6]) Rashdall 294. — [7]) Daß eine Genossenschaft ohne Haupt für das mittelalterliche Empfinden ebensowenig fremdartig ist als eine Genossenschaft mit mehreren Häuptern, zeigt Denifle I, 129. — Wenn er aber meinte, daß der Kanzler „gewissermaßen als caput generale der Fakultäten und in Konsequenz der Universität angesehen wurde", so hat schon Rashdall, p. 242[2], demgegenüber betont, daß der Kanzler wohl „caput studii" war, mit nichten aber als

lichen Fortschritt, als man das Gewohnheitsrecht in Statuten schriftlich fixierte. Die ältesten Statuten sind uns nicht erhalten, doch läßt sich anderweitig ihr Inhalt erkennen. In der oben schon angeführten Urkunde Innocenz' III. aus dem Jahre 1208—1209 finden wir drei Statuten der Magisterkommunität erwähnt, die sich auf eine bestimmte Tracht der Magister, offenbar dieselbe, welche Robert de Courçon 1215 in seinen Statuten den Artisten vorschreibt,[1]) auf die übliche Ordnung der Vorlesungen, und auf die Teilnahme am Leichenbegängnis verstorbener Magister beziehen.[2]) Wenige Jahre später wird auch die Korporation der Magister offiziell als solche anerkannt, indem ihr Innocenz III. auf ihr Verlangen zugesteht, daß sie einen Prokurator zur Vertretung ihrer Angelegenheiten am päpstlichen Hofe haben darf.[3]) Daß das Magisterkonsortium einen Prokurator an der Kurie wünschte, hat, wie Rashdall[4]) richtig bemerkt, seinen Grund darin, daß nun die Kämpfe der Universität mit dem Kanzler beginnen. — Die Rechte desselben über die Universität waren bis dahin fast unbeschränkt: in der Erteilung der licentia docendi war er damals noch in keiner Weise, etwa durch die Mitwirkung oder ein Vorschlags- und Einspruchsrecht der Magister eingeengt;[5]) ihm stand auch die Gerichtsbarkeit über die Scholaren zu,[6]) mit gewissen Einschränkungen durfte er auch die Exkommunikation über die Scholaren verhängen.[7]) Unter diesen Umständen standen die einzelnen Magister dem Kanzler ganz wehr- und machtlos gegenüber, auch wenn er sich Übergriffe erlaubte; aber mit der Bildung der Magistervereinigung verschoben sich die Verhältnisse: nun fand der einzelne Magister einen Rückhalt an den andern; in jedem einzelnen wurde nun die Kommunität verletzt, und schließlich konnte die Magistervereinigung sich weigern, irgend einen ihnen mißliebigen Magister, der vom Kanzler die Lizenz erhalten hatte, in ihre Mitte aufzunehmen. Daß jener rechtmäßig die Lizenz erlangt hatte, bestritt man freilich nicht; aber

---

„caput universitatis", d. h. der Gilde der Magister betrachtet werden kann, da er derselben gar nicht anzugehören brauchte. Vgl. auch Rashdall 306.

[1]) Chart. No. 20, p. 79. — [2]) Chart. No. 8, p. 67. Vgl. Rashdall 300 ff. Rashdall weist hier auch auf den Einfluß von Bologna auf die Gestaltung der Pariser Universität hin. — [3]) Chart. No. 24, p. 82 f. Im Chart. setzt Denifle dieses Schreiben Innocenz' III. in die Jahre 1210—16, in den „Universitäten I" S. 86[158] in die Zeit von 1210—11, welch letzterer Datierung Rashdall, 302, den Vorzug gibt. — [4]) Rashdall 304. cf. Chart. I, p. XIII. — [5]) Vgl. Denifle I, 685; Rashdall 306. — [6]) Das ergibt Chart. I, No. 14, p. 73. — [7]) Chart. I, No. 7, p. 66.

es ist klar, daß die Stellung eines Lizentiierten, dem die Magister die Aufnahme in ihre Kommunität verweigerten, keineswegs angenehm war.[1]) Durch ihren Zusammenschluß in einen Verband verschafften sich die Magister also eine Waffe, die gegebenenfalls gegen den Kanzler verwendet werden konnte. Der Streit war nun unausbleiblich. Der Kampf begann etwa 1210, eine Bulle Innocenz' III. gibt uns Kunde von ihm.[2]) Der Ausgang dieses Streites wie auch der späteren — auf die Einzelheiten soll nicht eingegangen werden — war der, daß die Rechte des Kanzlers eine Einschränkung, die Rechte und Privilegien der Universität, welche zu fördern die Päpste sich angelegen sein ließen, eine Erweiterung erfuhren, sowie daß die Magisterkorporation ein festeres Gefüge erhielt und erstarkte.[3])

5. Nachdem alle Magister in einer großen Korporation zusammengeschlossen waren, erfuhr diese eine neue Gliederung in mehrere Gruppen. Abgesehen von den Interessen und Bedürfnissen, welche ein gemeinsames Band um alle Magister schlossen, gab es solche, welche nur einem Teil von ihnen gemeinsam waren, und zwar denen, welche denselben Wissenszweig, dieselbe Disziplin, vertraten. Die Entwicklung drängte also dahin, daß innerhalb des Konsortiums aller Magister die Vertreter der vier Disziplinen sich untereinander zu einer Korporation zusammenschlossen, zur Fakultät, facultas, ein Ausdruck, der schon in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts in Paris nachweisbar ist, anfänglich im Sinne von Disziplin,[4]) aber schon in der Mitte des Jahrhunderts im Sinne von Fakultät nach dem heutigen Sprachgebrauch.[5]) In die Zeit von 1215—1255 haben wir also die Bildung der Fakultäten nach modernem Begriff zu setzen. Wenn wir aus einer Urkunde des Jahres 1213[6]) ersehen, daß die Theologen andere Bestimmungen betreffs der Verleihung der Lizenz dem Kanzler abrangen als die Artisten, so beweist dies, daß in Paris die Promotionsfrage der erste Schritt zur Fakultätsbildung war.[7]) Der Umstand, daß die

---

[1]) Vgl. Rashdall 306 f. — [2]) Chart. No. 14, p. 73. — [3]) Für das Detail sei verwiesen auf Rashdall 309 ff., Chart. p. XIV ff. und Denifle I, 688. — Auch dadurch erlitt des Kanzlers Macht Einbuße, daß der Abt von Ste. Geneviève das Recht, die Lizenz zu erteilen, erhielt, als sich Magister in seinem Jurisdiktionsgebiet niederließen. Vgl. oben. — [4]) Chart. No. 29, p. 87 [Schreiben Honorius' III. vom Jahre 1219]. Vgl. Denifle I, 71. Rashdall, 325[2] weist darauf hin, daß schon Giraldus Cambrensis circa 1184 von „doctores diversarum facultatum" zu Oxford spricht. — [5]) Chart. I, No. 246, p. 277 f. [Die Statuten der Artistenfakultät von 1255]. Vgl. Denifle I, 71 f. — [6]) Chart. No. 16, p. 75. — [7]) Denifle I, 70.

Statuten, welche 1215 Robert de Courçon als päpstlicher Legat gab, in ihren Bestimmungen für Theologen und Artisten verschieden sind, zeigt uns eine weitere Differenzierung und Abgrenzung, einen weiteren Schritt auf der Bahn der Fakultätsbildung. Ein noch weiteres Stadium in der Entwicklung der Fakultäten tritt uns entgegen in der berühmten Bulle Gregors IX. „Parens scientiarum"[1]) vom 13. April 1231 für die Magister und Scholaren von Paris, der „magna charta der Universität."[2]) Gregor trifft bezüglich der einzelnen Fakultäten verschiedene Bestimmungen und gestattet ihnen, sich selbst rechtsgültige Konstitutionen und Ordinationen zu geben, ein Recht, das auch den einzelnen Fakultäten zukam und von ihnen auch bald ausgenützt wurde.[3]) In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts schufen sich dann die drei höheren Fakultäten ein Haupt im Dekan.[4])

6. Wie aber stand es mit den Artisten? Hatten sie auch einen Dekan an ihrer Spitze wie die drei oberen Fakultäten? Und, gab es nicht ein Haupt der ganzen Universität, abgesehen vom Kanzler, dem nur mit Einschränkung, wie wir sahen, diese Bezeichnung gegeben werden kann? Die Beantwortung dieser Fragen führt uns zu der Beschäftigung mit den Nationen und dem Rektor. — Da nach Paris Scholaren aus aller Herren Ländern zusammenströmten, ist es nicht verwunderlich, daß diese sich in der Fremde zunächst an ihre Landsleute anschlossen und mit diesen Verkehr pflogen, und daß sich auf diese Weise Landsmannschaften entwickelten.[5]) Doch diese Gruppierungen erlangten keine Bedeutung für die Organisation der Universität Paris. Dagegen begegnen wir bald einer Einteilung in vier Nationen. In einem Schriftstück des Jahres 1255 sagt die Universität, daß „von altersher" vier Nationen zu Paris unterschieden wurden.[6]) Die Bildung derselben ist in die beiden ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich zwischen 1215 und 1220 anzusetzen. In einer Bulle Honorius' III. vom 11. Mai 1219 ist von Prokuratoren der Artistenmagister und Scholaren die Rede.[7]) 1222 verbietet der Papst in

---

[1]) Chart. No. 79 p. 137 ff. — [2]) Denifle I, 72. — [3]) Von den Artisten z. B. im Jahre 1245: Chart. No. 137, p. 178 f., vgl. Denifle 72 ff., von den Theologen im Jahre 1252: Chart. No. 200, p. 226. — [4]) Denifle I, 127 f. — [5]) Vgl. die Belege für die Gruppierung der Scholaren nach ihren Heimatsprovinzen bei Denifle I, 84 ff.; Chart. I, p. XX. — [6]) Chart. No. 256, p. 206: . . . sigillis quattuor nationum ab antiquo Parisius distinctarum. — [7]) Chart. No. 31, p. 89: . . . magistri liberalium artium . . . se ac suos discipulos astrincxerunt ad servandum, quod super hoc a suis procuratoribus contingeret ordinari.

einer Bulle, welche Luchaire[1]) treffend als habeas-corpus-Akte der Universität bezeichnete, den Scholaren, sich nach Nationen Vorsteher zu wählen zur Rächung von Unbill.[2]) 1237 sagt Gregor IX. in einem Schreiben an alle Pariser Scholaren, daß zur Zeit seines Vorgängers, Honorius' III., vier Prokuratoren an der Kurie weilten.[3]) 1249 begegnet uns in einem Schriftstück der Ausdruck: quattuor nationes artistarum.[4]) Halten wir diese Angaben zusammen, so ergibt sich, daß die Scholaren, namentlich die der höheren Fakultäten, welche als solche schon die artes studiert hatten, und die Magister der Artistenfakultät[5]) in vier Nationen, und zwar die der Franzosen, der Pikarden, Normannen und Engländer eingeteilt waren, und daß die Nationen sich Vorsteher, Prokuratoren, wählten, welche über die Privilegien und Rechte zu wachen hatten.[6]) Nun wissen wir schon, daß die gesamte Universität, die drei oberen Fakultäten eingeschlossen, etwa seit 1220 einen Prokurator zur Vertretung ihrer Interessen besaß. Wie erklärt sich diese Sonderorganisation der Artistenfakultät und die Sondervertretung derselben? Da Urkunden und sonstige Nachrichten fehlen, läßt sich über diese Punkte nicht völlige Gewißheit erzielen.[7]) Sicher ist, daß zunächst die große Menge der Scholaren und die gewaltige Zahl der Artistenmagister im Vergleich mit denen der drei höheren Fakultäten eine weitere Gliederung nahelegten und wünschenswert machten. Den treibenden Grund für die Organisation werden wir mit Rashdall in dem Bestreben und Verlangen, sich gegen Übergriffe zu schützen: „ad ulciscendas iniurias"[8]) zu sehen haben. Wir haben schon davon gesprochen, daß im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts die Universität im Kampfe mit dem Kanzler lag. Da nun die Scholaren und die Artistenmagister sicherlich viel öfter mit dem Kanzler in dessen Eigenschaft als Universitätsrichter, der in jener Zeit noch über ein besonderes Gefängnis verfügte,[9]) un-

[1]) Luchaire, L'Université de Paris sous Philippe-Auguste, p. 56. — [2]) Chart. No. 45, p. 103: . . . nec scholares interim secundum nationes suas sibi quemquam preficient ad iniurias ulciscendas. — [3]) Chart. No. 116, p. 162. — [4]) Chart. No. 188, p. 216. — [5]) Man kann also, da die Scholaren der Artistenfakultät in den Nationen eine bedeutungslose Rolle spielten (vgl. Denifle I, 102), und da die Scholaren der höheren Fakultäten das magisterium der artes besaßen, die Nationen als von den Artistenmagistern gebildet auffassen. Vgl. Rashdall 316. — [6]) Vgl. Rashdall 313 ff. — [7]) Zum folgenden vgl. Rashdall 316 ff., Denifle I, 92 ff. — [8]) Chart. No. 45, p. 103. — [9]) Erst durch Gregors IX. Bulle „Parens scientiarum" vom 13. April 1231 wird dem Kanzler das Recht, einen eigenen Karzer zu haben, genommen: cancellario habere proprium carcerem penitus interdicto. Chart. No. 79, p. 138.

liebsame Bekanntschaft machten, als die älteren, gesetzteren und ruhigeren Magister der drei oberen Fakultäten, so ist es begreiflich, daß jene bei dem Kampf gegen den Kanzler, der allerdings im Namen der ganzen Universität geführt wurde, als praktisch am meisten interessiert, an der Spitze standen, sich für diese Zwecke organisierten und besondere Vertreter und Sachwalter wählten. Die Vierzahl der Nationen scheint durch italienische Vorbilder bedingt zu sein; die Benennung derselben erfolgte wahrscheinlich nach den Landschaften, welche in der Zeit der Bildung der Nationen das größte Kontingent von Scholaren stellten: so erklärt sich das Willkürliche und Künstliche der Nationeneinteilung. Denifles Meinung, daß die Nationeneinteilung vornehmlich für die Zwecke der Verwaltung geschah und nicht weniger die allgemeine Disziplin im Auge hatte, ist von Rashdall mit Recht zurückgewiesen worden; doch wird man mit der Annahme nicht fehlgehen, daß, nachdem die Bildung der Nationen aus den oben angegebenen Gründen, auf die auch die Quellen hinweisen, erfolgt war, diese Organisation auch für die von Denifle angegebenen Zwecke ausgenützt wurde.[1])

7. In den eben angeführten Urkunden finden wir zum ersten Mal[2]) neben den Prokuratoren der Nationen auch den Rektor erwähnt: er war das Haupt der Nationen, also sämtlicher Artisten. Er wurde nach den Bestimmungen, die im Jahre 1249 getroffen wurden,[3]) von den vier Prokuratoren der vier Nationen gewählt. Davon, daß der Rektor also damals das Haupt der Universität gewesen sei, ist nicht die Rede. Er kann anfänglich nicht einmal

[1]) Der Beweis für diese Auffassung läßt sich den Statuten der Artisten vom Jahre 1245 entnehmen: Chart. No. 136, p. 177 f.: . . . qui domum interdictam receperint . . . ., quam cito moniti fuerint per rectorem vel per servientem ab ipso missum vel per procuratores similiter vel nuntium ab eis missum, beneficiis scolarum et Universitatis priventur. Chart. No. 137, p. 178 f.: . . . Si quis vero contra predicte institutionis formam aliquo modo venire presumpserit, noverit, se incursurum totius societatis et omnium beneficiorum Universitatis privationem, quosque pro qualitate et quantitate delicti vel transgressionis mandati Universitatis rectori et procuratoribus pro Universitate fuerit ad plenum et pro ipsorum facultate satisfactum. — [2]) Daß der Ausdruck „capitale Parisiensium scholarium“ in dem Privileg Philipp-Augusts vom Jahre 1200 sich weder auf den Rektor, noch wie Denifle und Luchaire [l. c. p. 35 f.] will, auf den magister regens bezieht, daß er vielmehr „Vermögen“ bedeutet, hat Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I, 249[2] mit vollem Recht behauptet, wenn es auch Denifle (Chart. I, p. XXII) eine „stupenda interpretatio“, nennt; nach Rashdalls Ausführungen, p. 297 ff., dürfte der Streit zugunsten Kaufmanns erledigt sein. — [3]) Chart. No. 187, p. 215.

als das Haupt der Artistenfakultät, gleich den Dekanen der andern Fakultäten bezeichnet werden. Als aber nach der Mitte des 13. Jahrhunderts die vier Nationen immer mehr identisch mit der Artistenfakultät wurden, so daß sich diese Begriffe schließlich deckten, wurde der Rektor naturgemäß das Haupt der Artistenfakultät. Hierbei aber blieb die Entwicklung nicht stehen; sie endete schließlich damit, daß der Rektor auch das Haupt der drei oberen Fakultäten, die an dessen Wahl gar nicht beteiligt waren, also der ganzen Universität wurde — eine durch die numerische Überlegenheit der Artisten und die mangelhafte Organisation der oberen Fakultäten bewirkte unnatürliche Entwicklung, die wir, so interessant sie auch ist, an dieser Stelle nicht im einzelnen[1]) zu verfolgen brauchen.

II. Kapitel.

Die beiden großen Mendikantenorden, ihre Anfänge, ihre Beziehungen zur Wissenschaft und ihre Inkorporation an die Universität Paris.

§ 3. Die beiden großen Mendikantenorden.

Es ist interessant und lehrreich zu beobachten, daß es keinem Orden der katholischen Kirche gelang, sich immer auf der Höhe zu halten, auf der er in den Jahren der Gründung und bald nachher stand, daß, wenn die Jugend der Orden schwand, auch die prangende Jugendfrische und -schönheit verging. Es liegt nahe, zur Erklärung dieser Tatsache darauf hinzuweisen, daß es bei den Orden wie bei jeglichem Menschenwerk schwierig, ja unmöglich ist, das Gold des hingebenden hochherzigen Idealismus, das uns in den ersten Zeiten der Orden rein und unverfälscht entgegenblinkt, auf die Dauer von den Schlacken irdischer Tendenzen und Mängel freizuhalten, daß den himmelanstrebenden Sinn und Geistesflug der großen die Masse überragenden Ordensstifter bald die Mittelmäßigkeit der Ordensjünger in intellektueller, moralischer und asketischer Hinsicht lähmt. Sicherlich greift man mit dieser Auffassung nicht fehl, und doch reicht dieses unseres Erachtens zur Erklärung nicht aus. Denn es kann nicht zweifelhaft sein, daß

[1]) Zum Detail vgl. Denifle I, 120 ff., Chart. p. XXIII; Rashdall, 327 ff.

die Gründung eines jeden Ordens dringenden Zeitbedürfnissen entsprach, und daß die Einrichtung und Verfassung, die Regel des Ordens, sich den Zeitverhältnissen und Zeiterfordernissen anpaßte, so daß jeder Orden ein zeitgeschichtliches Gepräge hat. Nun liegt es auf der Hand, daß beim Wechsel und der Änderung der Zeiten die Orden nicht immer zeitgemäß bleiben, es sei denn, daß der Orden sich umbildet und den neuen Verhältnissen anpaßt, oder daß die alte Regel dem Geiste nach interpretiert wird; dann freilich behält er Lebenskraft für viele Jahrhunderte. —

1. Wir deuteten oben schon darauf hin, daß gerade mit dem 13. Jahrhundert allmählich neue Zeiten heraufziehen, neue Zeiten mit neuen Anschauungen, mit neuen Bedürfnissen und Anforderungen. Was so allgemein gesagt werden kann, gilt auch von der Kirche. Auch auf sie blieb der Wechsel der Zeiten nicht ohne Einfluß. Es liegt uns fern, hier ein Bild der Zustände in der Kirche ums Jahr 1200 entwerfen zu wollen, nur auf einiges muß hingewiesen werden. — Wenn Hauck[1]) Recht hat mit der Behauptung, den nie täuschenden Seismographen für die kirchliche Lage bilde das Auftreten von Sektierern, dann war die kirchliche Lage damals nicht gerade glänzend zu nennen, denn ungezählte Klagen tönen uns entgegen über die Ketzer und Sektierer, welche die ganze Welt zu erfüllen schienen und sich den Umsturz aller kirchlichen Ordnung als Ziel gesetzt hatten. Ferner läßt die strenge Verordnung der von Innocenz III. abgehaltenen vierten Lateransynode bezüglich des jährlich mindestens einmaligen Empfanges des Buß- und Altarssakramentes nicht gerade günstige Schlüsse auf den religiösen Eifer und die Betätigung der religiösen Pflichten zu. Dies genüge zur Charakterisierung des religiösen Zustandes der Laienwelt! Und wie stand es mit dem Säkular- und Regularklerus? Auch hier liegen die Verhältnisse nicht günstig. Man wird dem Weltklerus nicht zu nahe treten, wenn man behauptet, daß er größtenteils in moralischer Hinsicht und, was die Erfüllung der seelsorglichen Obliegenheiten anbetrifft, nicht den gerechten Anforderungen entsprach. Und die Zustände im Ordensklerus waren nicht besser. Die heilsamen Aufrüttelungen durch die Reformen der letzten Jahrhunderte waren nicht nachhaltig genug gewesen und hatten den Eintritt der Stagnation nicht verhindern können, ich möchte es als ein bedeutsames Zeichen ansehen, daß den Orden jetzt die Kraft fehlte, wie früher aus sich heraus eine Reform in

[1]) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, III, 568.

die Wege zu leiten; der Krankheitsstoff hatte offenbar schon den ganzen Körper infiziert. Konnte man in den früheren Jahrhunderten nicht von Literatur, Kunst und Wissenschaft sprechen, ohne der Mönche rühmend zu gedenken, jetzt ist ihre Produktionskraft erstorben, die Fackel der Wissenschaft ist ihren Händen entsunken. Man kann in dieser Hinsicht nichts bezeichnenderes anführen, als daß die Cisterzienser zur Einrichtung eines theologischen Studiums in Citeaux um einen Magister aus dem Dominikanerorden bitten müssen.[1]) — Sollte man von denen, welchen die Kraft zur Reform an sich selbst fehlte, eine Besserung der kirchlichen Lage erwarten? Es ist nicht zu viel behauptet, daß der Welt- und Ordensklerus kaum imstande war, den Anforderungen gerecht zu werden, welche bisher billigerweise von ihm verlangt werden konnten. Wie sollten sie da den neuen Bedürfnissen genügen! Ihre Unfähigkeit hierzu hatte ja der Mißerfolg der Cisterzienser bei der Bekehrung der Albigenser nur zu deutlich gezeigt![2])

2. Den neuen Verhältnissen mußte mit neuen Mitteln entgegengetreten werden. Es waren neue Orden nötig, welche mit frischem Geist und zeitgemäßen Mitteln den Kampf gegen die Feinde der Kirche und die Verderbnis im Schoße der Kirche aufnahmen. Diese Mission übernahmen die beiden großen Orden der Dominikaner und Franziskaner, welche zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstanden. Ein neuer Geist tritt uns hier entgegen, ein herzerquickender Geist, voll flammender Begeisterung und hingebender Liebe, voll Glaubensglut und Liebesinbrunst, ein Geist, um so glänzender wirkend, als er sich scharf abhebt von der Gesinnung, die damals weite kirchliche Kreise erfüllte. Weht uns aus den Erzählungen, wie Franz von Assisi und seine Jünger sich aller irdischen Dinge entäußerten und alles verließen, um nur dem Dienste Christi alle Kräfte zu weihen, um ihm ganz nachzufolgen, auch nachzufolgen in der Selbstentäußerung und Verdemütigung, um allen alles zu werden, wie Dominicus und seine Genossen ebenfalls auf alles irdische Gut verzichteten, um allen das Wort Gottes zu künden, „um zu loben, zu preisen und zu predigen",[3]) — weht uns aus diesen Erzählungen, die uns die Lektüre der Vitae fratrum

[1]) Chartularium Universitatis Parisiensis I, No. 151, p. 187. Cf. Chapotin, Histoire des Dominicains de la Province de France (Rouen, 1898), p. 422 f. — [2]) J. Guiraud, Saint Dominique, 5e édition (Paris 1901), chap. II, Saint Dominique et les Albigeois p. 19 ff. — [3]) Thomae Cantipratani De apibus (Duaci 1605). Lib. I, cap. IX, § 4, p. 36.

des Gerard de Fracheto und der Fioretti zu einer so erquickenden und erbauenden machen, wenn wir auch den nur geringen historischen Wert derselben nicht verkennen, nicht eine Luft entgegen, die uns gemahnt an apostolische Zeiten, an Zeiten, von denen der Brief an Diognet uns ein so lichtvolles und herrliches Bild entwirft? Sehen wir diesen Glauben, der Berge versetzt, diese Liebe, welche alles duldet und überwindet, so begreifen wir, daß die Mendikanten die richtigen Kräfte waren, um der bedrohlichen kirchlichen Lage eine Wendung zum Besseren zu geben. Aber zu dem Enthusiasmus, ohne den große Ziele nicht erreicht werden können, gesellte sich hier ebensoviel abwägende Klugheit in der Wahl der Mittel, die berufen schienen, zum Ziel zu führen. — Während die bisherigen Orden durch ihre Regel sowohl wie durch ihren Besitz in ihrem seelsorglichen Wirken auf einzelne Sprengel beschränkt waren, und überhaupt bei ihnen dieses sehr zurücktrat, da der Hauptzweck des Klosterlebens die Selbstvervollkommnung bildete, diese aber durch das Hinaustreten aus dem claustrum gefährdet schien, so sind die Mendikanten schon infolge ihrer Besitzlosigkeit nicht an bestimmte Orte gebunden, und ihre Regel sieht ebenfalls ein Wirken auf engbegrenztem Gebiet nicht vor; die Verpflichtung zur stabilitas loci fehlt in der Profeßformel; für sie ist das Wort: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker" maßgebend; bei ihnen ist der Hauptzweck das Wirken für das Seelenheil der Gläubigen, das „omnia instaurare in Christo." Das Wirkungsfeld dieser Orden lag naturgemäß nicht mehr in unkultivierten Gegenden, die erst durch mühevolle Arbeit der menschlichen Ansiedlung tauglich gemacht werden sollten, sondern in den aufblühenden Städten, wo die seelsorglichen Bedürfnisse sich steigerten.

Fassen wir nun nach dieser gemeinsamen Betrachtung des Dominikaner- und Franziskanerordens jeden von ihnen gesondert ins Auge.

§ 4. Der Dominikanerorden.

1. Der Dominikanerorden ist ursprünglich kein Bettelorden, sondern eine Vereinigung von Regularkanonikern,[1]) wie ja auch Dominicus dem Kapitel der Regularkanoniker zu Osma angehörte. Daher nahm er auch als Stifter für seine Genossenschaft die Regel

[1]) Vgl. Denifle, Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228. Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (Berlin 1885), p. 165 ff. Vgl. diesen grundlegenden Aufsatz auch zum folgenden.

Augustins mit den Konstitutionen der Prämonstratenser an. Doch damit hätte der Orden die Ziele nicht erreichen können, die dem Heiligen vorschwebten; diese erheischten mancherlei Zusätze und Änderungen, die dem Orden ein von den alten Orden ganz verschiedenes Gepräge gaben. Sollte das Ziel desselben die Verteidigung des Glaubens und der Kampf gegen den Irr- und Unglauben sein und die Sorge für das Seelenheil anderer, so konnte er seine Tätigkeit nicht beschränken auf ein enges Gebiet, und alles was der freien Bewegung hinderlich sein konnte, mußte wegfallen. Daher finden wir hier die straffe Organisation unter dem Ordensgeneral, dessen Vertreter und Beauftragte die Oberen der einzelnen Konvente sind, daher auch das Armutsideal, das dem Dominikanerorden urspünglich und nicht etwa erst von den Franziskanern übernommen worden ist.[1]) Ferner verlangten die Ziele und Aufgaben des Ordens eine eifrige Pflege der Wissenschaft. Zwar hatten die alten Orden, insbesondere der der Benediktiner, sich ebenfalls die Pflege der Wissenschaft angelegen sein lassen, und ihre Verdienste um die Erhaltung der Schätze des klassischen Altertums und die Kultur Europas sind nicht zuletzt von Philologen gebührend anerkannt worden, aber die wissenschaftliche Betätigung ward nicht durch die Ordensregel oder die Ordensgesetzgebung gefordert. Die Regel verpflichtete vielmehr zur Handarbeit.[2]) Hiervon ist bei den

[1]) Sabatier, Vie de St. François d'Assise 30e édition (Paris 1904) p. 247 f. vertritt energisch die Auffassung, daß Dominicus unter Francescos Einfluß das Armutsideal erst in seinen Orden herübergenommen, eine Auffassung, welcher schon Angelo von Clarino und andere Spiritualen huldigten (vgl. Chole, Arch. für Lit.- und Kirchengeschichte III, 557[2]. Demgegenüber hat Guiraud in dem Aufsatz: Saint Dominique a-t-il copié Saint François (Mélanges Paul Fabre, Paris 1902, p. 321—329) das Unhaltbare dieser Auffasung nachgewiesen: Dominicus hat unabhängig von Franz von Assisi zur Erreichung der Ziele, die er mit seinem Orden anstrebte, das Armutsideal angenommen. Übrigens wurde diese Frage schon früher erörtert. Gegen Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I 80 polemisierend, erörterten die Bollandisten, Acta Sanctorum, II. Octobr. p. 872—874 die Frage: An S. Dominicus videri possit exemplo S. Francisci severiorem paupertatem in Ordinem suum introduxisse? Ihr Resultat lautete (l. c.): non possumus non verisimile iudicare, S. Dominicum in Minorum comitiis novo stimulo incitatum fuisse ad imitandam hac in parte peculiaris amici sui, pauperrimi Francisci, professionem. — Übrigens bleibt bestehen, daß die Auffassung der Armut bei Francesco d'Assisi noch strenger war. Cf. auch van Ortroy in den Analecta Bollandiana XXII (1903), p. 502, und Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs I (Paris 1903), p. 71 ff. — [2]) Cf. Mortier, l. c. p. 58 ff. und D'Arbois de Jubainville, Études sur état intérieur des abbayes cisterciennes et principalement de Clairvaux an XIIe et XIII siècle (Paris 1858), p. 57 ff.

Dominikanern nicht die Rede. Wie sehr diese Neuerung, das Wegfallen der Verflichtung zur Handarbeit, auffiel, mag man daraus erkennen, daß ein Chronist des Dominikanerordens, Thomas Cantipratanus,[1]) in seinem Werk ein besonderes Kapitel schrieb mit der Aufschrift: Labores fratrum Praedicatorum et Minorum cur non manuales. Der Chronist sagt, es könne den Orden vorgeworfen werden, daß sie nicht gleich Paulus neben der Predigt auch die Handarbeit pflegen. Er weist demgegenüber auf die Worte des Herrn an Martha, die Schwester der Maria, hin, zeigt, wie die geistige Arbeit schwieriger, fruchtbringender und daher angemessener ist, und hebt die geistigen und körperlichen Anstrengungen hervor, die sich aus der seelsorglichen Tätigkeit, insbesondere dem Beichthören, ergeben. Aber nicht nur, daß die Verpflichtung zur Händearbeit als unvereinbar mit den Zielen des Ordens fortfiel: der Dominikanerorden ist der erste, der auch gesetzgeberisch das Studienwesen im Orden in den Konstitutionen regelte, und dessen stete Fürsorge für die Studien die Beschlüsse und Bestimmungen fast jeden Generalkapitels deutlich zeigen. Es erübrigt sich, an dieser Stelle im einzelnen auf diese Dinge einzugehen, da sie schon mehrfach ausführlich und zutreffend behandelt worden sind.[2]) Um aber an einem Beispiel zu zeigen, welche Wichtigkeit man im Dominikanerorden dem Studium beimaß, und wie weit die Fürsorge für die Bildung der Ordensmitglieder ging, sei darauf verwiesen, daß die Ordenskonstitutionen vorschreiben, die Horen sollen „breviter et succincte" gebetet werden, damit nicht die Andacht der Brüder beeinträchtigt und sie in den Studien nicht im geringsten behindert würden,[3]) und daß von der Teilnahme am Offizium dispensiert werden kann, damit die Brüder nicht des Offiziums wegen leichthin vom Studium abgezogen und in ihm behindert würden:[4]) eine derartige Dispens wäre im Benediktinerorden völlig undenkbar gewesen. — Die Ausbildung der Ordensbrüder in der Theologie erfolgte in den einzelnen Konventen, deren jeder einen lector haben mußte.[5]) Aber es liegt auf der Hand:

[1]) De Apibus (Duaci 1507) Lib. II, cap. X, § 7, p. 159 ff. — [2]) Cf. Denifle im Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte I, 190 ff. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, 458. Mortier l. c. p. 58 ff. und 222 ff. C. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle. Paris 1884. XVI, 285 f. — [3]) Konstitutionen von 1228, ALKG I, 197 und Chartularium Universitatis Parisiensis I, No. 57, p. 112. — [4]) Konstitutionen von 1228 l. c. 223, Chart. Un. Paris. No. 57, S. 112. — [5]) Konstitutionen von 1228 l. c. 221.

ein Orden, der seiner Aufgaben und Ziele wegen so rege wissenschaftliche Interessen hatte, konnte jenen Stätten nicht fernbleiben, an denen sich die Wissenschaft damals zu konzentrieren begann, und an denen allein die Summe des damaligen Wissens gelehrt wurde. Mit Naturnotwendigkeit wurde der Dominikanerorden in die Universitätsstädte, also vor allem nach Bologna und Paris, gedrängt. Die Wichtigkeit, welche man den schon früh in diesen beiden Städten gegründeten Konventen seitens des Ordens beimaß, läßt die Bestimmung des Generalkapitels von Bologna im Jahre 1220[1]) erkennen, die dahin ging, daß das alljährlich abzuhaltende Generalkapitel abwechselnd zu Bologna und zu Paris gehalten werden solle, eine Bestimmung, die bis 1245 nicht durchbrochen wurde.[2])

2. Wenden wir uns nun speziell dem Pariser Dominikanerkonvent zu, der ja bald eine solche Bedeutung erlangen sollte, daß ihn noch ein Generalkapitel des 15. Jahrhunderts[3]) als den „fons vivus quo universus ordo noster aquis sapientiae irrigari solet“ bezeichnete.

Am Feste der Assumptio B. Mariae des Jahres 1217 hatte Dominicus seine Genossen — es waren ihrer 16 — in Prouille vereinigt.[4]) Es waren trübe Tage: die Zahl seiner Jünger war noch sehr gering und von Erfolg gegen die Albigenser war nicht viel zu merken. Der wichtige Beschluß dieser Versammlung war, daß Dominicus von nun an seine Tätigkeit nicht mehr auf die Bekehrung der Albigenser beschränkte, sondern seine Genossen in alle Welt hinaussandte, um allen Völkern das Evangelium zu predigen. Nach Paris sandte er sieben seiner Brüder; mehr als alles andere zeigt dies die Wichtigkeit, welche er der Ansiedlung der Brüder in Paris beimaß. Sein Auftrag an diese, unter denen sich ein Laienbruder befand, lautete, ut studerent et praedicarent et conventum facerent.[5]) Paris sollte ein Zentralpunkt für die Studien im Orden werden.[6]) Am 12. September 1217 trafen drei Brüder, die schneller gereist waren, in Paris ein, Mannes, der Bruder des Ordensstifters, Michael de Fabra und Odorius (Odéric);[7]) nach drei Wochen

[1]) Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum rec. Reichert in Monumenta Ordinis Praedicatorum historica, tom. III, p. 1 (Rom. 1898). — [2]) Reichert, l. c. p. 30. — [3]) Monumenta Ordinis Praedicatorum historica tom. IX, p. 185. — [4]) Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 15; Guiraud, St. Dominique p. 93 f., Mortier l. c. 89. — [5]) Quétif-Echard I, 50. — [6]) Cf. Denifle in ALKG I, 188. — [7]) Jordanis de Saxonia, de initiis ordinis ed. Berthier, Opera Jordanis ad res Ord. Praed. spectantia (Friburgi Helveti 1891) p. 17.

folgten ihnen Matthaeus, Bertrand, Johannes von Navarra, und Laurentius Angelicus.[1]) Sie mieteten sich zunächst ein Haus in der Nähe der Kathedrale von Notre-Dame.[2]) Fast ein Jahr mußten hier die Brüder in beschränkten Verhältnissen zubringen, bis ihnen im August 1218 ein Professor der theologischen Fakultät, der Dekan von St. Quentin, Johannes de Barastre, ein von ihm schon früher erbautes und dem hl. Jakobus geweihtes Hospital überließ. Die Dominikaner bezogen nun dieses; es ist die später vielfach erweiterte Stätte des berühmten Konventes St. Jacques. Die hochherzige Schenkung erwies sich sehr vorteilhaft für die Entwicklung der Niederlassung. Als Dominicus im Anfang des Jahres 1219 nach Paris kam, fand er schon 30 Brüder vor. Wie die Niederlassung sich in Paris bald viele Freunde erworben hatte, so fand sie auch die Unterstützung und das Wohlwollen Honorius' III. in reichem Maße. Er gestattete den Dominikanern, in ihrem Konvent die hl. Geheimnisse zu feiern;[3]) dadurch wurden sie unabhängig von der Pfarrkirche von St. Benoît. Er bemühte sich, sie zu schützen gegen die Ansprüche des Pariser Kapitels;[4]) er empfahl sie den magistri der Universität,[5]) die sich auch dem Kloster günstig zeigten, indem sie ihm 1221 ihre Rechte auf St. Jacques definitiv abtraten.[6]) — Von Anfang an sehen wir die Dominikanerniederlassung in enger Beziehung zur Universität stehen: ein Magister hatte ihnen ihr Domizil geschenkt, die Universität selbst erzeigte sich ihnen wohlwollend. Auch ihre Aufgabe: „ut studerent" setzte sie in Beziehung zur letzteren; denn daß die Dominikaner in Paris dem Geheiß ihres Stifters nachkamen und dem Studium von Anfang an oblagen, ergibt sich daraus, daß Honorius sie in einem Schreiben an die Universität im Jahre 1220 als in sacra pagina studentes bezeichnet.[7]) Ferner ist vor allem bemerkenswert, daß die Novizen, die in so großer Zahl dem Orden in Paris zuströmten, so daß schon im Jahre 1224 Honorius III. in einer Bulle[8]) die Zahl der Brüder in St. Jacques auf 120 angibt,[9]) großenteils aus den Kreisen der Magister und Scholaren stammten: die Briefe Jordans von

[1]) Jordanis de Saxonia l. c. 17. Cf. hierzu und zum folgenden Chapotin l. c. p. 2 ff.; Bernard, Les Dominicains dans l'Université de Paris (Paris 1883) p. 1 ff. Guiraud, l. c. p. 112. — [2]) Quétif-Echard I, 16. — [3]) Chart. Un. Par. I No. 34, p. 93. — [4]) Ibid. No. 35, p. 94. — [5]) Ibid. No. 40, p. 97. — [6]) Ibid. No. 42, p. 99. — [7]) Ibid. No. 36, p. 95. — [8]) ALKG I, 189, Anm. 4. — [9]) Zu beachten ist aber, daß ein Teil von diesen sicher aus andern Konventen Studien halber nach Paris geschickt worden war. Cf. ALKG I, 189.

Sachsen an Diana geben uns einen deutlichen Beweis hierfür.[1]) — Alle diese Umstände drängten dazu, daß die Dominikaner schließlich in noch engere Beziehungen zur Universität traten, indem ihnen der Eintritt in den Verband derselben zuteil wurde. Der Dominikanerpater Mandonnet[2]) hat aber neuerdings mit Recht darauf hingewiesen, daß die Inkorporation der Dominikaner in die Universität Paris, wie auch oben schon angedeutet wurde, nicht allein durch lokale Umstände und Einflüsse bewirkt wurde, daß sie vielmehr durch die ganze Tendenz und Organisation des Ordens bedingt war, und daß schließlich die kirchliche Autorität, Papst Gregor IX., der eifrige Förderer und Protektor der Mendikantenorden, diese Entwicklung der Dinge förderte. Seinen Einfluß sieht also nicht mit Unrecht Mandonnet in der Bestimmung der Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228, daß kein Konvent gegründet werden dürfe, für den man nicht auch einen lector zur Verfügung habe.[3]) Bei der großen Zahl der Konvente, die sich allenthalben binnen kurzer Zeit auftaten, ist diese Bestimmung von weittragendster Bedeutung für die Entwicklung des Schulwesens im allgemeinen; denn daß diese Schulen nicht bloß für den Konvent bestimmt waren, zeigt die weitere Bestimmung in den Konstitutionen, daß nur der „publicus doctor" werden dürfe, der mindestens vier Jahre Theologie studiert habe.[4]) So hatte der Orden eine Mission übernommen, welche die ganze christliche Welt umspannte und für die Ausbreitung christlicher Kultur und Wissenschaft von größter Bedeutung werden mußte. Ist dem aber so, dann ist die Verbindung der Dominikaner mit der Pariser Universität, die allerdings bei der Lage der Dinge und der schon im Gedanken der Dominikanerstiftung liegenden starken Richtung aufs Studium ohnedies eingetreten wäre, nicht mehr eine isolierte Erscheinung, sondern in einem umfassenderen Rahmen gestellt: L'introduction des Dominicains dans l'Université de Paris fut la conséquence d'un plan général conçu et mûri par l'Eglise romaine à raison des besoins scolaires de l'époque, executé et poursuivi avec une fermeté et une

---

[1]) Chart. I No. 47, p. 104; No. 49, p. 106. Cf. auch die Gesamtausgabe dieser Briefe: Lettres du B. Jourdain de Saxe (Paris 1865) par C. Bayonne. Auch Gerard de Fracheto (Vitae Fratrum, Monumenta Ord. Praed. I 109) erzählt uns, daß Jordan einmal zu Paris an Mariä Reinigung 21 Scholaren in den Orden aufgenommen habe. — [2]) De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris, Revue Thomiste IV (1896), p. 133 ff. bes. 142 ff. [3]) ALKG I, 221. — [4]) ALKG I, 223.

conséquence qui, en dépit de quelques résistances passionnées ou intéressées, lui assurèrent un plein et définitif succès.[1])

3. Betrachten wir nun den historischen Verlauf der Inkorporation der Dominikaner.[2]) Nachdem schon seit der ersten Zeit der Ansiedlung in Paris die Dominikaner daselbst sowohl Vorlesungen an der Universität gehört als auch ein theologisches Hausstudium besessen hatten,[3]) erlangten sie in den Jahren 1229 und 1231 zwei Lehrstühle in der theologischen Fakultät.

In den Faschingstagen des Jahres 1229, am 26. und 27. Februar,[4]) waren bei schönem, warmem Wetter eine Anzahl Scholaren in die Vorstadt Saint-Marcel gegangen, um sich dort durch Spiele zu unterhalten. Sie gingen dann in eine Schenke und sprachen dort tüchtig dem guten Weine zu.[5]) Als es dann zum Bezahlen kam, erhob sich ein Streit zwischen den Scholaren und dem Wirt über die Höhe der Zeche; es kam zu Tätlichkeiten, man gab sich Ohrfeigen und ganze Büschel Haare wurden ausgerissen. Schließlich befreiten Bürger den hartbedrängten Wirt, und nun wurden die Scholaren, mit Wunden böse zugerichtet, in die Flucht gejagt. In die Stadt zurückgekehrt, forderten sie ihre Kommilitonen zur Rache für die Schmach auf. Am nächsten Morgen machte sich auch eine Schar Scholaren, mit Schwertern und Stöcken bewaffnet, auf, sie drangen in eine Schenke ein, schlugen dort alles kurz und klein, so daß der Wein in Strömen am Boden umherfloß. Was ihnen dann auf der Straße in den Weg kam, wurde halb tot geschlagen, auch der Frauen schonte man nicht. Da sich derartige Scenen auf dem Gebiet

---

[1]) Mandonnet l. c. p. 146 f. — [2]) Im folgenden Abschnitt verzichte ich auf eine Polemik gegen M. Perrod, Maître Guillaume de St. Amour. L'Université de Paris et les ordres mendiants au XIII[e] siècle, Paris 1895; da Mandonnet schon die vielfach irrigen Ansichten Perrods berichtigt hat, wie sein Aufsatz direkt durch Perrod hervorgerufen war. Zur Charakterisierung von Perrods Arbeit genüge es, zu bemerken, daß er weder Denifles Werk über die Universitäten, noch das Chartularium noch die grundlegende Arbeit Denifles über das Evangelium aeternum in ALKG I kennt. — [3]) Von 1221—1228 hatte ihnen der Papst in der Person des Johannes de Barastre einen Lehrer der Theologie bestellt. Cf. Chart. No. 44, p. 101. Von 1228 aber hatte die Stellung Johann von Aegydio. Beide gehörten nicht dem Dominikanerorden an. Cf. Revue Thomiste l. c. 155. — [4]) Chart. No. 62, p. 118. Die folgende Schilderung nach Matth. Paris. Chronica Maiora ed. Luard (London 1876) III. p. 166 ff. Cf. auch Noël Valois, Guillaume d'Auvergne (Paris 1880), p. 48 ff., Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I, 256 ff., Rashdall I, 335 ff., Mortier l. c. p. 228 ff. — [5]) l. c. invenerunt vinum optimum in taberna quadam et ad bibendum suave.

des Kapitels von Saint-Marcel ereignet hatten, beschwerte sich der Prior desselben beim Bischof und päpstlichen Legaten. Diese wandten sich an die Königin Blanca, die damals die Regentschaft führte. In der ersten Aufregung und voll Zorn befahl sie der Bürgerwehr, in aller Eile bewaffnet auszurücken und die Urheber der Gewalttätigkeiten schonungslos zu bestrafen. Die Bürgerwehr, zu grausamem Vorgehen geneigt, traf nun vor den Toren eine Anzahl Scholaren spielend, die an jenen Scenen nicht beteiligt gewesen waren. Aber nichtsdestoweniger stürmte man auf sie ein, die ohne Waffen waren; einige wurden getötet, andere verwundet, andere erbarmungslos durchgeprügelt. Einigen gelang es, sich in Gräben und Weinberge zu retten: Unter den Verwundeten befand sich ein Normanne und Flandrer aus reichen und hochangesehenen Familien. So lautet der Bericht des Matthaeus Parisiensis. Nach andern Quellen ist der Frevel gegen die Scholaren den Bürgern von Saint-Marcel oder einer Volkserhebung zur Last zu legen.[1]) Es sei dem, wie es wolle; auf die Kunde von den Übergriffen gegen die Scholaren stellten die Magister ihre Vorlesungen ein und begaben sich zur Königin, um wegen der Unbill und der Verletzung der von Phillipp-August im Jahre 1200 erteilten Privilegien[2]) Protest einzulegen. Aber die Königin, ebenso wie der päpstliche Legat und der Bischof, der doch früher selbst der Universität als Magister angehört hatte,[3]) erwiesen sich den Klagen der Universität gegenüber taub und verweigerten die Bestrafung der Ausschreitungen der Bürger und Genugtuung für die Verletzung der Privilegien. Daraufhin beschlossen 21 Magister am 27. März, falls innerhalb eines Monats nach dem Ostertag, also bis zum 15. Mai, der Universität nicht des Unrechts wegen volle Genugtuung widerfahren wäre, würde für sechs Jahre kein Magister und Scholar in Paris bleiben, und auch nach Ablauf der sechs Jahre würden sie nur zurückkommen, wenn ihnen Genugtuung gewährt würde.[4]) Trotz dieses Ultimatums änderten die Königin und der Bischof ihre Haltung nicht: einseitig dachten sie damals wohl bloß an die mancherlei Umstände und Schwierigkeiten, die ihnen die Universität oder vielmehr das leichte Volk der Scholaren[5]) schon bereitet, und, von früheren Ausschreitungen her noch erbittert, verweigerten sie das Entgegenkommen; sie wären

[1]) Cf. Valois, Guillaume d'Auvergne p. 50. — [2]) Chart. No. 1, p. 59 ff. — [3]) Valois, p. 6 und 47. — [4]) Chart. No. 62, p. 118. — [5]) Vgl. die interessante Charakterisierung der Scholaren durch Jacob de Vitriaco, Historia occidentalis (Duaci 1597), p. 277—280 (De statu Parisiensis civitatis).

vielleicht damals ganz gern die Scholaren losgeworden. Daher verließen die Magistri und Scholaren die Stadt, nicht ohne daß manche ihrer Mißstimmung durch Flüche und Schmähungen in Spottversen Ausdruck verliehen hätten.[1]) Sie wandten sich nach verschiedenen französischen Städten, nach Angers, Orléans, Toulouse, aber auch nach Spanien, Italien und England, wohin sie Heinrich III. freundlichst einlud.[2]) Der Bischof, der Kanzler und der Legat verhängten nun die Exkommunikation über sie.[3])

Wenn auch die Magister und Scholaren die Losung zur allgemeinen Auswanderung gegeben hatten, so wird man doch leicht verstehen, daß die Scholaren, welche dem Dominikanerorden angehörten, und wohl auch noch manche andere sich nicht an dieser „secessio" beteiligten; mochten immerhin die andern ihnen deswegen mit Recht Mangel an Solidaritätsgefühl vorwerfen, die Dominikanerscholaren interessierten sich in ihrem stillen Konvent nicht für das Treiben der Scholaren, das so bedauerliche Folgen gezeitigt hatte; warum sollten sie die Konsequenzen auf sich nehmen? In jenen Tagen der Zerstreuung der Universität erlangten die Dominikaner durch den Bischof den ersten Lehrstuhl in der theologischen Fakultät. Dies ergibt sich unwiderleglich aus dem Schreiben der Universität vom 4. Februar 1254.[4]) Ohne Zweifel bestimmte den Bischof zu diesem Schritt, zu dem er sicher das Recht hatte, der Umstand, daß, abgesehen von den Scholaren aus dem Dominikanerorden, auch andere zurückgeblieben waren, die nicht gänzlich des Unterrichts entbehren wollten. Daß er den Magister gerade aus dem Dominikanerkonvent nahm, erklärt sich zur Genüge aus den bisherigen Beziehungen desselben zur Universität; dann mochte ihm auch eine solche Ernennung Ordnung und Ruhe und das Fehlen aller Sezessionsgelüste garantieren. Der erste Dominikanermagister an der Universität war Roland von Cremona, der unter Johannes von St. Aegidius Baccalaureus gewesen war, als dieser noch nicht dem Dominikaner-

[1]) Matth. Paris. l. c. 168 f. — [2]) Chart. No. 64, p. 119. — [3]) Valois l. c. p. 53. — [4]) Chart. No. 230, p. 253. Die Rechtlichkeit dieses Aktes wird hier trotz der heftigen Erbitterung und Gegnerschaft gegen die Dominikaner nicht angezweifelt. Dies hat schon Mandonnet, l. c., gegen Perrod hervorgehoben. Ob die Magister diesen ersten Dominikaner auch in ihr Konsortium aufgenommen haben, bezweifelt Rashdall, The Universities I, 371 f. Das spätere Verhalten der Magister scheint doch anzudeuten, daß sie das wirklich getan haben. Jedenfalls erhob sich mindestens 20 Jahre lang kein Widerspruch gegen die Ernennung.

orden angehörte.[1]) Als er schon 1230 nach Toulouse berufen wurde, folgte ihm der spätere Kardinal Hugo von St. Cher auf den Katheder.[2]) — Auf die Kunde von der Zerstreuung der Pariser Universität ließ Gregor IX. es nicht an Bemühungen fehlen, um die Magister und Scholaren wieder zur Rückkehr nach Paris zu bewegen. Der Bischof Wilhelm von Auvergne mußte scharfe Worte wegen seines Verhaltens in dieser Sache vernehmen; so groß war des Papstes Unmut über den früher von ihm mit der größten Freundlichkeit behandelten Kirchenfürsten, daß er in einer Bulle an ihn ausruft: Paenitet hunc hominem me fecisse.[3]) Den Magistern und Scholaren kam Gregor auf alle mögliche Weise entgegen, er berief eine Gesandtschaft von ihnen nach Rom, er wandte sich an Ludwig IX., und schickte Legaten nach Paris, welche den Frieden wiederherstellen sollten.[4]) Seine Bemühungen waren schließlich auch von Erfolg gekrönt.[5]) — Nachdem die Magister und Scholaren im April 1231 wieder zurückgekehrt waren, erlangten die Dominikaner den zweiten Lehrstuhl in der theologischen Fakultät. Der uns schon bekannte Magister Johannes von St. Aegidius (Jean de St. Gilles), der schon lange in engen Beziehungen zum Dominikanerkonvent gestanden hatte, — war doch, wie erwähnt, Roland von Cremona unter ihm Baccalaureus gewesen, — und der sich an dem Weggang der übrigen Magister nicht beteiligt hatte, trat unter eigentümlichen Umständen in den Dominikanerorden ein:[6]) während er einmal über die Armut im Dominikanerkonvent predigte, stieg er von der Kanzel, nahm das Dominikanergewand und vollendete dann seine ergreifende Predigt. Durch das ungestüme Drängen seiner ihm treu anhängenden Schüler bewogen, setzte er auch als Domini-

---

[1]) Cf. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens im 13. und 14. Jahrhundert, in ALKG II, 165 ff., bes. 171 f. Die Ansicht von Quétif-Echard I, 100, Danzas, Études sur les temps primitifs de l'ordre de Saint Dominique (Paris 1875) III, 223, daß Jean de St.-Gilles der erste Dominikanermagister gewesen wäre und diese Stelle schon vor der Zerstreuung der Universität im Jahre 1228 den Dominikanern konzediert worden wäre, hat schon Valois p. 55 ff. richtig widerlegt. Trotzdem hat Chapotin l. c. p. 124 ohne allen Grund diese Meinung wieder aufgestellt. Richtig geben den Sachverhalt wieder Mandonnet, l. c., und Mortier p. 233 f., auch Rashdall I, 369 ff. — [2]) Für die weitere Liste der Magister der Theologen aus dem Dominikanerorden verweise ich auf Denifle, ALKG II, 167 ff. — [3]) Chart. No. 69, p. 125. — [4]) Cf. hierzu Chart. No. 70, p. 127; No. 71, p. 120; No. 75, p. 133; No. 79, p. 136; No. 81, p. 139; No. 82, p. 140; No. 84, p. 142; No. 85, p. 142; No. 88, p. 144; No. 89, p. 144; No. 92, p. 146; No. 93, 94, 95, p. 147. Cf. auch Mortier l. c. 242 ff. — [5]) Valois p. 59 f. — [6]) Vgl. Quétif-Echard I, 100.

kanerbruder seine Vorlesungen fort. Auf diese, so zu sagen, zufällige Weise kamen die Dominikaner in den Besitz des zweiten Lehrstuhles in der theologischen Fakultät. Was die rechtliche Basis desselben anbetrifft,[1]) so ist zu bemerken, daß Johannes nur den Lehrstuhl beibehielt, den er schon vor dem Eintritt in den Orden innehatte, daß sich gegen diesen Erwerb kein Widerspruch seitens der Magister erhob,[2]) und daß, wenn auch der Universitätskanzler, Philipp de Grève, der 1231 vielleicht schon eine den Mendikantenorden feindliche Stellung einnahm, sich nicht günstig stellte[3]) zur Erlangung des zweiten Lehrstuhles durch die Dominikaner, doch der Bischof als Vorgesetzter des Kanzlers die Lizenz erteilte.[4]) — Dies ist der historische Verlauf der Inkorporation der Dominikaner an der Universität Paris.

§ 5. Der Franziskanerorden.

In demselben Jahre 1231 erlangten auch die Franziskaner einen Lehrstuhl in der theologischen Fakultät zu Paris. Doch ehe wir hierauf näher eingehen, müssen wir noch einen Blick auf die Stellung des Franziskanerordens zur Wissenschaft werfen.

1. Es wäre eine interessante Aufgabe, reizvoll und verlockend für jeden, welcher dem religiösen Zustand und den religiösen Strömungen der modernen Menschheit seine Aufmerksamkeit zuwendet, darzulegen, wie es zu erklären ist, daß es heut wohl kein Gebiet in der gesamten Kirchengeschichte gibt, welches mit solchem Eifer und Scharfsinn bearbeitet wird wie das Leben des heiligen Franz von Assisi und die älteste Geschichte der von ihm ausgehenden Stiftungen, daß hier eine Publikation die andere, ein Aufsatz den andern drängt, so daß ein Überblick über die gewaltige Literatur fast schon unmöglich geworden ist. Wir müssen es uns versagen, dieser interessanten Frage nachzugehen; sicher ist aber, daß von allen andern Gründen abgesehen, auch die wissenschaftlichen Probleme schwierigster Art, welche hier der Lösung harren, dazu angetan sind, die gesteigerte wissenschaftliche Forschung auf diesem

---

[1]) Mandonnet, l. c. p. 156—165. — [2]) „maioribus nostris dissimulantibus" sagen die Magister im Jahre 1254. Chart. No. 230, p. 253. — [3]) „Preter voluntatem cancellarii" hätten die Dominikaner den zweiten Lehrstuhl erlangt, sagt das Manifest der Universität vom 4. Februar 1254, Chart. No. 230, p. 253. — [4]) Das ergibt sich aus dem Ausdruck „preter voluntatem" statt „contra voluntatem" und der Erwägung, daß die Magister in ihrem Manifest es sicher hervorgehoben hätten, wenn der Bischof nicht die Lizenz gegeben hätte. Cf. auch Mandonnet, l. c. 164; Mortier, l. c. 244 f.

Gebiet begreiflich zu machen. Hat man, um anzudeuten, wie kompliziert die sich hier darbietenden Probleme namentlich in quellenkritischer Hinsicht sind, auf die Evangelienkritik hingewiesen, so erinnern auch die Resultate der Forschungsarbeit an die, welche die neutestamentliche Einleitungswissenschaft hinsichtlich der Evangelien erzielte: weit entfernt, daß die intensive Forschung zu einer Einheitlichkeit der Auffassung und Beurteilung und zu einer abschließenden Würdigung und Bewertung führt, gehen gerade in den wichtigsten und grundlegendsten Fragen die Ansichten hervorragender Forscher weit auseinander. Heute eine zusammenfassende wissenschaftliche Biographie des hl. Franz zu verfassen, wäre eine Vermessenheit: der nächste Tag schon könnte ihre Resultate und Aufstellungen umstoßen.[1]) Ebensowenig ist heut schon die Zeit gekommen, die Geschichte des Franziskanerordens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu schreiben. Wenn uns trotz dieser Sachlage der Plan unserer Arbeit zwingt, auf einen wichtigen Teil der inneren Entwicklung des Franziskanerordens, auf die Stellung, die derselbe gegenüber der Wissenschaft eingenommen hat, einzugehen, so können wir dies nur wagen, einmal weil die Meinungen hier weniger geteilt sind, dann indem wir alle strittigen Punkte nach Möglichkeit beiseite lassen und uns nur auf unangefochtenes Quellenmaterial stützen.[2])

---

[1]) Bezüglich der Literatur sei verwiesen auf Paul Sabatier, Vie de St. François d'Assise. Trentième édition. Paris 1904, auf Knöpflers dankenswerte Übersicht über „Die neuere Franziskusliteratur“ in der Theologischen Revue. 2. Jahrgang, No. 16—18 (Münster, 1903), nur daß hier die Darlegungen über das Speculum perfectionis und die Legenda trium sociorum nach Verwertung der Arbeit van Ortroys in den Analecta Bollandiana XIX und anderer Aufsätze eine Korrektur erfahren müssen, und auf die Arbeiten von Walter Götz [Neues Jahrbuch für das klassische Altertum 1900, Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXII—XXIV (1901—1903), Historische Vierteljahrsschrift 1903], dessen Aufsätze durch methodisches Vorgehen und Basierung auf allgemein anerkannter Grundlage vor allem bemerkenswert sind. — [2]) Die Stellung des Franziskanerordens zur Wissenschaft ist bisher noch nicht zusammenhängend behandelt, sondern nur gelegentlich gestreift worden. Vgl. Sabatier, Vie de S. François, chap. XVI: les frères mineurs et la science, p. 311 ff.; Lempp, Antonius von Padua, Zeitschrift für Kirchengeschichte, XII (1890), p. 436 ff.; Lempp, Frère Élie de Cortone (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge, tome III), p. 58; Karl Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbrüderschaften (Freiburg 1885), p. 102 ff.; Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. III, p. 576 ff.; Monumenta Franciscana ed. Brewer (London, 1858) I. Préface, p. XXVIII ff.

2. Mag immerhin zweifelhaft sein, ob Franz von Assisi einen neuen Orden, den sogenannten ersten Orden, stiften wollte, wie man bisher annahm, oder ob sein ursprünglicher Gedanke war, die christliche Welt in einer Bußbruderschaft, dem späteren sogenannten dritten Orden, zusammenzufassen, wenn sich auch augenblicklich die Wagschale wieder entschieden zugunsten der traditionellen Auffassung neigt: über die Stellung des Heiligen zur Armut und zur Wissenschaft kann kaum ein Zweifel aufkommen.

Den besten Aufschluß über seine Gekanken in dieser Hinsicht gibt uns sein Testament, dessen Echtheit allgemein anerkannt ist.[1]) Sehen wir von den ergreifenden Ermahnungen zur Armut, die für unsere Zwecke nicht in Betracht kommen, ab, so finden wir im Testament über sein Verhältnis zur Wissenschaft folgende Worte in jener schlichten und ungekünstelten Sprache, welche am besten für die Ursprünglichkeit bürgt: „Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare. Et omnes alii fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt, discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum et ad repellendam otiositatem."[2]) Handarbeit war also die Beschäftigung des Heiligen; in welcher Richtung sie sich wenigstens teilweise bewegte, zeigen uns die Legenden an, die uns erzählen, mit welchem Eifer, mit welcher Hingebung und Demut er sich der Pflege der Leprosen widmete.[3]) Hiermit verträgt sich wissenschaftliche Beschäftigung nicht. Erfordert letztere nicht auch eine gewisse Wohlhabenheit und Unabhängigkeit in der Lebenslage und den Lebensbedingungen, die bei der Besitzlosigkeit und dem Armutsideal des Heiligen gänzlich ausgeschlossen war? Würde man einwenden, daß das Predigen, dem sich Franz mit so großem Eifer hingab, theologische Bildung erheischte und voraussetzte, so würde man fehlgehen. Der Heilige war nicht wissenschaftlich gebildet;[4]) er predigte mit schlichten aber zu Herzen gehenden

---

[1]) Vgl. Götz, Zeitschrift für Kirchengeschichte XXII (1901), 372 ff. Die neuesten Drucke des Testamentes finden sich bei Sabatier, Speculum perfectionis seu Sancti Francisci Assisiensis legenda antiquissima (Paris 1898), p. 309 ff. und bei H. Böhmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi [Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften II, 6], p. 36 ff. — [2]) Testamentum bei Böhmer, p. 37. — [3]) Vgl. I Celano 1, 7 p. 21; II Celano 1, 5 p. 11. Die Seitenzahlen bei Zitaten aus den beiden Viten des Thomas von Celano beziehen sich auf die Ausgabe von Amoni (Rom 1880). — [4]) Vgl. II Celano 3, 45 p. 69: nullis scientiae studiis innutritus.

Worten.[1]) Mit einem Friedensgruß: „Der Herr gebe Euch den Frieden“, begann er,[2]) und seine Mahnungen zur Buße und zur Nachfolge Christi wirkten, weil sie aus der Tiefe seines gottliebenden Herzens kamen. Ein ganz anderer schien er geworden zu sein, wenn er predigte: so mächtig ergriff und durchdrang ihn selbst der Gegenstand seiner Predigt. Franz war sich wohl bewußt, daß das Handeln nach Gottes Wort, das Vollziehen desselben, das Leben nach dem Evangelium[3]) wichtiger ist als die Kenntnis und Predigt desselben; mahnte ja auch seine Gestalt, sein Äußeres und seine Lebensführung besser zur Buße und Bekehrung, als alle Worte es vermöchten. Diese Überzeugungen waren bestimmend für seine Beurteilung und Schätzung des Studiums. Man wird begreifen, daß er es nicht hoch veranschlagte. Es ist nur die Konsequenz dieser Auffassung, daß Franz nur immer die Gefahren des Studiums, die der erste Korintherbrief kurz in die Worte zusammenfaßt: scientia inflat,[4]) sieht; für dessen Vorteile hat er kein Auge; ihn beherrscht nur die Furcht, daß Bücher und Wissenschaft die Demut gefährden, die Innerlichkeit und Sammlung aufheben und das Armutsideal in Frage stellen. Hiermit ist die Stellung des Heiligen der Wissenschaft gegenüber gezeichnet: sie ist charakterisiert durch die Pflege der Handarbeit, durch das schroffe Armutsideal, durch das energische Betonen der praktischen Verwirklichung des evangelischen Lebens und durch die einseitige Furcht vor den schlimmen Folgen, welche wissenschaftliche Beschäftigung nach sich ziehen kann. Für diese Gesinnungsweise des Heiligen geben uns seine Biographen Belege und Illustrationen durch verschiedene oft sehr anziehende und charakteristische Anekdoten, mit denen sie ihre Viten schmücken. Sie erzählen uns, wie Franz der Mutter zweier Ordensbrüder, welche ihn um ein Almosen anging, das einzige Neue Testament gab, welches im Kloster vorhanden war, und das auch das fehlende Brevier hatte ersetzen müssen;[5]) wie

[1]) I Cel. 1, 10 p. 25: simplici verbo; II Cel. 3, 50 p. 73: rudia rudibus praedicaret. — [2]) Tota vero verborum eius discurrebat materies ad extinguendas inimicicias et ad pacis federa reformanda. Thomae historia pontificum Salonitanorum et Spalatensium bei Böhmer, Analekta, S. 106. — [3]) vivere secundum formam sancti evangelii, Testament bei Böhmer S. 37. — [4]) I. Cor. 8, 1; vgl. den Ausdruck scientia inflativa im Speculum perfectionis, ed. Sabatier, cap. 69, p. 133. — [5]) II Celano 3, 35 p. 42. Das Speculum perfectionis, cap. 38, p. 69, bietet auch diese Erzählung; doch fällt deren Redaktion offenbar später als die zweite Vita des Celano; das beweist, von anderem abgesehen, der Umstand, daß das Fehlen des Breviers erklärt wird: Nam illo tempore fratres non habuerunt breviaria nec multa psalteria.

Franz in schwerer Krankheit dem Bruder, der ihm aus den Propheten vorlesen wollte, erklärte, es genüge ihm zu wissen, daß Christus arm war und sich kreuzigen ließ — scio Christum pauperem crucifixum.[1]) Etwas ausführlicher soll jene Anekdote erzählt werden, welche uns wie keine zweite Erzählung klar den Geist des Heiligen verdeutlicht, und uns ganz unverfälscht und ursprünglich im Speculum perfectionis[2]) berichtet wird: Einem Novizen, dem bekannt war, daß Franz nicht wünschte, daß die Brüder nach Wissenschaft und Büchern strebten, der aber doch sein Psalterium nur mit Erlaubnis des Heiligen besitzen wollte, erwiderte Franz, als jener ihm seine Bitte vortrug, scharf: Karl der Große, Roland, Oliver und alle Paladine und Kampfeshelden, machtvoll im Streit, verfolgten die Ungläubigen unter Schweiß und Mühen bis zum Tode und errangen denkwürdige Siege über sie, und schließlich sind sie als heilige Martyrer im Kampf für den Glauben an Christus gefallen; jetzt aber gibt es viele, die durch Erzählen und Preisen der Taten der Heiligen Ruhm und Lob erlangen — Worte, welche der Verfasser der Legende verständlicher zu machen sucht, indem er Franz erläuternd sagen läßt: man darf sich nicht um Bücher und Wissenschaft kümmern, sondern nur um Tugendwerke, denn Wissenschaft blähet auf, Liebe aber erbaut. Als nach einigen Tagen der Novize von neuem sich mit seiner Bitte an den Heiligen wandte, antwortete ihm dieser: Wenn Du das Psalterium hast, wirst Du ein Brevier haben wollen, und wenn Du das Brevier besitzest, wirst Du auf dem Sessel sitzen wie ein hoher Prälat und Deinem Bruder sagen: bringe mir das Brevier! Bei diesen Worten ergriff der Heilige — er saß gerade in der Nähe des Feuers — Asche, streute sie auf sein Haupt und rief: ego breviarium, ego breviarium! Darauf sagte er zu dem erstaunten Bruder: Bruder, auch ich war versucht, Bücher zu besitzen; da nahm ich, um den Willen Gottes zu erfahren, das hl. Evangelienbuch und flehte den Herrn an, mir beim Öffnen des Buches seinen Willen zu offenbaren; ich betete und öffnete das Buch; da fiel mir das Wort des Evangeliums in die Augen: Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen, den andern aber in Gleichnissen (Luc. 8, 10; Marc. 4, 11; Matth. 13, 11); und Franz fügte bei: So viele gibt es, die gern zur Wissenschaft emporklimmen, daß der selig

[1]) II Celano 3, 48 p. 71. — [2]) Speculum perfectionis, cap. 4 p. 10 ff. In der Bewertung dieses Kapitels kann ich nur dem beistimmen, was Sabatier p. 11[1] sagt.

ist, wer ungelehrt blieb aus Liebe zu Gott. Nach mehreren Monaten wandte sich der Novize nochmals an ihn wegen des Psalteriums. Franz verwies ihn zunächst an den Minister. Der Novize ging weg, doch sogleich rief ihn der Heilige zurück an den Platz, wo er ihm die Weisung gegeben hatte. Dann kniete Franz nieder, rief: mea culpa, mea culpa! und sagte: wer Minderbruder sein will, darf nur eine Tunika haben, wie es die Regel gestattet, einen Strick, ein Lendentuch und Schuhwerk, wenn es unbedingt nötig ist. Denselben Bescheid gab Franz auch andern Brüdern mit den Worten: Soviel besitzt jemand an Wissenschaft, als er wirkt; und insoweit ist ein Religiose ein guter Redner, als er selbst wirkt, denn an den Früchten erkennt man den Arbeiter. —

3. Die Stellung, die Francesco d'Assisi der Wissenschaft gegenüber einnahm, sollten auch seine Gefährten und Jünger teilen: Diesen Wunsch fanden wir schon im Testament ausgesprochen; Franz will, daß die Brüder ein ehrbares Handwerk treiben, und daß sie sich die Kenntnis eines solchen aneignen, insofern ihnen dieselbe noch abgeht. Auch die Ordensregeln, sowohl die sogenannte regula prima von 1221 als auch die 1223 von Honorius III. bestätigte Regel, — die alte Regel von 1209 ist leider verloren gegangen und nur in nicht völlig einwandfreier Weise rekonstruiert[1]) — zeigen deutlich, daß Franz von seinem Orden das Betreten der Bahn der Wissenschaft nicht wollte.[2]) Die Regel von 1221 sowohl wie die 1223 von Honorius bestätigte verpflichten zur Handarbeit.[3]) Die erste Regel ermahnt besonders in dem Abschnitt „de praedicatoribus"[4]) die Prediger, durch das Beispiel zu wirken, sich zu hüten vor irdischem Ruhm, vor Stolz, vor der Weisheit der Welt und der Klugheit des Fleisches: die naheliegende Aufforderung dagegen, durch Studium sich für das Ausüben des Predigtamtes vorzubereiten, fehlt.[5]) — Von dem, was uns die Legenden[6]) in dieser Hinsicht mitteilen, sei folgendes erwähnt:

[1]) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, 371[1]. — [2]) Vgl. Speculum perfectionis, cap. 72 p. 147. — [3]) Regula prima: de modo serviendi, Böhmer, Analekta 7, Regula anni 1223: de modo laborandi, Böhmer 32. — [4]) Böhmer S. 15 f. Vgl. auch den Abschnitt, De Officio divino et ieiunio, Böhmer 4, und die Schilderung Jacobs de Vitriaco, Böhmer 98: de labore manuum vivunt. — [5]) In der Regel von 1223 heißt es (Böhmer S. 34): Et non curent nescientes litteras litteras discere, sed attendant, quod super omnia desiderare debent habere spiritum Domini et sanctam eius operationem .... — [6]) Die offizielle Legende des hl. Bonaventura (Acta Sanctorum, Octobr. II, cap. IX, p. 771) läßt auch noch deutlich genug den ursprünglichen Stand er-

Franz erklärte einst:[1]) Meine Brüder, die sich von der Wißbegier (scientiae curiositas) leiten lassen, werden am Tage der Trübsal meine Hände leer finden; ich wünsche, sie würden mehr in den Tugenden befestigt, damit, wenn der Trübsal Zeit naht, sie in der Not den Herr bei sich haben; denn es kommt ja die Trübsal, da man die Bücher als zu nichts nütze zum Fenster hinaus und in den Winkel werfen wird; ein anderes Mal äußerte er,[2]) er wünsche, die Brüder möchten nur wenige Bücher haben und zwar nur die notwendigsten; wenn er das Idealbild eines Generalministers zeichnet, so verlangt er von einem solchen,[3]) er solle nicht Bücher aufhäufen und sich nicht viel mit Lektüre abgeben (lectioni intentus). — Daß Franz seinem Orden keine wissenschaftlichen Aufgaben zugedacht hatte, zeigt schließlich der Umstand, daß seine Stiftung im Gegensatz zum Dominikanerorden, der ein ausgesprochener Klerikerorden ist,[4]) ursprünglich ein starkes Laienelement enthält, das mit den Klerikern völlig gleichberechtigt ist. Wenn Franz in dem Testament[5]) seiner tiefen Ehrfurcht vor den Priestern Ausdruck verleiht, wenn die Legenden berichten,[6]) wie er die Brüder ermahnte, die Geistlichen und Theologen zu ehren, so zeugt dies in erster Linie für seine aufrichtige, tiefe Demut, aber es weist doch auch deutlich darauf hin, wie stark die Laien im Orden vertreten waren.[7])

4. Schon wenige Jahrzehnte nach des Stifters Tod sehen wir den Franziskanerorden eine führende Rolle in der Wissenschaft einnehmen. Wie ist diese Änderung zu erklären und lag sie im Sinne des Heiligen? Franz selbst mußte noch erleben, wie das Studium in seinem Orden Eingang fand: die Verhältnisse drängten dahin. Da der Orden Mitglieder gewann, die vor dem Eintritt höhere theologische Bildung sich erworben hatten, wie etwa Antonius

kennen: Franz gestattete den litterati, sich dem Studium der hl. Schrift zu widmen, wofern sie das Gebet nicht unterlassen nach dem Beispiel Christi, der mehr betete als las; Franz betont, daß das Studium vor allem zur Ausführung und Betätigung des Gehörten führen müsse. Vgl. hierzu II Cel. 3, 100 und Speculum perfectionis, cap. 72, p. 142.

[1]) Speculum perfectionis, cap. 69, p. 133; II Cel. 3, 124, p. 124. — [2]) II Cel. 3, 8, p. 45. — [3]) II Cel. 3, 116, p. 118. — [4]) Vgl. oben und Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III, 557 [Aufsatz über die Spiritualen]. — [5]) Böhmer 36. Vgl. auch die Regel von 1221 (Böhmer 18): Et omnes clericos et omnes religiosos habeamus pro dominis. — [6]) II Cel. 3, 99, p. 105. Vgl. I Cel. 1, 17, p. 31 f. I Cel. 1, 22, p. 50. — [7]) Vgl. Ehrle, ALKG III 563 f.

von Padua,[1]) so ist es begreiflich, daß diese ihre bisherige Auffassung und Bewertung von Wissenschaft und Bildung nicht aufgaben, sondern beibehielten und auch im Orden verbreiteten. Des Antonius Leben gibt uns anschauliche Belege hierfür: wenn er den Grund für den Fortschritt der Ketzer darin sieht, daß die Hirten der Kirche nicht „das Licht der Wissenschaft" haben, wenn er vom Prediger ein „lichtvolles Wissen" verlangt,[2]) so sind das Anschauungen, die Franz ursprünglich sicher fremd sind. — Auch die Aufgaben der Franziskaner drängten zur Beschäftigung mit der Wissenschaft hin. Da der Heilige sich entschieden hatte, nicht ein Eremitenleben zu führen, sondern unter die Menschen zu gehen, um Gott Seelen zu gewinnen, welche der Teufel zu rauben versuchte,[3]) so mußte sich der Orden in die Städte begeben, wo die seelsorglichen Bedürfnisse am dringendsten waren, wo aber auch an den Prediger höhere Anforderungen gestellt wurden. Der predigende Franziskaner mußte sich in Disputationen und die Widerlegung der theologisch und philosophisch gut geschulten Irrlehrer einlassen:[4]) all das erheischte aber gebieterisch eine starke Betonung und Pflege der wissenschaftlichen theologischen Ausbildung für die Franziskaner; verfolgten sie hier dieselben Ziele und Zwecke wie die Dominikaner, so mußten sie auch die gleichen Mittel gebrauchen wie jene.

Wie stellte sich Franz zu dieser Richtung? War er mit ihr einverstanden? Ehrle meint, daß Franz „das Studium durchaus nicht aus seinem Orden verbannt wissen wollte, vielmehr die Notwendigkeit desselben für das Predigtamt wohl erkannte. Jedoch wollte er es auf das unumgängliche Maß beschränken und nur soviel zulassen als notwendig war, um die Prediger vor jeglichem Mißgriff in Lehre oder Ausdruck sicher zu stellen. Dazu schien ihm bei Behandlung der einfachsten und fundamentalsten Glaubenswahrheiten außer einem demütigen gotterfüllten Herzen viel betrachtendes Gebet, wenig Lesung und weniger Studium erforderlich. Von ausgiebigerem Betrieb der Wissenschaft fürchtete er ernstliche Gefährdung der Innerlichkeit, Demut und Armut, in denen er seine Gründung unerschütterlich begründet wissen wollte."[5]) Dieser Auffassung des gelehrten und gerade auch auf dem Gebiet der Franziskanergeschichte hochverdienten Forschers kann nicht durch-

[1]) Vgl. Lempp, Zeitschrift für Kirchengeschichte XII (1890), p. 437 ff. — [2]) Vgl. Lempp, a. a. O. — [3]) I Cel. 1, 14, p. 33. — [4]) Vgl. Lempp, a. a. O. 438 ff.; Ehrle ALKG III, 577 f. — [5]) Ehrle, a. a. O. 577.

weg beigestimmt werden.[1]) Es ist ja zuzugeben, daß manche Äußerungen des hl. Franz nicht direkt auszuschließen scheinen, daß er das Studium erlaubte; aber auch diese zeigen seinen Unwillen über diese Entwicklung und lassen erkennen, daß ihn der Gedanke beherrschte, daß die Wissenschaft die Demut und Armut gefährdet, so daß in der Praxis deren Betrieb illusorisch werden müßte.[2])

---

[1]) Vgl. auch Lempp, 436[3]. — [2]) Wenn die zweite Legende des Celano (II Cel. 3, 124, p. 125) nach den schroffen Worten des hl. Franz: „Die Brüder, die sich von Wißbegier leiten lassen, werden am Tage der Trübsal meine Hand leer finden. . . . . Es wird die Trübsal kommen, da die Bücher als zu nichts nütz . . . weggeworfen werden“, fortfährt: Non hoc dicebat, quod scripturae studia displicerent, sed quo a superflua cura discendi universos detraheret, eine Stelle, auf welche sich Ehrle l. c. 546[3] beruft, so zeigen diese Worte nur, daß Celano sich in den vierziger Jahren bemühte, die damals schon begonnene Entwicklung des Studienwesens als nicht mit Franz in Widerspruch stehend darzustellen. Ehrle (a. a. O. 577[1]) meint ferner, daß „die Auffassung der Spiritualen bei der Treue, mit der sie an den Überlieferungen festhalten, alle Achtung verdient“ und verweist auf verschiedene Stellen in Spiritualenschriften aus der Zeit des Vienner Konzils (Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, ALKG III, 1—196), welche sich nicht gegen das Studium überhaupt, sondern nur gegen das Übermaß wenden. Hierzu ist zu bemerken, daß die Stellung des hl. Franz zur Wissenschaft zunächst aus seinen eigenen Worten und dann aus glaubwürdigen zeitgenössischen Quellen erschlossen werden muß, wie oben geschehen ist; ferner ist zu beachten, daß die Spiritualen fast 100 Jahre nach Einführung der Studien in den Orden schrieben, und daß daher die Annahme nahe liegt, daß sich die Position jener infolge des inzwischen erfolgten Aufschwunges und der Blüte der Studien im Orden und der daraus für denselben erwachsenen Vorteile etwas verschoben hat, da sie mit der Forderung der Ausmerzung der Studien aus dem Orden ihre Stellung angreifbarer und schwieriger gemacht und ihren Gegnern die Widerlegung erleichtert hätten. Die Spiritualen stehen übrigens gar nicht durchweg auf dem eben geschilderten Standpunkt; zum Beweis sei verwiesen auf die Worte, welche die historia septem tribulationum (J. von Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. II. Teil. München 1890. S. 441) Franz in den Mund legt: Christus vocavit me idiotam et simplicem, ut sequerer stultitiam crucis suae et dixit mihi, ego volo quod tu sis novus stultus in mundo, et quod opere et sermone praedices stultitiam crucis meae, et quod in me adspicias, et mihi sine exemplo regulari Augustini et Benedicti et Bernardi iungeris et tu et omnes fratres tui. Sed vos vultis ire et me trahere post sensum et scientiam, et scientia vestra finaliter vos confundet. Es sei auch hingewiesen auf eine Predigt des bekannten Jakob von Vitry an die fratres minores [Analecta novissima Spicilegii Solesmensis II ed. Pitra (1888), p. 403], in der es heißt: Quidam tamen miseri et vecordes pigritiae suae solatium quaerentes, dicunt, quod non oportet studere, sed securius est, quod maneant fratres in suae simplicitatis humilitate, eo quod scientia inflat, et multae litterae faciunt insanire. Quibus respondemus. . . . .“

Wenn Franz ferner von Büchern und Studium spricht, so denkt er offenbar nicht an eine geordnete höhere theologische Ausbildung und an wissenschaftliche Arbeit, sondern er will höchstens eine maßvolle Lektüre der Bibel, die er ja als Gottes Wort hochschätzte,[1]) für die Zwecke des Predigers, für den aber immer die Betrachtung, das Gebet und die Herzensüberzeugung die Hauptsache bleibt, und zu erbaulichen Zwecken, um zur Nachahmung der Tugendvorbilder anzuregen. Wir glauben daher mit der Behauptung nicht fehlzugehen, daß Franz die Einführung der Studien in den Orden nicht gern sah und nur unter dem Drang der Verhältnisse zuließ. Es steht uns auch ein authentisches Dokument zu Gebot, aus dem wir ersehen, wie Franz sich der Einführung der Studien gegenüber verhielt, und das unsere Auffassung stützt. Es handelt sich um einen Brief des Heiligen an Antonius von Padua, dessen Echtheit aus inneren Gründen feststeht.[2]) Er lautet: „.... Ich bin einverstanden, daß Du den Brüdern die hl. Theologie liest, wofern nur durch derartiges Studium in ihnen nicht der Geist des heiligen Gebetes und der Demut ausgelöscht wird, wie ihn die Regel anbefiehlt. Leb wohl!“ Aus diesem Briefe leuchtet das innere Widerstreben und die tiefe Besorgnis, welche Franz gegen diese Neuerung erfüllte, und die ihm nichts Gutes zu versprechen schien, deutlich hervor: man fühlt leicht heraus, daß es ihm lieber wäre, wenn Antonius nicht theologische Vorlesungen hielte.

Der Studienbetrieb im Orden nahm aber trotzdem immer mehr an Umfang und Ausdehnung zu. Wichtig in dieser Hinsicht ist besonders das Generalat des Elias von Cortona, der wohl auch schon vorher seinen Einfluß bei Franz in dieser Richtung geltend gemacht hatte, und der nach der ansprechenden, freilich nicht

---

Es sei schließlich bemerkt, daß auch im Dominikanerorden ähnlich wie bei den Franziskanern, eine studienfeindliche Partei existierte, obwohl doch der Dominikanerorden, wie wir sahen, der Wissenschaft eine besondere durch die Ordenssatzungen geregelte Pflege angedeihen ließ. Kunde von dieser bildungsfeindlichen Partei erhalten wir durch die Vitae fratrum des Gerard de Fracheto (ed. Reichert, Monumenta Ord. Praed. historica, tom. I) der selbst ein Stimmführer dieser Richtung ist. Vgl. hierüber den interessanten Aufsatz des P. Thomas Wehofer, Die Schrift von Gerard de Frachet „Vitae Fratrum O. P.“ im Commerschen Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Bd. XI (1896), S. 17—41.

[1]) II Cel. 3, 45, p. 69. — [2]) Vgl. Lempp, p. 439; Götz, Zeitschrift für Kirchengeschichte XXI (1901), S. 528 f. Böhmer, Analekta, druckte ihn unter den „dubia“ S. 71 ab. Cf. auch Sabatier, Opuscules de critique historique I, p. 75 f.

strikt beweisbaren Annahme Lempps [1]), Franz den Brief an Antonius mit seiner bedingten Genehmigung des Studiums abgerungen hat: die Einführung des Theologiestudiums in den Orden ist das einzige Gute, was Salimbene [2]) von Elias zu berichten weiß. Schöne Bilder von dem Wissensdrang der Minderbrüder entwirft uns die Chronik des Thomas Eccleston; sie schildert uns, wie eifrig die Brüder täglich mit nackten Füßen trotz des rauhen Frostwetters und tiefen Schmutzes die weit entfernte Theologieschule aufsuchten.[3])

5. Ebenso wichtig wie für den Dominikanerorden wurde auch für das Studienwesen der Franziskaner, daß sie in den Universitätsstädten Niederlassungen anlegten.[4]) Eine ganz hervorragende Bedeutung erlangte auch hier wieder das Pariser Kloster. Im Jahre 1219 schickte Franz auf dem Kapitel bei St. Maria de Portiuncula einige Ordensbrüder nach Frankreich: hier begegnete man ihnen anfangs mit Mißtrauen,[5]) so daß es sich für sie als sehr vorteilhaft erwies, daß Honorius III. sie schon in einem früheren Schreiben [6]) als „catholici et fideles" bezeichnet hatte, und daß er auch nach ihrer Ankunft die Bedenken und das Mißtrauen des Bischofs von Paris und dessen Metropoliten, des Erzbischofs von Sens, zu heben sich bemühte.[7]) Aus der Adresse dieses Briefes sowohl wie aus dem chronikalen Bericht des Jordan, der sagt, daß der Bischof und die Magister die Regel der Brüder prüften, ergibt sich auch, daß die Begründung einer Pariser Niederlassung mit der Sendung der Brüder nach Frankreich im zeitlichen Zusammenhang steht. Ihre erste Wohnstätte zu Paris hatten die Brüder „apud S. Dionysium", wie sich aus der Erzählung des Thomas Eccleston über den Eintritt des späteren Generalministers Haymo de Faversham und einiger anderer Magister ergibt.[8]) Doch war der Aufenthalt daselbst nur provisorisch; man begann bald — es waren schon 30 Brüder in Paris — mit dem Bau eines hohen schönen Konventes in Vauvert (Vallis viridis), der manchem strengen Bruder gegen die apostolische Armut zu verstoßen schien, dessen Abbruch sogar eifrige Brüder

---

[1]) Lempp, a. a. O. 439. — [2]) Chronicon fr. Salimbene, ed. Parm. p. 405. — [3]) Monumenta Franciscana I, p. 21, II, p. 22. — [4]) Über die Niederlassung zu Bologna vgl. Lempp, a. a. O. 440. Über den Oxforder Konvent und den Studienbetrieb daselbst vgl. den liber de adventu Minorum in Angliam des Thomas de Eccleston, Monumenta Franciscana, I, 1 ff., II, 1 ff. — [5]) Vgl. Jordan de Giano, Chronicon in Analecta Franciscana (Quaracchi) I, 2 f. — [6]) Sbaralea, Bull. Franc. I, 2 No. 2. — [7]) Chartularium I No. 37, p. 95 und Denifles Anmerkungen hierzu. — [8]) Monumenta Franciscana I, 21, II, 23; vgl. auch die Anmerkungen zu Chart. No. 76, p. 135.

vom hl. Franz verlangten.[1]) Thomas berichtet uns, daß der Wunsch derselben in Erfüllung ging und das Haus einstürzte, ehe es bezogen werden konnte, eine Tatsache, die auch anderweitig bezeugt ist.[2]) Im folgenden Jahre 1230 fanden die Franziskaner schließlich in St. Germain eine bleibende Wohnstätte, als sie sich auf dem ihnen vom Abt und Konvent von St. Germain de Pré überlassenen Grund und Boden niederließen, und wo sich nun bald „le grand convent des Cordeliers“ erhob.[3])

Es kann als ziemlich sicher hingestellt werden, daß von Anfang an die Franziskaner im Pariser Konvent dem Studium der Theologie oblagen;[4]) aber es gab nur ein theologisches Hausstudium, dessen Leitung entweder ein höher gebildeter Bruder oder ein auswärtiger Magister innehatte, etwa wie ihnen in Oxford Robert Grosseteste Vorlesungen hielt.[5]) Erst im Jahre 1228,[6]) nach anderer Nachricht erst nach der Rückkehr der Universität, also 1231,[7]) erhielten die Franziskaner dadurch einen Lehrstuhl in der theologischen Fakultät und damit eine öffentliche Schule, daß der Engländer Alexander von Hales, der schon die Magisterwürde bekleidete, in den Orden eintrat und, ähnlich wie Jean de St. Gilles nach dem Eintritt in den Dominikanerorden, seine Vorlesungen im Konvent fortsetzte. Der erste Franziskanerbruder, der unter seiner Leitung die Magisterwürde erlangte, ist Johannes von Rupella (Jean de Rochelle). Die fernere Reihe der Magister aus dem Franziskanerorden ist nicht genau bekannt, da eine Liste derselben, wie sie für den Dominikanerorden vorhanden ist, fehlt.[8]) Doch sind uns die Namen einzelner berühmter Magister bekannt, z. B. Eude Rigaud, Wilhelm von Melitona, Johann von Parma, und vor allem Bonaventura.[9])

6. Nachdem in Paris die Verbindung des Ordens mit der Universität hergestellt war, nahm natürlich die Entwicklung und Ausbildung des Studienwesens im Orden immer größeren Umfang an. Einen interessanten Beleg hierfür bieten uns die Worte Johanns von Parma, des Generalministers, der in die Hände Alexanders IV.

---

[1]) Monumenta Franciscana I, 36 f. — [2]) Johannes de Garlandia, De triumphis ecclesiae ed. Wright, p. 99; cf. Denifles Anmerkung zu Chart. No. 76, p. 135. — [3]) Chart. No. 76, p. 134 f. — [4]) Ehrle, ALKG III, 571. — [5]) Thomas de Eccleston, de adventu . . . Mon. Franc. I, 57. — [6]) Prima fundatio fratrum Minorum Londoniae in Mon. Franc. I, 542. — [7]) Roger Bacon, Opp. ined. ed. Brewer 326. Cf. Denifle, Chart. p. 135. — [8]) Vgl. Denifle, ALKG II, 166. — [9]) Vgl. Ehrle, ALKG III, 579, und Zeitschrift für kath. Theologie VII (1883), S. 40 ff.

sein Amt niederlegte; Thomas de Eccleston hat sie uns berichtet:[1]) Johann bezeichnet als die beiden Grundmauern des Ordens die boni mores und scientia; als Haupt der Spiritualen sieht er freilich diese Entwicklung nicht gerade mit günstigen Augen an, zumal sich schon mancherlei Auswüchse eingestellt hatten, namentlich seit neben der Theologie auch die aristotelische Philosophie im Orden eifrige Pflege fand. Einen nicht unerheblichen Einfluß in dieser Hinsicht mußte auch die durch andere Umstände veranlaßte Beschränkung und Zurückdrängung der Laienbrüder nach Zahl und Rechten unter dem Generalat des Haymo de Faversham (1240—44) ausüben.[2]) — Die steigende Bedeutung des Studienwesens erforderte schließlich auch eine gesetzliche Regelung desselben; wir sehen daher die Generalminister und Generalkapitel, deren Erlasse und Beschlüsse uns leider nur sehr mangelhaft erhalten sind,[3]) und die Generalkonstitutionen vielfache Bestimmungen in dieser Hinsicht treffen, deren wichtigste noch kurz hervorgehoben werden sollen. Die erste umfassende Studienordnung des Franziskanerordens besitzen wir in den von Bonaventura redigierten Generalkonstitutionen, die auf dem Narbonner Generalkapitel von 1260 bestätigt wurden, deren einzelne Bestimmungen aber größtenteils schon älteren Datums sind.[4]) — Schon die Bestimmungen über die Aufnahme der Novizen sind durch die Rücksicht auf die Studien beeinflußt: abgesehen von wenigen Ausnahmefällen soll niemand unter 18 Jahren aufgenommen werden, eine Anordnung, die den Bruch mit dem Oblatenwesen bedeutet; ferner wird von dem Postulanten eine hinreichende Ausbildung in Logik und Grammatik, oder auch nach späterer Bestimmung in irgend einer anderen Wissenschaft verlangt;[5]) ähnlich wie der Dominikanerorden ersparten sich so auch die Franziskaner die Mühe, für die Aneignung der elementaren Kenntnisse besondere Schulen einzurichten, daher konnte der Hauptakzent und die ganze Sorgfalt auf den höheren Unterricht gelegt werden. Den Magistri

[1]) Mon. Franc. I, 50: cum ex duobus parietibus construatur aedificium ordinis, scilicet moribus bonis et scientia, parietem scientiae fecerunt fratres ultra coelos et coelestia sublimem in tantum, ut quaererent, an Deus sit. . . . — [2]) Hic generalis frater Haymo laicos ad officia ordinis inhabilitavit, quae usque tunc ut clerici exercebant. Analecta Franciscana III (1897), p. 251. Vgl. Ehrle, ALKG III, 580 f., VI, 27. — [3]) Die des 13. Jahrhunderts sind jetzt gesammelt von Ehrle, ALKG VI, p. 11 ff. Vgl. hier auch über die Gründe der mangelhaften handschriftlichen Überlieferung. — [4]) Salimbene, Chronicon ed. Parm. p. 410, und Ehrle, ALKG VI, 81. — [5]) ALKG VI, 88: De religionis ingressu; rubrica prima.

und Lektoren wurden eigene Zellen, gesondert von dem gemeinsamen Dormitorium, gegeben, eine Vergünstigung, die sie nur mit den Ministern teilten.[1]) Die ausführlichsten Bestimmungen über das Studienwesen enthält die sechste Rubrik der Generalkonstitutionen, die sich mit der Beschäftigung der Brüder (de occupatione fratrum) befaßt: Es wird den Oberen zur Pflicht gemacht, die Brüder zur Ausbildung „in scribendo, studendo et aliis laboribus sibi competentibus“ zu bewegen. Was die besonderen Bestimmungen der Generalkonstitutionen bezüglich der Pariser Niederlassung betrifft,[2]) so wird unter anderem angeordnet, daß in der Regel die Brüder erst dann nach Paris Studien halber geschickt werden sollen, wenn sie sich zuvor zwei bis drei Jahre nach dem Noviziat in einem Provinzialstudium aufgehalten haben. Ihre Entsendung soll erfolgen durch den Minister, der hierin vom Provinzialkapitel beraten wird, welch letzteres auch seiner Entscheidung die Zustimmung geben muß. Wer nach Paris geschickt wird, soll dort mindestens vier Jahre studieren, es sei denn, daß er so große Fortschritte gemacht hat, daß er geeignet erscheint, das Amt des Lektors zu versehen. Natürlich soll nur den tüchtigsten und besten, was Befähigung und moralische Qualitäten anbetrifft, diese Auszeichnung zuteil werden. Drei Tage bei Wasser und Brot zu fasten, ist als Strafe für den festgesetzt, welcher Unwürdige hierfür empfiehlt. Jeder Provinz steht es zu, zwei Brüder nach Paris zu senden, für welche sie die Auslagen nicht zu tragen haben. Bei ihrer Rückkehr müssen die Studenten über ihre Ausgaben Rechnung legen; sie werden besonders gewarnt, Almosen, die sie zu Bücheranschaffungen erhalten haben, anderweitig zu verwenden oder sich dafür „libri curiosi“ anzuschaffen. Auch eine Präventivzensur für literarische Produkte der Ordensmitglieder ist angeordnet. Schließlich bestimmen die Generalkonstitutionen, daß der Pariser Konvent alljährlich durch einen Speziallegaten des Generalministers, dem weitgehende disziplinäre Gewalt zusteht, visitiert werden soll. — An diesen Grundstock von Bestimmungen über das Studienwesen im allgemeinen und in der Pariser Niederlassung im besonderen schließen sich eine Reihe von Beschlüssen der Generalkapitel und von Verordnungen

[1]) ALKG VI, 99. Vgl. über die Privilegien der Magister und den Mißbrauch derselben die interessanten, aber einseitigen und übertriebenen Schilderungen Ubertinos de Casalo, ALKG III, 128. — [2]) Die im folgenden angeführten Bestimmungen finden sich bei Ehrle, ALKG VI, 108 ff. und bei Denifle-Chatelain, Chart. I, No. 364, p. 413.

der Generalminister an, welche in den Neuredaktionen der Generalkonstitutionen von 1292 und 1316 kodifiziert wurden.[1]) Denn die Hegemonie in wissenschaftlicher Hinsicht, welche der Franziskanerorden seit der Mitte des 13. Jahrhunderts mit den Dominikanern teilte, verlangte, sollte sie Bestand haben, daß die Bestimmungen über das Studienwesen genau beobachtet und immer wieder nach den Zeitverhältnissen und Zeitbedürfnissen verbessert und ergänzt wurden.[2])

[1]) Im einzelnen soll hier nicht auf dieselben eingegangen werden; es genüge der Verweis auf Ehrles Aufsatz ALKG VI, wo die Erweiterungen der Generalkonstitutionen von Narbonne mit der genauen Angabe, auf welchem Kapitel sie verfügt wurden, gedruckt sind. — [2]) Als der hier vorliegende Abschnitt meiner Arbeit, der sich mit dem Franziskanerorden beschäftigt, bereits in Druck gegangen war, erschien das Werk von P. Dr. Hilarin Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg, 1904 (XI, 557 S.). Ich hoffe, mich mit den von den meinigen sehr erheblich abweichenden Aufstellungen des hochwürdigen Verfassers an anderer Stelle auseinandersetzen zu können. — Es sei auch erwähnt, daß die öfters genannten Aufsätze von Walter Goetz in der Zeitschrift für Kirchengeschichte nunmehr, mit andern vereinigt, als Buch erschienen sind mit dem Titel: Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung von Walter Goetz. Gotha, 1904 (X, 295 S.).

Inhalts-Verzeichnis.

I.

Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin.

Von **Ernst Timpe.**

II.

Der historische Wert der vierzehn alten Biographien des Papstes Urban V. (1362—1370).

Von **Georg Schmidt**.

III.

Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts.

I. Teil.

Von **Franz Xaver Seppelt.**

I. Kapitel.

Die Universität Paris.

II. Kapitel

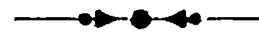
Die beiden großen Mendikantenorden, ihre Anfänge, ihre Beziehungen zur Wissenschaft und ihre Inkorporation an die Universität Paris.

Druck von R. Nischkowsky in Breslau.



Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.



Herausgegeben

von

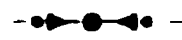
Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Vierter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1906.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.



Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Vierter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1906.

Imprimatur.

Wratislaviae, die 5. Mart. 1906.

G. Card. Kopp, Princ. Episc. Wratisl.

G. K. 1262.

Der Ambrosiaster „Hilarius“.

Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I.

Von

Joseph Wittig,
Doktor der Theologie.

Vorwort.

Diese Studie ist die Verfolgung eines Unbekannten, welcher in der Geschichte des vierten Jahrhunderts geheimnisvoll auftaucht und geheimnisvoll verschwindet. Ich bin nicht der erste, der nach ihm sucht, und auch nicht der letzte. Wer dem literarischen oder politischen Wirken des hl. Damasus, des hl. Ambrosius, des hl. Augustinus nachgeht, muß seine Spuren queren. Es war allem Anschein nach ein zerrissenes, unglückliches Menschenleben, ein untergegangenes Talent. Das Ansehen eines Hilarius, Ambrosius, Augustinus ist ihm zuteil geworden, denn seine Schriften gingen Jahrhunderte lang unter diesen Namen.

Meiner Studie über Papst Damasus I. hat Herr Professor Dr. Sdralek aus naheliegenden Gründen die Veröffentlichung in einer historisch-archäologischen Zeitschrift vermittelt; sie ist als vierzehntes Supplementheft zur Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 1902 erschienen. Aus sachlichen und persönlichen Gründen freut es mich, daß die vorliegende Abhandlung, welche zum Teil eine Ergänzung der Studie über Damasus und ganz in Rom entstanden ist, in Breslau, am Entstehungsort der Damasusstudie und in einem Organ der Schule erscheint, aus welcher ich hervorgegangen bin.

Rom, den 20. August 1905.

Der „Quidam ex Hebraeis" im Tituskommentar des hl. Hieronymus.

Im Kommentar des hl. Hieronymus zum Titusbriefe findet sich eine Bemerkung, die von großer Wichtigkeit für unsere Frage zu sein scheint: „Ich habe einen aus dem Hebräervolk, der in Rom vorgab, Christ zu sein, über die bei Matthäus und Lucas niedergeschriebenen Genealogien unseres Herrn Jesu Christi disputieren hören, daß sie nämlich von Salomo bis Joseph weder in der Zahl noch in den Namen übereinstimmen. Damit beunruhigte er die Herzen der Einfältigen. Die vermeintlichen Lösungen, die er dann vorbrachte, waren grabdunkel und orakelhaft. Er hätte mehr nach der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und der Liebe Gottes streben und erst dann, wenn es sich gerade geschickt hätte, über Namen und Zahlen disputieren sollen."[1])

Unliebsame Erinnerungen müssen hier dem hl. Hieronymus die Feder geführt haben. Denn so spricht man nur über einen Mann, der die Liebe Gottes nicht hatte, seine Barmherzigkeit nicht verdiente und darum seiner Gerechtigkeit anheimfiel — wenigstens nach der Meinung der Leute.

---

[1]) „Quod autem ait (Apostolus): «Genealogias et contentiones et rixas, quae veniunt ex lege, devita«, proprie pulsat Iudaeos, qui in eo se iactant et putant Legis habere notitiam, si nomina teneant singulorum, quae, quia barbara sunt et etymologias eorum non novimus, plerumque corrupte proferuntur a nobis. Et si forte erraverimus in accentu, in extensione et brevitate syllabae . . . solent irridere nos imperitiae . . . Putant se in nominibus referendis et in supputatione annorum et in nepotibus et abnepotibus, avis, proavis et atavis doctiores. Audivi ego quendam de Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat, de genealogiis Domini nostri Iesu Christi, quae scripta sunt in Matthaeo et Luca facere quaestionem, quod videlicet a Salomone usque ad Joseph nec numero sibi nec vocabulorum aequalitate consentiant. Qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quasdam, ut sibi videbatur, solutiones, cum magis debuerit iustitiam et misericordiam et dilectionem Dei quaerere et post illa, si forte occurrisset, de nominibus et numeris disputare. Satis forsitan de Hebraeorum supercilio et plus, quam necesse fuerit, dixerimus." Hier. comm. in ep. ad Titum liber. cap. III, V. 9.

Das können nur die traurigen Ereignisse des Jahres 372 gewesen sein, die wieder vor seinem Geiste aufstiegen, so lebhaft, daß er sie niederschreiben mußte noch nach so langer Zeit und in so fernem Lande[1]): Rom hatte in den letzten Jahrzehnten schlimme Tage gesehen. Liberius, der gute, greise Papst, war ins Elend geschickt worden. Unheilvoller Zwist entstand unter dem Klerus, denn viele glaubten der Nachricht, Liberius habe seinen Glauben verraten, und ließen sich den Hofpapst Felix gefallen. Zwei Parteien waren geschaffen, die Liberianer und Felicianer, die auch das Hinsterben ihrer Häupter überlebten. Mit den neuen Namen „Damasianer und Ursinianer“ bekämpften sie sich auf das leidenschaftlichste. Schon am Tage der zwiespältigen Papstwahl kam es zu blutigen Reibereien. Und als sich Damasus am siebenten Tage im Lateran konsekrieren lassen wollte, mußten seine Getreuen mit Gewalt die Gegner fernhalten. Wie zwei feindliche Burgen lagen Santa Maria Maggiore und San Giovanni in Laterano einander gegenüber. Verhandlungen mit der staatlichen Behörde führten zur Anerkennung des Damasus und zur Vertreibung des Ursinus und seiner Gesellen. Auch das führte wieder zu beklagenswerten Szenen. Erst im dritten Jahre wurde Ruhe.

Der verbannte Ursin aber konnte seine Niederlage nicht verschmerzen. Ein Prozeß gegen Damasus, das schien der letzte Weg zu sein, der zum päpstlichen Stuhle führen konnte. In Rom war gerade Maximin Kriminalrichter, ein grausamer Mensch, dessen Urteile stets nach Blut rochen. Er war der Herr der Stadt, für die eine rechtlose Zeit anbrach. Nichts konnte ihm mehr am Herzen liegen, als den stolzen, hochgemuten Damasus, den reichen mächtigen Bischof von Rom, vor seinen Richterstuhl zu ziehen und zum Tode zu verurteilen. Das war der rechte Augenblick für Ursin. Er hatte in Mailand einen Mann, der geeignet war, die ursinianische Partei vor Gericht zu vertreten. Es war wohl einer seiner früheren Genossen, denn er nahm die ganze Sache auf seine eigene Rechnung und Gefahr. Als bloßer Rechtsanwalt wäre er nicht mit Verbannung gestraft worden, als er die Anklagen nicht beweisen konnte.

Dieser Mann führte den Namen Isaak. Er war ein Jude von Geburt, wurde aber Christ. Als solcher galt er in Rom. In Mailand

---

[1]) 386 oder 387 in Palästina. Vgl. Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Erste Hälfte: Sein Leben und seine Schriften bis zum Jahre 385, Leipzig 1901, S. 61 f.

schien er so intim mit Juden zu verkehren, daß man ihm nachsagte, er habe seinen Glauben wieder verleugnet.

Isaak führte in Rom die Sache des Ursin mit solchem Erfolg, daß für Damasus die letzte Stunde gekommen schien.

Schon war Maximin daran, den Klerikern des Damasus auf der Folter Geständnisse zu erpressen, und Damasus wußte keine andere Hilfe mehr, als sich durch Gelübde den hl. Martyrern zu verpflichten. Da kamen noch rechtzeitig Eilboten vom Kaiser. Das Verfahren wurde eingestellt. Und Damasus schmückte zum Dank für seine Rettung ein verlassenes und verfallenes Martyrergrab.

Isaak mußte seine ungerechte Anklage und die dadurch veranlaßte grausame Folterung römischer Geistlicher in einem Winkel Spaniens büßen, wie es scheint, auf Lebenszeit verbannt.[1]) Er allein kann der Mann sein, an den sich Hieronymus erinnert. Nur so versteht man den furchtbaren Ernst jener Worte von der göttlichen Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe.

Hierzu kommen noch jene Gründe, welche Zahn für eine solche Identifizierung angeführt hat, nämlich die Übereinstimmung der Zeit und die sehr seltene Tatsache der Apostasie eines Judenchristen im vierten Jahrhundert.[2])

Wir dürfen darum getrost dem bedächtigen Urteil Zahns zustimmen, dessen Verdienst es ist, zum ersten Male an jene wichtige Stelle erinnert zu haben.

Eine Prozeßschrift gegen Papst Damasus.

Aus jenen kritischen Tagen ist uns ein kurzer Libell erhalten geblieben. Seine Aufschrift ist: „Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos." Es ist eine schwere Anklage des Papstes Damasus I., von der das geschichtliche Urteil über die Persönlichkeit dieses Mannes so sehr abhängt, daß über ihren Verfasser, ihre Tendenz, ihren Zweck eine Untersuchung unbedingt notwendig war. Mit Sicherheit ließ sich nach Wiederherstellung der ursprünglichen Form[3]) nachweisen, daß die Anklage in demselben

[1]) Vgl. Wittig, Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik, Rom 1902, S. 11—34. — [2]) Zahn, Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak. Theologisches Literaturblatt, 1899, No. 27, S. 313—317. — [3]) Wittig l. c. S. 54—58. Künstle (Literarische Rundschau XXIX, 1903, No. 3, S. 80 f.) hält daran fest, daß die Klageschrift von den luciferianischen Presbytern als Präfatio zu ihrer Bittschrift gebraucht worden sei. Allein die Verbindung der Klageschrift mit der Bittschrift ist nur referierend — in der 3. Person. Ferner kennen wir alle ursinianischen Priester,

Jahr niedergeschrieben worden ist, in dem der Prozeß gegen Damasus begann. Da lag der Schluß nahe, daß der Ankläger Isaak der Verfasser jener Anklage war.

Dieser Schluß ist auch gezogen worden, vielleicht nicht mit der notwendigen Vorsicht.[1]) Ein gewichtiger Grund sprach dagegen. Nach den Äußerungen des Aquilejer Konzils von 380 hatte Isaak schon den „recursus ad synagogam" vollzogen, als er die Vertretung der ursinianischen Partei übernahm. Denn Ursin verhandelte mit ihm „ante synagogae fores". Der Verfasser der Anklage muß aber ein Christ gewesen sein, oder besser, er muß sich wenigstens als Christ gestellt haben. Dafür sprechen die christlichen Redensarten, welche in den Text hineingeflochten sind.[2]) Nun ist freilich einem Apostaten beides möglich. Darum war jener Gegengrund nicht unüberwindlich. Trotzdem notieren wir gern, was Hieronymus zu dieser Frage sagt: „Audivi quendam ex Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat". In Rom stellte sich Isaak also als Christ, während er außerhalb Roms sein wahres Gesicht zeigte, so sagt Hieronymus. Darum bleibt der Libellus trotz der christlichen Redensarten auf dem Konto Isaaks, dem man Abfall vom Glauben nachredete. Ob er ihn von einem anderen zusammenstellen ließ, soll hier nicht entschieden werden, sondern einstweilen nur, daß er

„aus welchen Marcellinus und Faustinus die Bittschrift dem Kaiser überreicht" haben sollen. Unter den ursinianischen Priestern ist aber kein Marcellinus und kein Faustinus (vgl. Günther, Avellana collectio = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XXXV, Vindobonae 1895—1898, n. XI 3 und XII 4). Also ist die Verbindung der beiden Stücke erst in einer Zeit geschehen, in welcher man nicht mehr viel von den Ursinianern und Luciferianern wußte. — Martin Schanz behauptet in seiner Geschichte der römischen Literatur, Bd. 4 (München 1905), irrtümlich, daß ich gegen die von Günther vorgeschlagene Trennung der Quellen und die Unechtheit des verbindenden Satzes sei. Nur die ersten zwölf Worte scheinen mir noch zu der ersten Quelle zu gehören, weil sie eine wirklich vorgefallene Tatsache berichten, die ein späterer Kollator nicht mehr so genau wissen konnte („exinde presbyteri diversis modis afflicti per exilia et peregrina loca dispersi sunt").

[1]) Wittig l. c. S. 69. — [2]) Auf diese Schwierigkeit hat Diekamp in seiner Besprechung hingewiesen (Theologische Revue, I, 1902, No. 12, S. 372). Seine Ausstellung wiederholt Künstle z. T. mit eigenen Gründen, die er sich selbst widerlegt hätte, wenn ihm eine genauere Durchsicht der Arbeit möglich gewesen wäre. Diekamp gibt übrigens den engsten Zusammenhang zwischen der Schrift und dem Prozesse zu. Ich hoffe, durch vorliegende Studie zu erreichen, daß er auch der Verfasserschaft des Klägers zustimmen wird, da jene Schwierigkeit behoben wird.

ihm für die Anklage[1]) diente und daß er seine Abfassung veranlaßt und inspiriert hat. Aber wer es unterfängt, eine Partei vor Gericht zu vertreten, ist für gewöhnlich auch imstande, seine Anklage und die notwendigen Berichte selbst abzufassen.

Ein beachtenswertes Moment liefert noch die Verbindung des Libellus mit der luciferianischen Bittschrift: „Exinde presbyteri diversis modis afflicti per exilia et peregrina loca dispersi sunt, ex quibus Marcellinus et Faustinus presbyteri de confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati preces Valentiniano Theodosio et Arcadio principibus obtulerunt ita.“

Es ist nun sicher,[2]) daß die Worte „Exinde — dispersi sunt“ zur ersten Quelle gehören. Die Worte von „Marcellinus — obtulerunt ita“ sind Überschrift der zweiten Quelle. Wer aber hat das „ex quibus“ hineingeschrieben und damit die Dinge in ganz falschen Zusammenhang gebracht? Wir dachten an den Kollator der Avellana. Aber dieser registriert die anderen Schriftstücke peinlich genau. Warum sollte er sich hier einen Zusatz erlaubt haben? Das natürlichste und zunächst anzunehmende ist, daß auch die beiden Worte „ex quibus“ von dem Kollator schon vorgefunden worden sind, und daß sie zur ersten Quelle gehören. Dann schließt diese mit einem unvollendeten Satze und charakterisiert sich dann tatsächlich selbst als eine Skizze, als ein Konzept des Anklagereferates.

Wir werden später sehen, daß Isaak wirklich einer von den ursinianischen Priestern („ex quibus“) war.

An das „ex quibus“ hat sich dann der Appell an die Richter angeschlossen, wie er nicht erst skizziert zu werden brauchte: „Darauf sind die Presbyter unter allerlei Belästigung in weiter und naher Verbannung zerstreut worden.[3]) Von ihnen bin ich einer und führe nun Klage gegen Damasus usw.“

---

[1]) Künstle vermißt die „juristische Form“ einer Anklageschrift. Er wolle den 14. Paragraphen der Damasusstudie nachlesen: „Bestimmung unserer Schrift nach ihrer Form.“ Nach Mommsens Ausführungen über das abgekürzte Prozeßverfahren könnte höchstens die Anrede an die Richter fehlen. Die Schrift ist aber auch nur aufgefaßt als ein Konzept, als ein Bericht, der dem Anklagevortrag zugrunde lag und den Richtern in die Hand gegeben wurde, damit ihnen nicht die zu beachtenden Einzelheiten entgingen. — Wegen der Ausfälle gegen die Behörde vgl. Wittig, Damasus I., S. 92, Zeile 10—13. — [2]) Vgl. Wittig l. c. S. 54—58 und besonders S. 63. — [3]) Zur Rechtfertigung dieser Übersetzung vgl. Wittig l. c. S. 63 f.

Diese Lösung ist einfacher, befürwortet durch den Zusammenhang beider Quellen mit der Zeitgeschichte, und es bedarf nicht der Annahme, daß der Kollator der Avellana die Schriftstücke interpoliert habe, was nicht seine Art ist und darum erst eines Beweises bedürfte.

Die „Fides Isatis ex Iudaeo".

Nach Spanien war Isaak verbannt worden. Aus Marseille stammt die sichere Nachricht, daß Isaak schriftstellerisch tätig war. Im Schriftstellerkatalog des Gennadius heißt es nämlich:

„Isaac scripsit de sanctae Trinitatis tribus personis et incarnatione Domini librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis, confirmans ita in una Deitate tres esse personas, ut sit aliquid in singulis proprium, quod non habeat alia. Patrem scilicet hoc habere proprium, quod ipse sit sine origine origo aliorum; Filium hoc habere proprium, quod genitus genitore non sit posterior; Spiritum sanctum hoc habere proprium, quod nec factus sit nec genitus et tamen sit ex altero. De incarnatione vero ita scribit, ut manentibus in ea duabus naturis una credatur Filii Dei persona." [1])

Dieser Traktat ist uns erhalten geblieben. Er trägt die Überschrift: „Incipit fides Isatis ex Iudaeo" und entspricht in seiner Form und seinem Inhalte ganz genau der Beschreibung des Gennadius.

Der Verfasser trägt die Charakteristik des Hieronymus an der Stirn. Er ist ein pedantischer Namen- und Zahlengelehrter. Beginnt doch die Fides gleich mit den Worten:

„Quinque sunt omnia quae sunt: haec sed tria et duo fiunt in divisionem. Haec autem quae tria sunt, secundum sermonem humanum et secundum quod tria sunt, dividuntur, ut vere tria sint, et habent in se aliquid, per quod tria non sunt sed unum. Iterum duo quae vere divisa sunt a tribus, a se sunt divisa per aliquid, ut vere sint duo; per aliquid iterum non sunt divisa, ut unum sint, non duo." [2])

Und so geht es noch geraume Zeit fort, Zahl an Zahl.

Die Schreibweise des Isaak charakterisiert Gennadius als „obscurissima disputatio et involutus sermo". Der Stil der Fides konnte gar nicht besser kritisiert werden. Hieronymus sagt in ganz ähnlicher Weise von seinem Exegeten, daß er seine

[1]) Gennadii de viris illustribus, cap. 26. — [2]) Migne, Patrologia Graeca XXXIII, col. 1541—1546.

Lösungen „quasi ex adytis et oraculo" hervorbrächte. Wie überraschend verknüpfen sich hier die weitverstreuten Nachrichten über die geheimnisvolle Persönlichkeit des Damasusfeindes.

Genealogische Traktate.

Nach der zitierten Äußerung des hl. Hieronymus war es etwas ganz Ungewöhnliches, daß jemand über Zahl und Namen des Stammbaumes Christi einen eigenen Vortrag hielt. Das hatte außer dem Judenchristen niemand getan. Sonst hätte es ihm nicht allein zum Vorwurf gemacht werden können.

Diese Beobachtung läßt es als ganz unbedenklich erscheinen, zwei Traktate über den Stammbaum Jesu dem Judenchristen zuzuschreiben.

Der erste Traktat scheint der erste römische Vortrag des „Hebräers" zu sein, denn er entspricht genau der Beschreibung des hl. Hieronymus.

Ein Vergleich erweist dies klar:

Hier. ad Tit. III, 9.	De concordia Matthaei et Lucae in genealogia Christi.[1])
Audivi quendam de Hebraeis de genealogiis domini nostri Iesu Christi, quae scripta sunt in Matthaeo et Luca, facere quaestionem,	In Christi genealogia Matthaeus et Lucas dissentire videntur ...
quod videlicet a Salomone usque ad Ioseph nec numero sibi nec vocabulorum aequalitate consentiant.	Matthaeus ... per Salomonem usque ad Ioseph lineam deducit. Unde contingit ut a David deorsum totus pene computationis ordo dissideat.

Der Verfasser der Concordia kommt zu dem Endresultat:

„Sane quod in ipsa generationis linea plures secundum Lucam a Ioseph usque ad David, quam secundum Matthaeum a David usque ad Ioseph numerentur, contrarium videri non debet, cum ipsae successiones generationum in ea parte multiplicius excreverint, ubi citius descendentibus patribus filii numerosius successerunt."

Hieronymus teilt uns mit, daß der Vortragende mit der Aufdeckung dieser Differenz die Herzen der Einfältigen beunruhigt habe. Das kann man leicht verstehen.

---

[1]) Migne, Patrologia Latina XVII, col. 1011—1014.

Da folgte ein zweiter Vortrag. Denn Hieronymus sagt: „qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quasdam, ut sibi videbatur, solutiones."

Dieser zweite Vortrag ist offenbar ein herrenloser, von A. Mai veröffentlichter Traktat zu Matth. 1.[1])

Schon an den ersten Worten erkennt man den von Hieronymus so scharf getadelten Genealogienforscher, der so gern beunruhigende Differenzen aufdeckt: „A transmigratione Babylonis usque ad Christum generationes quatuordecim dicuntur et tredecim inveniuntur. Huius rei ratio nobis exponenda est."

Er bleibt in diesem Vortrag bei dem schon früher gewonnenen Endresultat, daß sich die Differenz zwischen Matthäus und Lucas durch die „Ascensio et Descensio" der Generationen erklären lasse. Damit verknüpft er aber eine Anzahl Bemerkungen, die mit vollem Recht „solutiones ex adytis et oraculo delatae" genannt werden können:

„Quod autem Matthaeus a centesimo ad sexagesimum et inde ad trecesimum decurrit, descensionem Domini nostri Iesu Christi ostendit, quippe qui iuxta carnem nativitatem eius descripserit. Lucas autem, quod a tricesimo ad sexagesimum et inde ad centesimum percurrit, demonstrat, ut superius dictum est, passionem, id est virtutem, qua diabolum vicit per crucem et incontaminatam carnem, quam resuscitatam imposuerit in caelis; et ideo a minore summa rursum ascendere ad maiorem numerum invenitur; non immerito, ut supra exposuimus, aquilae gerit imaginem, quae eum ad coelum volasse demonstrat. Et quia tres ordines numerantur de fructibus, de quibus breviter demonstravimus, tres etiam ordines in generationibus demonstrantur et numero certo ascribuntur. Quique tres ordines generationum et seminum sine dubio trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti demonstrant."

Die Übereinstimmung zwischen den beiden Traktaten und der Bemerkung des hl. Hieronymus ist zu auffallend, als daß man an der Autorschaft des gelehrten Judenchristen zweifeln könnte. Auf eines wollen wir hier noch für den späteren Verlauf dieser Studie im voraus hinweisen:

Nach A. Mai trägt der zweite Traktat den Namen Hilarius. Das hätte unter gewöhnlichen Umständen nicht viel zu sagen. Denn viele Dutzende schriftstellerischer Produkte der alten Zeit

[1]) A. Mai, Nova Patrum bibliotheca I, Rom 1852, pars 1 p. 477.

tragen falsche Namen. Trotzdem wollen wir im Gedächtnis behalten, daß eine Schrift unter dem Namen Hilarius geht, die offenbar von dem Judenchristen Isaak verfaßt worden ist.

Kennzeichnende Merkmale des Genealogienforschers.

Für den Quellenkritiker ist es ein wichtiger Erfahrungssatz, daß jede starke Individualität nicht wenige Eigenarten an sich hat, die sie von den anderen unterscheiden, und daß niemand, besonders in Rede und Schrift, seine Eigenarten völlig unterdrücken kann. Wie selten findet sich gleiches Geschick zu gleicher Zeit am gleichen Ort! So wird sich auch Isaak durch seine Eigenart von allen anderen Schriftstellern unterscheiden, und verrät irgend ein herrenloses Schriftstück diese Eigenart, dann können wir annehmen, es sei sein Werk.

Isaak ist jüdischer Abkunft. In Rom hat er sich als Christ bekannt. In den Wahlkämpfen der sechziger Jahre gehörte er der ursinianischen Partei an. Er wurde aus Rom verbannt und trat mit der Synagoge von Mailand in Beziehungen. Ob diese Beziehungen einem wirklichen Abfall gleich kamen, kann nicht behauptet werden. Was wir davon wissen, sind die Worte des römischen Konzils: „der durch seine Rückkehr zur Synagoge die hl. Geheimnisse entweiht hat."[1] Hieronymus glaubt überhaupt nicht an die Echtheit seines Christentums.[2] Aber das sind Aussagen erbitterter Gegner, Aussagen, die, auf ihr rechtes Maß beschränkt, nichts anders bezeugen, als daß Isaak in Mailand wieder mit seinen einstigen Glaubensgenossen in Verbindung getreten ist. Wie weit, wie lange, in welcher Absicht, das weiß niemand. Isaak war Flüchtling, seine Lebensstellung, die er sich in Rom erworben zu haben scheint, war vernichtet. Da ist es leicht möglich, daß er seine Zuflucht bei denen suchte, die ihn gewiß gern wiedergewonnen hätten. In den Augen der Konzilsväter war das natürlich Apostasie. Sie hatten keine Verpflichtung, ihn milder zu beurteilen. Trotzdessen ist es leicht möglich, daß Isaak Christ geblieben ist und auch nach seinem „recursus ad synagogam" die christliche Schriftstellerei gepflegt hat. Das wird sich später noch viel klarer herausstellen.

In Mailand verhandelte mit ihm Ursin „ante synagogae fores" wegen eines Prozesses gegen Damasus.

---

[1]) Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Flor. et Venet. 1759—98, t. III, p. 624 sq. — [2]) siehe oben S. 4.

Da er ausersehen ward, die ursinianische Gemeinde vor Gericht zu vertreten, muß er dem Advokatenstande nicht fern geblieben sein. Die Art und Weise, wie er die Anklagen gegen Damasus zusammengestellt hat, beweist, daß er mit allen Kniffen eines echten Advokaten vertraut war. Sein Lebensberuf vor der Taufe war also wohl der Advokatenstand. Nachher hat er sich der Bibelwissenschaft zugewandt. Denn in Rom trat er als Lehrer auf und hielt exegetische Vorträge. Seinem Glaubensbekenntnisse verlieh er schriftliche Form.

Sein Stil war dunkel, seine wissenschaftliche Beweisführung verwickelt, gesucht, orakelhaft.

Daß Isaak nicht in Rom gebürtig war, sondern anderswoher kam, lassen die Worte des hl. Hieronymus „qui se Romae in Christum credidisse simulabat" ziemlich deutlich ahnen. Rom, Mailand und Spanien boten ihm zeitweilig Obdach.

Eine seiner Spezialuntersuchungen war der Stammbaum Christi. In der genealogischen Wissenschaft stand er unter den damaligen christlichen Schriftstellern einzig da, und er hat dafür keinen Beifall gefunden.

Der judenchristliche Genealoge und der Ambrosiaster.

Das Interesse an den Genealogien war den Juden angeboren. Beruhten doch auf ihren Stammbäumen alle ihre großen Diesseits- und Jenseitshoffnungen. Die Abstammungskunde war für sie eine eigene Wissenschaft. Der Stammbaum Jesu war für einen Judenchristen das wichtigste und interessanteste apologetische Thema, die Prüfung des angenommenen Glaubens. Ebenso fremd und anstößig war es für die übrigen Christen, über die Differenzen der genealogischen Angaben der hl. Schrift reden zu hören. Da Hieronymus dem Judenchristen Isaak allein solche beunruhigende Untersuchungen zur Last legt, werden von vornherein ihm allein jene wissenschaftlichen Leistungen zugeschrieben werden müssen, die sich mit den genannten Differenzen eingehend beschäftigen. Das hat zum ersten Male Zahn herausgefühlt und beobachtet.

Unter den „Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament",[1]) den gesammelten Aufsätzen eines Unbekannten aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, findet sich eine kurze Abhandlung über die Frage:

---

[1]) Migne, Patrologia Latina XXXV, col. 2206—2416: „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti." Die Neuausgabe hat die Wiener Akademie M. A. Souter übertragen.

„Cum Deus dicat ad Abraham de filiis Israel, quod quarta progenie exituri essent de potestate Aegyptiorum, cur lex dicit: «Quinta progenie exierunt filii Israel de terra Aegypti»?"[1])

Und eine andere: „Quid est, ut, cum constet a David usque ad transmigrationem Babylonis decem et septem esse generationes, evangelista quattuordecim dicat, praetermissis Ochozia, qui post Ioram est, filium Iosaphat, et Ioas filio Ochoziae, et Amasia, filio Ioas?"[2])

Eine dritte: „Quare, cum quadraginta et una sint generationes, Evangelista quadraginta duas numerasse videtur? Ter enim quattuordecim, quid faciunt nisi quadraginta duo?"[3])

Dasselbe Interesse verraten folgende Untersuchungen:

1. „Quare Matthaeus Evangelium Christi describens dicit: «Liber generationis Iesu Christi filii David», cum prior sit Abraham?"[4])
2. „Quid est, ut generationes omnes in tres partes divideret supradictus Matthaeus apostolus."[5])

Die Zahlengelehrsamkeit des Genealogen verrät sich auch in den ersten beiden Untersuchungen des zweiten neutestamentlichen Teiles:

1. „Cur facta et dicta dominica quattuor voluminibus a quattuor scriptoribus sunt in scripturam digesta?"[6])
2. „Quoniam constat quattuor libros rite conscriptos dictorum et gestorum Domini, sciendum, quis ordo eorum sit."[7])

Die erste dieser Untersuchungen erinnert in der Fassung des Problems sehr an den judenchristlichen Genealogen:

10. Untersuchung:	„Concordia":
Nam utique Deus dixit: „Quarta progenie" et Moyses scripsit: „Quinta progenie", quamvis utrumque Moyses retulerit et fallere eum impossibile sit, in quo tanta virtus operata est: ac per hoc investigandus est sensus, quia non otiose aliquid aut improvide divina loquitur scriptura.	Sed quia scriptura sacra diversa quandoque recipit, adversa autem omnino non admittit, dum non cogimur credere contrarietatem, latentem cogimur quaerere veritatem.

[1]) Migne, l. c. qu. X, col. 2223. — [2]) l. c. qu. LXXXV, col. 2279 f. — [3]) Partis II, quaestionum ex Novo Testamento qu. quinta, col. 2592. — [4]) l. c. qu. tertia, col. 2591 f. — [5]) l. c. qu. quarta, col. 2592. — [6]) l. c. qu. prima, col. 2591. — [7]) l. c. qu. secunda, col. 2591.

Gewiß ist das Hervorgehobene kein sicherer Beweis für die Identität der Verfasser, aber doch ein willkommener Anhaltspunkt, ein Wegweiser in dem geheimnisvollen Dunkel, welches den judenchristlichen Gelehrten umgibt. Es berechtigt nicht nur zu der Frage: „Sind die «Untersuchungen» dem Judenchristen zuzuschreiben?", sondern antwortet auf diese Frage schon mit einem leisen Ja.

Diese gesammelten Untersuchungen werden von den Patristikern in Verbindung gebracht mit einem hochwichtigen Kommentar zu dreizehn Briefen des hl. Paulus.[1]) Die sachkundigsten Gelehrten haben sich dafür entschieden, daß diese beiden bibelwissenschaftlichen Werke einem einzigen Verfasser zugehören.

Stammen also auch diese Erklärungen zu den Paulusbriefen aus der Feder Isaaks?

Es handelt sich hier nicht nur darum, eine für die Kirchen- und Kulturgeschichte gleich interessante Persönlichkeit genauer zu zeichnen, sondern zwei der wichtigsten patristischen Werke ihrem Verfasser zurückzugeben und gleichzeitig in die rechte Beleuchtung zu setzen.

Das Problem des Ambrosiasters.

Seit dem 16. Jahrhundert geht der Streit um den Verfasser der „Commentaria in tredecim epistolas beati Pauli." Bis dahin meinte man, Ambrosius sei es. Erasmus war der erste, welcher widersprach. Seit ihm datiert der Name „Ambrosiaster" für den unbekannten Autor. Die Gelehrten erkannten, daß es ein Werk sei von hervorragender Bedeutung, nach fachmännischem Urteil bis zum 16. Jahrhundert unerreicht dastehend. Die Versuchung war deshalb groß, es immer wieder dem hl. Ambrosius zuzuschreiben. Noch Ballerini ist dieser Versuchung erlegen.

In der neueren Zeit hat man die „Erklärungen" bald diesem, bald jenem zugesprochen: Hilarius von Poitiers, Hilarius von Rom, Ambrosius von Mailand, Hilarius von Pavia, Hilarius von Syrakus, Tychonius, Julian von Eklanum usw. Langen brachte den luciferianischen Presbyter Faustinus in Vorschlag. Aber all diese Hypothesen sind, wie Dickson, Arnold und Morin sagen, ohne jede ernste Grundlage.[2])

[1]) Migne, Patrologia Latina XVII, col. 45—508. Den Auftrag zur Neuausgabe für die Wiener Vätersammlung hat P. Brewer S. J. erhalten. Zu vergleichen ist der Abdruck einer Handschrift im Spicilegium Casinense, T. III, pars II, 1901. — [2]) Vgl. G. Morin, L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase (Revue d'histoire et de littérature religieuses IV, 2, Paris 1899), p. 98 und Anm. 1.

Morins Stellungnahme im Jahre 1899.

Es gehörte ein gewisser Mut dazu, neue Lösungen vorzuschlagen. Aber die wissenschaftliche Quellenkritik ist doch heutzutage soweit ausgebildet, daß sie nicht vor jeder Schwierigkeit Halt zu machen braucht. Ein jeder Schriftsteller hat, wie immer wieder betont werden muß, seine Eigenart, die er in größeren Werken nicht verleugnen kann. Es ist darum nur das eine erforderlich: sämtliche Eigenarten des Ambrosiasters genau zu beachten und zu einem Personenbilde zusammenzustellen. Dann muß sich bei genügender Kenntnis der Literaturgeschichte der Verfasser erkennen lassen.

Einen frischen Versuch, auf diese Weise zum Ziele zu kommen, hat im Jahre 1899 der als patristisches Sonntagskind bekannte Abbé Morin gewagt. Jahrelang sammelte er sich Notizen, die ein ganzes Buch füllen könnten. Aber er begnügte sich, in einem kurzen Aufsatz[1]) seine Ansicht darzulegen.

Vier Thesen stellte er auf:

1. Das Ambrosiasterproblem ist noch nicht gelöst.
2. Der Ambrosiaster ist dieselbe Persönlichkeit wie der Verfasser der „Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament."
3. Der Ambrosiaster ist ein Zeitgenosse des Papstes Damasus.
4. Er lebte und schrieb in Rom.

Dann weist er nach, daß eine enge sprachliche Verwandtschaft besteht zwischen den beiden bibelwissenschaftlichen Werken und der „Fides Isatis ex Iudaeo." Ferner, daß die Physiognomie des judenchristlichen Gelehrten Isaak dem Eindruck des Ambrosiasters vollständig entspreche; daß nämlich der Ambrosiaster ein Judenchrist sei voll löblichen Eifers, seine einstigen Glaubensgenossen zu bekehren, ein wenig unverträglich gegen die kirchliche Behörde, voll Eigendünkel, einer jener Charaktere, für deren Glaubenstreue man bangt, daß er viele juristische Kenntnisse offenbare — alles geradeso wie Isaak, der Genealoge, der Ankläger im Prozeß des Papstes Damasus.

Es ist für einen, der sich mit den Fragen der Quellenkritik beschäftigt, ein hoher Genuß und eine feine Schule, die Abhandlung dieses gelehrten, in seinen Forschungen von einem seltenen Glück begleiteten Abbé Morin zu lesen. Wenn auch keine mathematische Sicherheit besteht, so muß man doch fast notgedrungen seine Zustimmung zu dem Endresultate geben, voll Bewunderung über die

---

[1]) G. Morin, l. c. p. 97—121.

bescheidene, vorsichtige Formulierung desselben. Morin wollte nichts anders als den Namen des Konvertiten in die Kontroverse einführen. Er erlebte auch bald die Freude, aus Frankreich, Deutschland und England zustimmende Urteile zu hören. Die einen bezeichneten die Hypothese als sehr verlockend, die anderen als eine wahrscheinlich endgültige Lösung der ganzen Frage. Von Zahn erhielt er eine beglückwünschende Zuschrift mit dem Hinweis auf die oben zitierte Hieronymusstelle, die für einen verständigen Beobachter nicht geringe Beweiskraft hat.

Morins Stellungnahme im Jahre 1903.

Im 20. Jahrgang der Revue Bénédictine erschien ein überraschender Aufsatz aus Morins Feder.[1]) Nur eine Stimme hatte sich gegen die Urheberschaft Isaaks an den „Erklärungen" und „Untersuchungen" erhoben: H. Zimmer in seinem Buche „Pelagius in Irland."[2]) Dieser behauptete — nicht mit Recht, — Morin habe Isaak als Verfasser „proklamiert." Das hat Morin nicht getan. Zimmer findet seinen Gegengrund in einigen erst nach Morins erster Abhandlung festgestellten Daten aus dem Leben Isaaks. Dieser Gegengrund verliert aber alle Kraft durch die Unsicherheit und Dehnbarkeit aller Zeitbestimmungen der beiden exegetischen Werke. Selbst der Verfasser der Studien, in welchen jene Daten festgestellt sind, kann ebenso wie Morin in ihnen keine unüberwindliche Schwierigkeit für Morins Hypothese sehen. Morin konnte sich auch nicht entschließen, seine These eigentlich zurückzunehmen. Aber er hat doch das Problem von neuem behandelt und — noch einen neuen Namen in die Kontroverse eingeflochten: Decimus Hilarianus Hilarius. Der sei wahrscheinlich der lang gesuchte Ambrosiaster — er, ein Kriegsmann und Beamter, von dem man nicht einmal weiß, ob er im Leben je etwas anderes geschrieben hat als Briefe und Akten!

Bei der Lektüre des neuen Aufsatzes entsteht leicht der Gedanke, daß die neue Hypothese ihren Ursprung nur dem verständlichen Wunsche verdanke, das so hochgeschätzte Werk des Ambrosiasters an einen anständigen Namen zu knüpfen. Aber da Morin der Verfasser dieses Aufsatzes ist, kann jener Gedanke nur falscher Argwohn sein. Denn es wäre gegen alle wissenschaftliche Methode, sich von solchen Wünschen leiten zu lassen.

---

[1]) G. Morin, Hilarius l'Ambrosiaster. (Revue Bénédictine XX, 1903, S. 113—131. — [2]) Berlin 1901, p. 120, Anm. 2.

In einer umfangreichen Studie[1]) nimmt der Herausgeber der Untersuchungen, Souter, ohne Nachprüfung den letzten Lösungsversuch auf, den Morin noch in diesem Jahre als „solution de l'avenir"[2]) bezeichnet hat. Diese Wendung haben alle mitgemacht, außer Martin Schanz,[3]) der sich billig darüber verwundert.

Die nächste Aufgabe unserer Studie.

Wir wollen im folgenden alle Gründe prüfen, die für oder gegen Isaak, für oder gegen Hilarianus Hilarius sprechen.

Wenn auch alles, was da gesagt werden wird, auf jahrelanger, selbständiger Forschung beruht, so sei doch gern eingestanden, daß sehr viele unserer Beobachtungen schon von Morin angestellt und klar dargelegt worden sind. Wenn es uns möglich wird, noch auf dieses oder jenes unbeachtete, aber doch vielleicht ausschlaggebende Moment hinzuweisen, so soll das der Dank an Abbé Morin sein für alles, was wir in dieser Frage von ihm gelernt haben. Wir hoffen, daß es uns gelingen wird, zwischen den beiden von ihm vorgeschlagenen Hypothesen so zu vermitteln, daß jenes wichtige Problem seiner Lösung zugeführt wird.

Als erwiesen können wir, besonders nach der Publikation Souters, voraussetzen, daß der Verfasser der „Erklärungen" und der Verfasser der „Untersuchungen" ein und dieselbe Persönlichkeit sei. Wer beide Schriften liest, findet auf jeder Seite Ähnlichkeiten in großer Zahl. Es spricht derselbe Mund, es schlägt dasselbe Herz in beiden. Gleich ist die hohe Achtung vor dem Berufe des Volkes Israel, der Schmerz über die Hartnäckigkeit der damaligen Juden, der freudige Stolz, selbst die Wahrheit der christlichen Religion erkannt zu haben. Gleich sind die Ansichten über die „Lex", über die Hierachie. Gleich ist der Kampf gegen die Irrlehre, gleich sind auch die vielfachen irrigen Anschauungen, gleich die Schwächen, z. B. eine gewisse Weiberfeindschaft. Darum stimmten in der Annahme der Identität der Verfasser immer die Fachgelehrten überein. Nur einer ist ihr mit einem Apparat philo-

---

[1]) Souter, A study of Ambrosiaster (Texts and Studies, V. VII, No. 4), Cambridge 1905. — [2]) G. Morin, De la besogne pour les jeunes. Sujets de travaux sur la littérature latine du moyen âge (Revue d'histoire ecclésiastique VI, 2, Louvain 1905), p. 330, note 1. — [3]) Martin Schanz, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk Justinians, IV. Teil, 1. Hälfte, München 1904, S. 324.

logischer Bemerkungen zu Leibe gerückt, nämlich C. Marold. Er muß sich aber von Morin den begründeten Vorwurf gefallen lassen, daß seine Forschungen „absolut inexakt“ seien.[1])

Vorläufige Zeitbestimmung.

Die „Erklärungen“ und „Untersuchungen“ sind abgefaßt worden, ehe die Bibelübersetzung des hl. Hieronymus zur allgemeinen Anerkennung gelangt war. Denn die Schriftstellen sind in vorhieronymianischer Version zitiert. Wir haben es also mit wirklich altchristlichen Werken zu tun. — Noch vor die Entstehungszeit des hieronymianischen Textes verweisen die Namen der Irrlehrer, welche in beiden Werken genannt sind. Der Kommentar zum 1. Titusbrief ist verfaßt, als die Marcioniten am Aussterben, die Manichäer aber noch in Blüte waren, also in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts.

Das bestimmteste Datum enthält der Kommentar zum 1. Titusbriefe im 3. Kapitel (14 u. 15): „ecclesia domus Dei vocatur, cuius hodie rector est Damasus.“ Diese Bemerkung hat bisher alle Kritik überstanden. Dabei bleibt bestehen, daß sie sonderbar und außergewöhnlich[2]) ist und deshalb einen besonderen Erklärungsgrund fordert, den wir in einem späteren Abschnitt geben wollen.

Damasus regierte von 366—384.

Daß einer seiner Zeitgenossen der Verfasser ist, ergibt sich auch aus der Angabe: „Mysterium iniquitatis a Nerone inceptum est . . . usque ad Diocletianum et novissime Iulianum, qui arte quadam et subtilitate coeptam persecutionem implere non potuit, quia desuper concessum non fuerat.“[3])

Von den „Untersuchungen“ sind für die Zeitbestimmung die 114. und 115.[4]) wichtig. Sie deuten die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts an, indem sie das Heidentum schildern, wie es sich allmählich in die Verborgenheit zurückziehen muß, während doch das Christentum immer noch seine Geheimlehren verbirgt, z. B. die Lehre, warum sich Christus kreuzigen ließ. Es ist die Zeit der Massenbekehrungen: „Quotidie omni hora sine intermissione deserentes Iovem, inter quos sophistae et nobiles.“[5])

---

[1]) G. Morin, L'Ambrosiaster (1899), p. 98, note 3. — [2]) Vgl. die Vorbemerkungen der Mauriner („et sane illorum temporum usum non sapit, neque sensui necessarium est“). — [3]) ad II. Thess. II, 7. — [4]) col. 2341—2359. — [5]) col. 2347.

Die 115. Untersuchung sagt, daß Panonien infolge der Barbareneinfälle hoffnungslos daniederliegt.[1] Die Verwüstung Panoniens fiel in die Erntezeit 374. Im Zusammenhang mit der Bekämpfung des Fatum schaut die Stelle nicht danach aus, als ob sie lange Zeit nach der Verwüstung geschrieben wäre. Nach einigen Jahrzehnten erholt sich doch auch ein sehr hart heimgesuchtes Land. Und auch Panonien hat sich in einiger Zeit erholt.

Die 109. Untersuchung ist sicher vor 398 geschrieben worden. Aus diesem Jahre stammt nämlich ein Brief des hl. Hieronymus an einen gewissen Presbyter mit folgender Bemerkung:

„Misisti mihi volumen ἀνώνυμον ἀδέσποτον et nescio utrum tu de titulo nomen subtraxeris, an ille qui scripsit ut periculum fugeret disputandi, auctorem noluerit confiteri. Quod cum legissem, intellexi famosissimam quaestionem super pontifice Melchisedech illuc plurimis argumentis esse perductam, ut docere conatus sit, eum qui benedixerit tanto patriarchae, divinioris fuisse naturae nec de hominibus aestimandum. Et ad extremum ausus est dicere Spiritum sanctum occurrisse Abrahae et ipsum esse, qui sub hominis figura visus est. Quomodo autem Spiritus sanctus panem vinumque protulerit et decimos praedae, quos Abraham victis quattuor regibus reportaret, acceperit, omnino tangere noluit . . .

Quod si omnes repuleris, tuum certe spiritualem illum interpretem non recipies, qui imperitus sermone et scientia tanto supercilio et auctoritate Melchisedech Spiritum sanctum pronuntiavit et illud verissimum comprobavit, quod apud Graecos canitur: „Imperitia confidentiam, eruditio timorem creat."[2]

Damit hat Hieronymus die 109. Abhandlung kritisiert. Es wäre ein sonderbarer Zufall, sollte folgender Vergleich der Kritik mit der Abhandlung täuschen:

1. Hieronymus nennt die Untersuchung über Melchisedech anonym. In der Tat trägt keine der Untersuchungen den Namen des Verfassers.
2. Hieronymus: „Melchisedech divinioris esse natura nec de hominibus aestimandum."

   109. Untersuchung: „Igitur per haec apparet Melchisedech ultra hominem esse, quia non erat unde melior esset quam Abraham, nisi sola praecedat illum natura."

---

[1]) col. 2353. — [2]) Hier. ep. LXXIII.

3. Hieronymus tadelt, daß die Möglichkeit einer Darbringung von Brot und Wein sowie der Annahme von Geschenken durch den hl. Geist unbeachtet geblieben ist.

   Die 109. Untersuchung berührt dieses Moment tatsächlich nicht.

4. Hieronymus: „Et ad extremum ausus est dicere Spiritum sanctum occurrisse Abrahae et ipsum esse qui sub hominis figura visus est."

   Die 109. Untersuchung gegen Schluß: „Et quid incredibile videtur, si Melchisedech ut homo apparuit, cum intelligatur tertia esse persona?" Die letzten Worte sind: „et in Spiritu sancto visus est Deus."

Nebenbei sei hingewiesen auf den strengen Tadel, den Hieronymus ausspricht: Unbeholfenheit in der Sprache, eitle, selbstbewußte Schreibart war früher schon von ihm dem judenchristlichen Genealogen zur Last gelegt worden, wie jetzt dem Verfasser der Untersuchungen, den wir für identisch mit jenem erachten. Jedenfalls ist erwiesen, daß sie beide Zeitgenossen waren, beide kein vorzügliches Latein schrieben, beide ein ganz besonderes Interesse für genealogische Forschungen hatten.

Beziehungen des Ambrosiasters zum Judentum.

Wollte man die einzelnen Worte der „Erklärungen" und „Untersuchungen" zählen, so würden die höchsten Zahlen von jenen Ausdrücken erreicht werden, welche irgend einen Zusammenhang mit dem Judenchristentum zeigen, besonders „Iudaei", „Lex", „Promissiones Abrahae." Die fortwährende Bezugnahme auf die Juden wird dem christlichen Leser geradezu langweilig und erweckt die Vermutung, die Erklärungen seien von judenchristlicher Hand geschrieben oder wenigstens an eine jüdische Adresse gerichtet. An zweihundert wichtigere Stellen lassen sich notieren, die ein besonderes Interesse am Judentum und eine umfassende Kenntnis seiner Sprache, seiner Einrichtungen, seiner Wünsche, seiner Legenden verraten.

Der Verfasser kennt das Alte Testament vorzüglich und hält es für die Quelle alles menschlichen Wissens. Von Timotheus sagt er — und es ist, als meinte er sich selbst —: „Qui enim integre omnibus Hebraeorum libris imbutus erat, accepta fide perfectum fecit doctorem.[1]) Immer wieder nimmt er Gelegenheit, auf die Notwendigkeit des alttestamentlichen Studiums

---

[1]) ad I. Tim. IV, 6.

hinzuweisen: „Multum prodesse significat veteris testamenti habere notitiam." [1])

Aus den vielen Worterklärungen muß man schließen, daß er die hebräische Sprache verstand. Das ist aber denen, die sich an das mühevolle, einzigartige hebräische Studium des hl. Hieronymus erinnern, ein Anzeichen dafür, daß er Judenchrist war. Besonders viel liegt ihm daran, den Ursprung des Namens „Hebraei" zu erklären.[2]) Kommt es von Heber oder von Abraham? Sehr treffend ist seine Erklärung des Wortes „Adam, d. i. Mann aus Erde". Er sagt: „homines propter humum ex quo." Abraham ist ihm der Vater des Menschengeschlechtes, der Vater des Glaubens. Von ihm stammt das Wort „Hebraei" und die hebräische Sprache, d. h. ihm ist die Ursprache der Menschheit anvertraut worden, und die Ursprache ist das Hebräische. Warum er dieselbe nicht gebraucht, sagt er in der Erklärung des Korintherbriefes: „Hi ex Hebraeis erant, qui aliquando Syra lingua, plerumque Hebraea in tractatibus aut oblationibus utebantur ad commendationem. Gloriabantur enim se dici Hebraeos propter meritum Abrahae, quod idem apostolus pro nihilo habuit." [3])

Er kennt genau alle jüdischen Gebräuche und Anschauungen, die Neomenien, die Sabbatgebräuche, die alten Fabeln über die Patriarchen, über das Grab des Moses, über die Räuber, welche dasselbe suchen, über die Teufel, welche dem Salomon beim Tempelbau halfen; er kennt den hochmütigen Erbadel der Israeliten, ihre Reinigungen und Sühnungen, ihre Ansichten über den Tag der Weltschöpfung.[4])

Über alles hoch steht ihm die „Lex". Dieses Wort hat für ihn die gleiche Bedeutung wie „Religio".[5]) Hunderte Male fließt es ihm aus der Feder. Aber er ist nicht blind für die Schattenseiten der alttestamentlichen Gesetzesübung und unterscheidet gern mit dem Apostel das Ewige und Zeitliche am göttlichen Gesetz.[6])

Das Judentum ist ihm der erste Name für Christentum: Die Juden waren schon Christen, und die Christen sind noch heute Juden: „ut in hoc caeterae gentes addiscerent, non esse alium Deum praeter hunc, qui Iudaeorum erat et factus est

[1]) ad II. Tim. III, 14. — [2]) ad Philipp. III, 9; qu. CVIII, col. 2323 ff. — [3]) ad I. Cor. XIV, 19. — [4]) ad Col. II, 16, 17. Tit. III, 9. Gal. IV, 3. — [5]) Qu. XCVII, col. 2290 „Simpliciter ex Lege" will er den Arianismus widerlegen und nimmt trotzdem seine Beweisstellen aus dem Neuen Testamente. — [6]) „Hic enim legitime utitur Lege, qui potest discernere, quae ad tempus data sunt ab iis, quae perpetua sunt", ad II. Tim. I, 8—11.

Christianorum; quamvis et illi Christiani fuerint et nos nunc simus Iudaei propter Iudam, ex quo Christus est secundum carnem; quia Iudaei veteres sperando futurum Christum redemptorem Christiani erant." [1]).

Hoch schätzt er die uralte, ehrwürdige Überlieferung der Synagoge und will sie überall befolgt und fortgesetzt sehen. Sie ist ja die Stütze des christlichen Glaubens.[2]) Darum hat das Judentum vor dem Heidentum viel voraus: „Non est ambiguum cuncta religionis nostri veteri testimonio roborari et Legis veteris praerogativa signari." [3])

„Das Heil stammt von den Juden." Das ist ihm der liebste Satz des Neuen Testamentes.[4]) Es gefällt ihm oft, darauf hinzuweisen, daß die Heidenchristen ohne die Juden nichts wären.[5]) Keiner der Apostel ist aus den Heiden gewählt, alle aus den Juden, weil diese schon vorher auf Christus gehofft hatten.[6]) Es war eine besondere Gnade Gottes, daß er die Heiden dem Judenvolke einverleibte.[7]) Die Heidenchristen sind darum Schuldner der Juden.[8])

Nennt er Heiden und Juden, so stehen die Juden stets an erster Stelle, außer wo es sich um verworfene Juden handelt. Die Reihenfolge der Namen in den Apostelbriefen wendet er, wo es noch notwendig ist, zugunsten der Juden um.[9]) Er verfährt dabei nach dem Prinzip: „Iudaei ... anteponuntur gentibus, sed qui credunt." [10]) Er spricht auch an vielen Stellen von den Juden, wo Paulus gar nicht an sie denkt.[11])

Voll Schmerz gesteht er freilich ein, daß nicht alle Juden den Weg Gottes erkannt haben. Den Grund davon sieht er in der stolzen Abschließung des Judenvolkes.[12]) Er beklagt die Perfidie, die Gottlosigkeit, die Unduldsamkeit der ungläubigen Juden. Erschütternd ist sein Urteil: „Crux Salvatoris peccatum et maledictum Iudaeorum." [13]) Er sieht ein, daß dieses Volk nicht würdig war eines solchen Lehrers, wie Paulus einer war.[14]) „Obtusi sunt sensus eorum usque in hodiernum diem." [15]) Zu diesen Juden rechnet er sich freilich nicht.[16])

---

[1]) ad Rom. IX, 17. — [2]) z. B. ad I. Cor. XIV, 31. — [3]) Qu. XCV, col. 2288 f. — [4]) z. B. ad I. Cor. I, 2; XVI, 4; Philipp. I, 12—17. — [5]) ad Eph. II, 11—12. — [6]) ad Eph. I, 11—12. — [7]) ad Eph. I, 15—16; Col. I, 1—13. — [8]) ad Rom. XV, 27. — [9]) z. B. ad Gal. VI, 15—16. — [10]) ad Rom. III, 1. — [11]) Eph. I, 13—16; Col. II, 13—15; Col. I, 11—13; 22—28; Thess. I, 15 usw. — [12]) ad Col. I, 28. — [13]) ad Gal. III, 13. — [14]) ad Eph. III, 9. — [15]) ad II. Cor. III, 14. — [16]) ad Col. II, 16—17 („solent iterum reprehendere nos").

Mit um so hellerer Freude weist er auf die bekehrten Juden hin, betont jede Stelle besonders, in welcher Paulus von ihnen spricht: „His dictis commendat Iudaeos credentes."[1])

Ganz eigen klingt die Auslegung der Stelle „non neophytus, ne in superbiam elatus in iudicium incidat diaboli".[2]) War der Verfasser Konvertit, so mußte er an sich denken. In der Tat kommentiert er recht schüchtern. Er spricht nur von „rudes in fide", vom „primus annus" der Bekehrung, wie einer, der sich durch seine eigene Wissenschaft seine Laufbahn nicht versperren will.

Bezeichnend ist, wie er die Konvertiten vor dem Vorwurf der verstockten jüdischen Dummheit schützt: „Quae obtusio infidelitatis causa obvenit. Ideo conversis ad fidem acuitur acies mentis."[3])

Auch in folgender Stelle kann man leicht die Apologie der Konversion herauslesen: „Hic enim scit legem et qua causa data sit, qui praedicato Christo deserit illam ex parte, qua lex factorum appellatur."[4])

So lebhaft nimmt der Ambrosiaster Partei für die bekehrten Juden, daß man sich ihn nur als einen ihresgleichen denken kann. Freilich wird hier der Psychologe zu sichererem Resultate kommen als der Historiker.

Damit stimmt überein, daß der Ambrosiaster Jerusalem oft „mater nostra",[5]) die Patriarchen „veteres nostri"[6]) nennt.

Die Herzenshoffnung des Ambrosiasters ist die Bekehrung des Judentums, die Aussöhnung desselben mit dem Heidentum im Christentum. „Duos enim suscepit Salvator et fecit unum in Domino." Es ist derselbe Gott der Christen, welcher der Juden Gott war.

Neue Momente sprechen also für die Verfasserschaft des gelehrten Konvertiten: das lebhafte Interesse am Judenvolke, die beständige Parteinahme für die bekehrten Juden, die genaue Kenntnis der jüdischen Sprache und Überlieferung.

Die juristische Bildung des Ambrosiasters.

Der Ambrosiaster ist sehr bewandert im römischen Recht. Das zu beweisen, können wir uns ersparen. Denn F. Cumont hat

[1]) ad Rom. III, 13; Gal. VI, 15. — [2]) ad I. Tim. III, 6. — [3]) ad II. Cor. III, 14. — [4]) ad I. Tim. I, 8—11. — [5]) ad II. Cor. XII, 2; Gal. IV, 27. — [6]) ad Rom. I, 1.

es schon vor zwei Jahren getan,[1]) indem er auf folgende Punkte hinwies: Der Ambrosiaster ist voll Hochachtung gegen das römische Recht, den Ausdruck der natürlichen Gerechtigkeit. Er kennt genau die Traditionen der Rechtsgeschichte, zitiert wiederholt Gesetze der römischen Kaiser und hat auf diese Weise der Gesetzeskunde wertvolle Dienste geleistet. Er ist beschlagen in der Steuergesetzgebung, im Familienrecht. Er benutzt die Vorschriften der Verwaltung und des öffentlichen Rechtes oft zum Vergleich. Oft auch bedient er sich der Advokatensprache. Manche Untersuchung trägt ganz den Charakter eines Plaidoyer aus dem Munde eines Rechtsanwaltes.

Auch hier spielt das oben nachgewiesene Interesse des Verfassers für das Judentum hinein. Denn er betont wiederholt, daß die Römer ihr Recht durch die Vermittlung der Griechen von den Juden erhalten haben. Wie harmoniert das alles mit dem Lebensbilde des römischen Konvertiten, der beim Gericht dem Papste Damasus soviel zu schaffen gemacht hat!

Des Ambrosiasters Stil und Methode.

Wir haben schon das Urteil des hl. Hieronymus über Schreibart und Charakter der 109. Untersuchung zitiert und dasselbe mit der Kritik des Gennadius und Hieronymus über Schreibart und Charakter des judenchristlichen Genealogen verglichen. Beide deckten sich inhaltlich vollständig. Die 109. Lektion ist aber weder besser noch schlechter geschrieben als die anderen Untersuchungen und auch die Erklärungen.

Wiederholt tritt eine eigene Zahlenmystik zutage, die sehr an das „ex adytis et oraculo" des hl. Hieronymus erinnert. Besonders deuten folgende Stellen auf den judenchristlichen Zahlengelehrten:

„Omnis enim numerus usque ad novem pervenit, quia tres, dum invicem in se sunt, faciunt numero novem, quia in uno tres sunt et tres sunt unum . . . Tres ergo unum et ter tres unum. Haec enim in nono numero perfectio est, quantum ad numerum pertinet, quia de uno sunt omnia. Addito enim uno, ex quo vel in quo tres, qui numerantur novem fiunt decem vel viginti etc."[2])

[1]) F. Cumont, La polemique de l'Ambrosiaster contre les païens. Appendice: L'Ambrosiaster et le droit romain (Revue d'histoire et de litératur religieuses VIII, Paris 1903, p. 417—440), p. 437—440. — [2]) Qu. LXXXVII, col. 2280.

Man vergleiche diese Stelle mit der Fides Isatis, und man wird gern glauben, daß eine Hand beide geschrieben:

87. Untersuchung:	Fides Isatis:
„in uno tres sunt et tres sunt unum.“ (Von der Zahl 1 und 3 an sich gesagt, ganz abgesehen vom Zahlengeheimnis der Trinität.)	„Haec autem, quae tria sunt, dividuntur, ut vere tria sunt, et habent in se aliquid, per quod tria non sunt sed unum.“

Aus den „Erklärungen“ sei folgende Stelle angeführt:

„Non amplius quam decem res posuit, quas fructus spiritus significat, ut in his omnia complexus videatur secundum tabulas Testamenti Dei, in quibus non amplius quam decem verba mandatorum tradita sunt“,[1]) oder:

„centesimum numerum habentes soli, sexagesimum numerum lunari claritati, trigesimum numerum stellis clarioribus.“ [2])

Worterklärungen, Kalender- und Zeitberechnungen interessieren den Ambrosiaster ganz außerordentlich. Wann die Welt erschaffen ist, wann sie wieder erneuert wird, das weiß er auf Jahr und Tag. Kalender und Äquinoktien dienen ihm zur Erklärung der schwersten Dinge. Die Genealogien, und besonders der Stammbaum Jesu Christi, sind seine Lieblingsfragen.[3])

Der Ambrosiaster und die Fides Isatis.

Eine Arbeit, die Morin schon für uns getan hat, ist die Vergleichung der beiden exegetischen Werke mit dem am besten gesicherten Werke des Konvertiten, der „Fides Isatis ex Iudaeo.“ Dieser Vergleich führte den Gelehrten zu einem Resultate, das ihm jetzt noch die Aufgabe seiner 1898er These schwer macht. Denn es fanden sich soviele Eigenheiten gemeinsam, daß er damals nicht anders sagen konnte, als: Der Verfasser der „Erklärungen und Untersuchungen“ und der Verfasser der Fides muß wohl ein und derselbe sein, der Konvertit Isaak.

Dazu kommt noch, daß der Ambrosiaster selbst gesteht, in antiarianischem Sinne über die Trinität geschrieben zu haben. In der 125. Untersuchung sagt er nämlich: „Hic finis sit. Iam enim in libello adversus Arianam impietatem digesto reliqua plenius tractata sunt, quae Trinitatis complexa sunt indiscretam unitatem.“ In der Tat ist die 125. Untersuchung mit ihrer ausführlichen Lehre über den hl. Geist eine ganz natürliche und notwendige Er-

[1]) ad Gal. V, 22—24. — [2]) ad I. Cor. XV, 41. — [3]) Vgl. qu. LV, col. 2252; qu. CXV, col. 2347—2359; qu. CXVI, col. 2359 f. usw.

gänzung zur „Fides Isatis“, in welcher der hl. Geist nur mit einigen Worten erwähnt worden war, während „reliqua plenius tractata sunt“.

Des Ambrosiasters Stellung zur kirchlichen und staatlichen Behörde.

Der Ambrosiaster ist glaubensfreudig, das muß man ihm lassen. Aber er tadelt, wo er nur tadeln kann, und ist recht unzufrieden mit den bestehenden kirchlichen Verhältnissen. Besonders oft beklagt er, daß durch die Nachlässigkeit der kirchlichen Behörde viele schöne Einrichtungen der Synagoge eingeschlafen seien, obwohl Paulus noch daran festhielt.

Selbst am Kanon der hl. Messe mäkelt er herum. Es behagt ihm nicht, daß Melchisedech als „summus sacerdos“ bezeichnet wird, während doch Christus allein „summus sacerdos“ sei.

Geradezu sagt er heraus, daß manchmal das Kritisieren der Behörde ganz gerecht sei, indem er zu dem paulinischen „neque murmuraveritis“ bemerkt: „Murmurare est falso ad invicem de praepositis et rectoribus queri, quantum ad mentem loci pertinet, quia solet murmur fieri et iusta ex causa.“ [1])

Ein geharnischtes Kapitel ist die 101. Untersuchung: „De iactantia Romanorum levitarum.“ [2]) Die römischen Diakone hatten sich eine sehr angesehene Stellung in der menschlichen Gesellschaft erworben. Sie standen da wie heutzutage die Kardinäle. Als Diakon hatte sich Damasus jenen Einfluß verschafft, der ihm den Weg zur Kathedra bahnte. Wenn wir uns daran erinnern, wie man ihm blutige Unterdrückung der Gegenpartei, Bestechungsversuche, Ehebruch und alles Mögliche vorwarf, dann wissen wir, wer mit folgenden Worten gemeint ist, und vor allem, wer sie geschrieben hat:

„Nihil tam asperum, tamque perniciosum est, quam si ecclesiasticus, maxime qui in sublimi loco est, divitiis huius saeculi studeat; quia non solum sibi ipsi sed et caeteris obest.[3]) Contrariam enim formam dat hominibus; necesse est enim multos imitatores eius existere ad perditionem. Quanto enim honorificentior ordine est,[4]) tanto magis suadet imitandum se, maxime in hac re, quae in ista vita proclivis est. Avaritia enim omnia mala potest admittere. Ideo radix omnium malorum est,

---

[1]) ad Rom. II, 3. — [2]) col. 2301—2303. — [3]) Man denke an das Unglück der Ursinianer. — [4]) Der römische Bischof natürlich am meisten.

quia, ut desideria sua expleat, quod impossibile est, et maleficia et homicidia et obscenitatem, et quidquid sceleris est, perpetrat, nec ad praesens secura, quia semper cupida et in futuro damnata.“ [1])

Klarer geht noch aus folgender Stelle hervor, daß hier der Konvertit Isaak, der nach Spanien verbannte Ursinianer, zum Papste Damasus spricht, den er ohne Erfolg angeklagt hatte, weil der Kaiser den Angeklagten der weltlichen Gerichtsbarkeit entzog.

Das „iudicas“ des hl. Paulus gleich gegen seine sonstige Art im engsten Sinne des richterlichen Urteils fassend, schreibt der Ambrosiaster wie ein verurteilter Ankläger: „Hoc est, numquid quia **tibi examen datum est potestatis iudicandi de malis et stupris,** cum **eadem agas et non est qui te ad praesens iudicet,** effugies iudicium Dei? Non utique; quia **si iudicium Dei in mundo evasisti,** quia omnis haec potestas et iudicium ab eo est, in futurum non evades. Per se enim iudicaturus est Deus, apud quem cessat **adulatio et personarum acceptio!**“ [2])

Im Jahre 368 hatte Valentinian den Papst zum obersten Richter in kirchlichen Dingen erklärt (tibi examen datum est potestatis iudicandi); im Jahre 372 wurde Damasus wegen der Wahlkämpfe angeklagt mit einem verdächtigenden Seitenblick auf das sittliche Leben, im Jahre 378 wegen Ehebruch (de malis et stupris, cum eadem agas); im Jahre 373 erklärte der Kaiser — wie aus dem Konzilsschreiben von 378 hervorgeht —: Über den Papst dürfe niemand richten, dem er nicht selbst das Gericht übergibt, und erst im Jahre 378 trägt Damasus das Richteramt über sich selbst dem Kaiser an (non est, qui te ad praesens iudicet); [3]) sein Ankläger hatte behauptet, daß er durch Ambition zu so hohen Würden gekommen sei (adulatio et personarum acceptio).

Hätte Morin diese Stellen in Erwägung gezogen, und wäre im Jahre 1898 schon die Entwicklung des Rechtsverhältnisses zwischen Kirche und Kaiser unter Damasus klar gewesen, so hätte der gelehrte Abbé wohl niemals seinen zweiten Ambrosiasteraufsatz geschrieben, niemals seine zweite Hypothese aufgestellt.

---

[1]) ad I. Tim. III, 9—10. — [2]) ad Rom. II, 3. — [3]) Vgl. Wittig, Papst Damasus, S. 35—43, über die Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat unter den Kaisern Valentinian I. und Gratian.

Daß der Ambrosiaster, wie der Konvertit, mit der staatlichen Behörde in Konflikt lebte, geht daraus hervor, daß er die damaligen Kaiser zum „mysterium iniquitatis“ rechnet und auf den Untergang des römischen Reiches hofft. Denn das römische Reich wird gottfeindlich sein, so lange es besteht.[1])

Das „Gegenzeugnis“ der Überlieferung.

Eines scheint alle unsere Beweise umzustoßen: Der überlieferte Name des Ambrosiasters, „Hilarius“. Schon Augustinus zitiert eine Stelle der „Erklärungen“ mit den Worten: „Sanctus Hilarius intellexit.“[2]) Schon um 420 also gingen jene Erklärungen unter dem Namen Hilarius. Man hatte darum einen Hilarius nach dem anderen aus den Schriften und Notizen der alten Zeit herausgesucht und ihm das herrenlose Kleid anprobiert. Aber keinem paßte es, keiner konnte sein Recht darauf nur irgendwie nachweisen, denn der Name allein gibt kein Recht. Schließlich erschien die Bemerkung des hl. Augustin nicht gar so zwingend, und darum glaubte Morin mit vielem Recht, er könne dieselbe auf sich beruhen lassen. Da kam Zimmer mit seinem Buche: „Pelagius in Irland“ und wies auf die irländische Tradition hin, die einstimmig den Namen „Hilarius“ für den Ambrosiaster bezeugt.[3]) Daran besteht seit Zimmers Nachweis gar kein Zweifel, daß schon in den frühesten Zeiten die Manuskripte des Ambrosiasters mit dem Namen „Hilarius“ bezeichnet waren.

Morins neue Hypothese.

Durch Zimmers Bemerkungen sah sich Morin veranlaßt, seine Aufstellungen vom Jahre 1898 zu revidieren.[4]) Er war auch so glücklich, noch einen Hilarius aufzutreiben, auf den bisher niemand verfallen war. Es ist Decimus Hilarius Hilarianus. Dieser Mann war 377 Prokonsul in Afrika, wo noch in Bedja, im antiken Vaga, eine Inschrift an ihn erinnert. Im Jahre 396 hatte er die Stelle eines „praefectus praetorii“ inne, 408 die eines Präfekten von Rom. Morin macht es wahrscheinlich, daß Hieronymus seine Tochter gekannt und in geistlichen Dingen beraten hat.

Das ist aber auch alles, was wir von dem Manne wissen. Wir haben keine Ahnung, ob er jemals die Feder eingetaucht habe,

---

[1]) ad II. Thess. II, 7 und andere Stellen. — [2]) S. Augustini Contra duas epistolas Pelagianas, lib. IV, n. 7. Die von Augustin zitierte Stelle steht in der Ambrosiastererklärung ad Rom. V, 12. — [3]) Zimmer, Pelagius, S. 117—120. — [4]) Revue Bénédictine XX, 1903, S. 113—131.

um irgend eine Zeile theologischen Inhalts zu schreiben, was man von vornherein bei einem hohen Militär und Verwaltungsbeamten nicht annehmen darf.

Freilich kennt der Ambrosiaster die staatlichen Behörden. Aber deshalb muß man nicht irgend einen Würdenträger als Ambrosiaster bezeichnen.

Gegen die Autorschaft des Hilarius Hilarianus sprechen folgende Gründe:

Hätte der Ambrosiaster im Jahre 377 als Prokonsul in Afrika, im Jahre 408 als Präfekt in Rom gelebt und als solcher die beiden bedeutsamen theologischen Werke geschrieben, so hätte der hl. Augustin davon gewußt und die „Erklärungen" nicht dem „heiligen" Hilarius zugeschrieben. Und hätte Hieronymus in so nahem Verhältnis mit der Tochter des Ambrosiasters gestanden, dann wären ihm auch die wissenschaftlichen Werke des Vaters bekannt geworden, ihm, der doch so eifrig die kleinsten literarischen Erscheinungen seiner Zeit notierte. Aber Hieronymus nennt den Verfasser der „Erklärungen" nicht — was ja bei der Autorschaft eines verbannten „abgefallenen" Judenchristen ganz verständlich ist —, und Hieronymus kennt den Verfasser der „Untersuchungen" nicht, wie ja der Brief von 398 bezeugt.

Der Ambrosiaster „Hilarius".

Auch wir sehen uns gezwungen, daran festzuhalten, daß der Verfasser der „Erklärungen" und „Untersuchungen" den Namen Hilarius geführt hat. Morin hat bei seiner eingehenden Kenntnis auch der kleinsten Überreste der alten Literatur noch zwei kleine Schriften herausgefunden, die unter dem Namen „Hilarius" gehen und zugleich eng verwandt mit den Ambrosiasterwerken sind, nämlich die beiden zusammengehörigen Fragmente „Contra Arianos" und „Obiciunt nobis Ariani."[1]) Aber auch wir haben oben eine Abhandlung kennen gelernt, die den Namen „Hilarius" trägt und doch nahe verwandt mit den Schriften des Konvertiten Isaak ist.

Ambrosiaster — Isaak — Hilarius sind also korrespondierende Namen, die allen Anzeichen nach eine einzige Persönlichkeit bedeuten.

[1]) G. Morin, Hilarius L'Ambrosiaster. Appendice d'un traité contre les Ariens attribué parfois à saint Hilaire (Rev. Bénéd. 1903), p. 125—131.

„Hilarius“ = „Isaak“.

Wir könnten uns mit der letzten Schlußfolgerung zufrieden geben. Denn sie beruht auf sehr gewichtigen, fast zwingenden Gründen und enthält gar keine innere Unmöglichkeit oder Schwierigkeit. Hat es ja in allen Jahrhunderten Männer gegeben, die aus irgend einem Grunde ihre Schriften nicht unter ihrem eigenen Namen veröffentlichten. Durch die unglücklichen Ereignisse der Jahre 366, 367, 368, 372 war der Name Isaak verfehmt. Werke unter seiner Firma konnten nicht auf Beifall hoffen. Zudem tragen die „Erklärungen“ und „Untersuchungen“ den Charakter kirchlicher Polemik an sich. Die Stelle, welche so offen den Träger der höchsten kirchlichen Gewalt der schwersten Verbrechen bezichtigt, begründet sogar eine große Wahrscheinlichkeit der anonymen oder pseudonymen Veröffentlichung. Anonym sind in der Tat die „Untersuchungen“ verbreitet worden. Ganz verständlich wird uns die Sachlage, wenn wir über dem Studium der alten Zeit gewisse Affären unserer Tage nicht vergessen. — Aber wer recht zusieht, dem verrät der Ambrosiaster selbst das Geheimnis seines Namens.

Es war damals Sitte, ein wenig mit den Namen zu spielen, auf ihren Sinn und Klang zu achten. Ein bezeichnendes Beispiel dafür bringt uns der Brief des hl. Hieronymus an eine römische Dame Furia. Darin sagt Hieronymus: „Pater tuus, quem ego honoris causa nomino, non quia consularis et patricius, sed quia christianus est, impleat nomen suum: Laetetur filiam genuisse Christo, non saeculo.“ [1]) Kein Zweifel, daß der Vater Laetus, Gaudentius oder Hilarius hieß.

Der Ambrosiaster bringt schon bei der Erklärung des allerersten Verses Namenerklärungen. Wer für Namenerklärungen Beispiele sucht, wird immer zuerst an seinen eigenen Namen denken, oder an den Namen dessen, mit dem er spricht, an den er schreibt. Der Ambrosiaster beginnt: „Apud veteres nostros ratione nomina componebantur ut Isaak propter risum et Jakob propter calcaneum . . .“ Er erklärt nicht zuerst den Namen Abraham, der ihn doch sonst sehr interessiert, sondern der Name Isaak kommt ihm zuerst in den Sinn. Er kennt seine Deutung und nennt sie.

Die wörtliche Übersetzung des Namens Isaak ist also Laetus, Gaudentius oder Hilarius. Und gerade unter dem

---

[1]) S. Hieron. ep. LIV, n. 6.

Namen Hilarius sind einige jener Schriften verbreitet, die allen Anzeichen nach von Isaak herstammen müssen.

Da kann man doch wohl mit ziemlicher Bestimmtheit sagen: Der Ambrosiaster hieß mit seinem jüdischen Namen Isaak, mit seinem Schriftstellernamen Hilarius, und er ist jener Konvertit, der aus der Geschichte des Papstes Damasus bekannt ist.

Noch eines: Isaak war der bedeutendste, einflußreichste Genosse Ursins. Er hat Glück und Unglück der ganzen Partei auf seine Schulter genommen. Er hat das Schwierigste und Gefahrvollste für sie gewagt und ist ihr Martyrer geworden.[1] Darum sagten wir schon, er müsse bei der Aufzählung der verbannten Ursinianer zuerst genannt sein. In zwei kaiserlichen Erlassen finden wir diese Aufzählung. Da heißt der Erste „Gaudentius"[2] — also wieder ein Name, der eine möglichst getreue Übersetzung von „Isaak" ist.

Gaudentius war wohl der Taufname des Konvertiten. Das römische Konzil nennt ihn wegen seiner vermeintlichen oder wirklichen Apostasie wieder mit seinem Judennamen. Er selbst nannte sich in seinen Schriften Hilarius.

Eine genauere Zeitbestimmung.

Erst jetzt lernen wir verstehen, wie ernst im Jahre 372 die Lage für Damasus war. Er stand am Tribunal des Maximin nicht einem hergelaufenen Juden gegenüber, sondern einem theologisch und juristisch hochgebildeten Manne.

Die Anklage enthielt alle möglichen Verdächtigungen gegen den Papst, und zwar überaus geschickt ausgesonnen und ausgesponnen. Sogar auf das Gebiet der sittlichen Lebensführung wagt sich der Kläger. Aber da weiß er dem Papste nichts vorzuwerfen als nur eine große Beliebtheit bei den römischen Matronen. Erst um das Jahr 378 ersannen einige unbotmäßige Bischöfe und Diakonen das häßliche Gerücht von einem schweren sittlichen Vergehen des greisen Papstes. Damasus berief eine Synode zusammen, und diese bat den Kaiser, die Sache in die Hand zu nehmen: „Damasus übertrage ihm das Gericht."[3]

Erst als der in Spanien verbannt lebende Ambrosiaster davon gehört hatte, konnte er in der Erklärung des Römerbriefes schreiben:

---

[1] s. oben S. 5, 12 u. 13. — [2] Avellana collectio ed. Günther, Vindobonae 1895—1898, n. XI, 3 und XII, 4. — [3] Wittig, Papst Damasus I., S. 47—50 und S. 94—98.

„de malis et stupris, cum eadem agas" und später: „avaritia . . . maleficia et homicidia et obscenitatem . . . perpetrat", also erst nach dem Jahre 378. Da nun die Erklärung des 1. Timotheusbriefes noch bei Lebzeiten des Papstes Damasus abgefaßt ist, ergibt sich, daß die dreizehn Kommentare innerhalb der Jahre 379—384 entstanden sind.

Glaubenstreue des Ambrosiasters.

Der Text der Ambrosiasterwerke und die Lebensgeschichte des ermittelten Verfassers bekunden einstimmig, daß der Ambrosiaster mit Leidenschaftlichkeit am kirchlichen Leben Anteil nahm und dabei mit der kirchlichen Behörde in Konflikt kam. Hat er sich zur völligen Apostasie treiben lassen? Das römische Konzil sagt es ihm nach. Der Ausdruck, den es dafür gefunden, ist die „Profanation der hl. Geheimnisse" durch seinen „recursus ad Synagogam". War es ein wirklicher Abfall oder waren es nur gefährliche Beziehungen, die der Ambrosiaster mit seinen früheren Glaubensgenossen einging? Wer es weiß, wie man gegnerische Zeugnisse zu werten hat, wird für das letztere die Hand erheben und Recht erhalten. Denn das Abfassungsdatum der „Erklärungen" verlangt diese Entscheidung. Wenn der Ambrosiaster noch 379—384 solche Werke verfassen konnte, muß er doch Christ gewesen sein.

Wenn man sich nun erinnert, mit welch rührendem Eifer der Ambrosiaster in den „Erklärungen" für die Bekehrung der Juden arbeitet, dann kann man nur eine Lösung natürlich finden: Der Ambrosiaster hat in den Kreisen seiner früheren Glaubensgenossen Anhänger zu gewinnen versucht für das Christentum und für Ursin. Dazu waren natürlich persönliche Beziehungen notwendig, die ihm dann so übel gedeutet wurden.

Für diese Lösung besitzen wir eine urkundliche Grundlage, das Schreiben eines Konzils von Aquileja, welches das Treiben der Ursinianerpartei in Mailand und ihre Beziehungen zu den Juden und Arianern mit folgenden Worten zeichnet:

„Turbarum toties damnatus incessit adhuc tamen, quasi praeteritis non perhorrescendus exemplis (Ursinus). Quid, quod plerique sicut in hoc concilio cognovimus et vidimus, cum Arianis copulatus atque coniunctus erat eo tempore, quo turbare Mediolanensem ecclesiam coetu detestabili moliebantur, cum Valente nunc ante synagogae fores, nunc in Arianorum domibus miscens occulta consilia et suos iungens et, quoniam ipse aperte

in eorum congregationes prodire non poterat, instruens et informans, quem admodum pax ecclesiae turbaretur.“[1])

Ursin ließ also seine Anhänger, an deren Spitze der Ambrosiaster war, bei den Juden und Arianern für sich agitieren. Dabei ist der Ambrosiaster um den Ruf der Glaubenstreue gekommen. Daß er aber Christ blieb, bezeugen seine späteren Schriften, nicht bloß die „Erklärungen“, sondern auch die „Untersuchungen“, von denen eine wenigstens nach dem „recursus ad synagogam“ geschrieben sein muß, da sie von der Verwüstung Pannoniens durch die Quaden (374) spricht.[2])

Aussöhnung des Ambrosiasters mit Damasus.

Der Ambrosiaster ist wahrscheinlich aus seiner spanischen Verbannung zurückgekehrt, nachdem er den hl. Damasus als Papst anerkannt hatte:

In der Erklärung des 1. Timotheusbriefes heißt es zu den Worten des hl. Paulus: „ut scias, quemadmodum oporteat te in domo Dei conversari“: „Ecclesia est domus Dei; ut cum totus mundus Dei sit, ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus. Mundus enim in praevaricatione est, diverso turbatus errore; ideo illic necesse est dicatur esse domus Dei et veritas, ubi secundum voluntatem suam timetur.“[3]) Die Stunde der vernünftigen Einsicht hat geschlagen. Es gibt nur ein Haus Gottes, die Kirche, und deren Leiter ist Damasus. Der Nebensatz „cuius hodie rector est Damasus“ ist so seltsam und ungewohnt,[4]) daß wir ihn nur verstehen können, wenn wir auf die seltsamen und ungewohnten Zeitverhältnisse zurückgreifen. Ein gewöhnlicher Exeget des 4. Jahrhunderts hätte nie so geschrieben. Nur einem, der in den Verwirrungen und Irrungen des Lebens den rechten Weg nicht findet und Zuflucht sucht im Hause Gottes, dem ist es zuzutrauen, daß er in den Stunden heilsamer Erkenntnis ein solches Bekenntnis in seine wissenschaftliche Arbeit einflicht, zur Überraschung des Lesers, der ihn und seine Geschicke nicht mehr zu deuten weiß.

Diese Anerkennung des Damasus hatte die Rückkehr nach Rom zufolge. Daß diese stattgefunden hat, sieht man an der

[1]) Mansi, S. conciliorum collectio, t. III, p. 621 f. — [2]) Qu. CXV, col. 2353. — [3]) ad I. Tim. III, 14. — [4]) Vgl. oben S. 19, Anm. 2.

115. Untersuchung. Diese muß nach 374 geschrieben sein, weil sie von der Verwüstung Panoniens durch die Quaden spricht, also nach der Abreise des Verbannten nach Spanien. Und doch enthält sie die Worte: „hic in urbe Roma". Der Verfasser muß also nach Rom zurückgekehrt sein.

In derselben Untersuchung findet sich eine Erinnerung an den weit entfernten Verbannungsort in Spanien. Mit dem Humor, der nach langer Leidenszeit dem Erlösten zu eigen wird, meint der Ambrosiaster: „Wie könnte jemand verbieten, von Rom nach Spanien zu fliegen!" Er hatte am eigenen Leibe die Weite dieses Weges gefühlt.

Wie kam diese plötzliche Wendung, die während der Niederschrift des Timotheuskommentars eingetreten sein muß? Es läßt sich schwerlich anders erklären, als daß Damasus im Angesichte seines Todes Frieden mit seinen Feinden gesucht hat.

Literarische Folgen der Aussöhnung.

Erst wenn eine korrekte Ausgabe der „Erklärungen" und der „Untersuchungen" vorliegen wird — was ja in kurzer Zeit zu erhoffen steht[1]) — wird sich eine Frage entscheiden lassen, die für uns vom größten Interesse wäre. Sowohl die „Erklärungen" wie auch die „Untersuchungen" liegen nämlich in verschiedenen Redaktionen vor.[2]) Schon Morin hat bemerkt, daß in manchen Exemplaren gerade die interessanten, charakteristischen Stellen gestrichen sind.[3]) Der Gedanke liegt nahe, daß der Einfluß des Damasus die Neubearbeitung der Ambrosiasterschriften veranlaßt hat. Der Aussöhnung mußte gewissenhafte Wiedergutmachung des Geschehenen auf dem Fuße folgen. Und das war nur durch eine Neuherausgabe der Ambrosiasterschriften möglich. Man wird die Differenzen der verschiedenen Redaktionen daraufhin untersuchen müssen, ob sie einen solchen Erklärungsgrund befürworten. Was Souter in seiner Ambrosiasterstudie über die verschiedenen Redaktionen sagt, ist noch nicht hinreichend, um genügende Klarheit zu schaffen.

[1]) Vgl. oben S. 13, Anm. 1, und S. 15, Anm. 1. — [2]) Vgl. Souter, A study of Ambrosiaster (Texts and Studies, Vol. VII, No. 4), Cambridge 1905, Part. II, cap. V, § 6. — [3]) Vgl. z. B. Morin, L'Ambrosiaster (Revue d'histoire et de littérature religieuses 1899), p. 121, note 1.

Der Ambrosiaster, ein Priester.

Hinter der 115. Untersuchung befinden sich einige homiletische Skizzen, oder besser kurze Predigten, die von einem Priester vor seiner Gemeinde gehalten worden sind.[1]) Man kann sich keine Hoffnung machen, sie als spätere Einschiebsel von der Kontroverse auszuschalten. Denn Überlieferung und Stil bezeugen sie als verschwistert mit den „Erklärungen“ und „Untersuchungen“.

War denn der Ambrosiaster Priester? Nein, sagt Morin.[2])

Es ist eigentlich nicht recht verständlich, warum Morin auf dieser Behauptung besteht. Das Ziel, welches er sich gesteckt, scheint doch ein Übergewicht über sein ganz objektives Urteil gewonnen zu haben. Denn jene Leute, welchen er die „Erklärungen“ und „Untersuchungen“ zuschreiben wollte, waren eben seines Wissens nicht Priester. Darum ließ er sich zu der Annahme bereit finden, daß der Ambrosiaster auch kein Priester war.

Freilich spricht der Ambrosiaster mehrere Mal von den Priestern in der dritten Person: „Unsere Priester“ tun dies und jenes. Aber gerade jene Kapitel, in denen das vorkommt,[3]) hat der Ambrosiaster in der Verbannung geschrieben, als er aus dem Klerus ausgeschieden war, ohne Amt und Würden. Solange er nicht an den Altar treten durfte, konnte er doch nicht sagen: „Wir Priester beten im Kanon: «Summus sacerdos Melchisedech».“ Da klingt es viel natürlicher, was er geschrieben: „Unsere Priester beten“. Aber auch abgesehen davon ist es nicht schwer zu verstehen, daß ein schriftstellernder Priester von der Tätigkeit der Priester in der dritten Person spricht, indem er die neutrale Stellung des Schriftstellers einnimmt.

Daß der Ambrosiaster Priester war, bezeugen jene kurzen Predigten, die sich in der Sammlung seiner Arbeiten finden. „Fratres dilectissimi!“ heißt darin die Anrede, getreu dem Brauche der damaligen Prediger. Morin muß sich darum zu dem verzweifelten, ihm freilich einfach scheinenden Auswege bequemen, daß die Predigten eben Stenogramme gehörter Predigten oder Konzepte für irgend einen, im Predigen nicht gewandten Bischof seien. Das Nächstliegende ist doch, daß derjenige, in dessen

[1]) col. 2359—2365. — [2]) L'Ambrosiaster, 1899, p. 115—119, und Hilarius l'Ambrosiaster, 1903, p. 116—119. — [3]) ad I. Tim. II, 1—4; I. Cor. I, 14; qu. CIX, col. 2325 u. 2329.

Werken sich ausgearbeitete Homilien finden, selbst Prediger, selbst Priester war.

In der Tat ist der Ambrosiaster, wie wir oben gesehen haben, in den kaiserlichen Erlassen als „Presbyter Gaudentius“ bezeichnet.

Zahlreiche Stellen in den „Erklärungen“ und „Untersuchungen“ drängen zu der gleichen Annahme. Auch Morin hat die Gewichtigkeit derselben gefühlt:[1])

Es war damals der Streit ausgebrochen über den Vorzug der einzelnen Weihen. Die Diakonen hatten eine einflußreichere Stellung gewonnen als die Priester. Darum wurden Stimmen laut, daß der Diakonat über dem Presbyterat stehe. Dagegen kämpft der Ambrosiaster mit einem solchen Eifer, daß man gar nicht daran denken kann, er sei Diakon gewesen. Der spricht pro domo, das ist der unwillkürliche Eindruck seiner Worte. Ihm ist Presbyterat und Episkopat gleich: „Episcopi et presbyteri una ordinatio est. Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est.“[2]) Als eine unerhörte Anmaßung dünkt es ihm deshalb, daß die Diakonen den Priestern gleich oder gar übergeordnet sein wollen. Dem Priester kommt das „evangelizare“[3]) zu, dem Diakon das „baptizare“. Das „evangelizare“ steht aber höher als das „baptizare“. Denn Petrus predigte selbst, ließ aber seine Gehilfen taufen. So argumentiert er.[4]) Die Priester sind nach seiner Meinung die „Seniores“ der ehrwürdigen alttestamentlichen Überlieferung. Sie sollen auf Sesseln sitzen bei den Disputationen, die anderen aber auf dem Fußboden Platz nehmen.[5]) Die Diakone dürfen zwar auch katechisieren wie die Priester, aber ohne Kathedra.[6])

Der Ambrosiaster erinnert an die alttestamentlichen Propheten. Das waren die von Gott bestimmten Schrifterklärer. An ihrer Stelle stehen jetzt die Priester. „Inter istos post episcopum plus esse intelligitur, qui propter reseratum occultum Scripturarum sensum prophetare dicitur, praesertim quia futurae spei verba depromit, qui ordo nunc potest esse presbyterii.“[7])

---

[1]) l. c. — [2]) ad I. Tim. III, 9—10; qu. CI, col. 2301—2303. — [3]) Diese Worte entkräften den Einwurf Morins, daß die Priester gar nicht, oder nur selten, gepredigt hätten. — [4]) ad I. Cor. I, 17. — [5]) ad I. Cor. XIV, 31. — [6]) ad Eph. VI, 11—12. — [7]) ad Eph. VI, 11—12.

Nun bedenke man, daß der Ambrosiaster, während er dies schreibt, selbst die Schrift erschließt, ihre Geheimnisse enthüllt. Daraus geht doch mit aller Deutlichkeit hervor, daß er selbst Priester ist und sich seines Amtes bewußt bleibt auch im Lande der Verbannung: „Presbyteros duplici honore honorandos." [1])

Ursins tätigster Anhänger war also wirklich „Presbyter". Da alle ursinianischen Presbyter in den kaiserlichen Erlassen genannt sind, darunter aber kein Hilarius oder Isaak, sondern an der Spitze aller nur ein Gaudentius, also ein Name gleichen Sinnes, so bestätigt sich, daß der Ambrosiaster verschiedene Namen getragen hat, aber immer Namen gleicher Deutung. Es gefiel ihm, der „Heitere", der „Fröhliche" genannt zu werden. Der „zum Lachen" geneigte Charakter verrät sich auch hier und da in den „Erklärungen" und „Untersuchungen", z. B. dort, wo er von den römischen Frauen sagt, daß sie in der alten, guten Zeit den Wein ebensowenig gekannt haben wie jetzt das Wasser.

Diese Charakteranlage scheint ihn auch gerettet zu haben. Denn es gehört ein gewisser Frohmut dazu, solche Lebensgeschicke ohne Verbitterung zu ertragen und die Liebe zur Religion nicht zu verlieren, sondern vielmehr den rechten Trost zu suchen in der Gotteswissenschaft.

Da die Predigten des Ambrosiasters mitten unter den Untersuchungen stehen, so muß man annehmen, daß sie innerhalb jener Zeit entstanden sind, in welcher der Ambrosiaster die Untersuchungen abgefaßt hat, also später als die vorausgehenden, früher als die darauf folgenden Untersuchungen. Die 115. Untersuchung geht voraus. Da sie nach der Verbannung in Rom niedergeschrieben ist, muß auch die Reihe der darauf folgenden Homilien nach der Verbannung und wahrscheinlich in Rom gehalten worden sein. Das heißt also: der Ambrosiaster ist wieder in sein Amt eingesetzt worden, und das stützt den alten Quellenbericht, daß die Ursinianer mit Damasus versöhnt worden sind, indem Ursin zum Bischof von Neapel ernannt wurde.

Diese gegenseitige Bestätigung bisher unbekannter oder verdächtigter Nachrichten, die völlig unabhängig voneinander sind, bietet hinreichenden Ersatz für unverdächtigte, aber alleinstehende Angaben.

---

[1]) ad I. Thess. V, 12, 13.

Prüfung der Ambrosiasterschriften durch Damasus.

Ein weiteres Moment, welches die Aussöhnung des Ambrosiasters mit Damasus beweist, entnehmen wir einer glücklichen Beobachtung Souters: Im Jahre 384 legte Damasus dem hl. Hieronymus fünf exegetische Fragen vor mit der Bitte, Hieronymus möchte sie beantworten. **Diese fünf Fragen sind, z. T. wörtlich, den ersten zwölf Untersuchungen des Ambrosiasters entnommen:**

Damasi epistola:[1]	„Untersuchungen“ des Ambrosiasters:
1. „Quid sibi vult, quod in Genesi scriptum est: Omnis qui occiderit Cain, septem vindictas exsolvet?“	5. „«Itaque omnis qui occiderit Cain, septem vindictas exsolvet». Haec sententia ostendit . . .“
2. „Si omnia Deus fecit bona valde, quare Noe de mundis et immundis animalibus praecepit, cum immundum nihil bonum esse possit? Et in novo testamento post visionem, quae Petro fuerat ostensa dicenti: «Absit, Domine, a me, quoniam commune et immundum introivit in os meum», vox de coelo: «Quod Deus mundavit, tu commune non dixeris»?“	9. „Si omnia Deus bona fecit et valde bona, utquid dixit ad Noe: «De mundis et immundis induc tecum in arcam, cum immundum bonum esse dici absolute non possit?“ . . . Denique Petrus apostolus «Commune» inquit «nunquam introivit in os meum».“
3. „Cur Deus loquitur ad Abraham, quod quarta progenie filii Israel essent de Aegypto reversuri, et postea Moyses scribit: «Quinta autem progenie exierunt filii Israel de terra Aegypti» quod utique nisi exponatur, videtur esse contrarium?“	10. „Cur Deus dicat ad Abraham de filiis Israel, quod quarta progenie exituri essent de potestate Aegyptiorum, cur Lex dicit: «Quinta progenie exierunt filii Israel de terra Aegypti»?“
4. „Cur Abraham fidei suae signum in circumcisione suscepit?“	12. „Quare Abraham fidei suae signum circumcisionis accepit sacramentum?“
5. „Cur Isaac vir iustus et Deo carus non illi, cui voluit, sed illi, cui noluit, deceptus errore benedixit?“	11. „Si viri iusti voluntas bona est, quid est, ut Isaac non Esau, quem voluit, sed Iakob, quem noluit, benedixit?“

[1]) Migne, Patrologia Latina, t. XIII, col. 371—373. Damasi ep. IX.

Für Rade waren diese Fragen, deren Zusammenhang er nicht kannte, nichts anders als „theologische Liebhaberei", die „rechte Speise" für „den Dilettanten".[1]) Jetzt aber machen sie den Eindruck, als wären sie die vorsichtige Einholung eines fachmännischen Urteils über die Exegese des Ambrosiasters. Hieronymus weiß nichts von den „Untersuchungen" des von ihm nicht gern gesehenen Ambrosiasters. Damasus allein hat sie in der Hand und erreicht auf kluge Weise ein unparteiisches Urteil des Hieronymus. Der Ambrosiaster hat also seine „Untersuchungen" dem Papste Damasus vorgelegt, ehe er sie verbreiten ließ. Dem Papste Damasus mögen sie gefallen haben. Denn er liebte die Kürze solcher Untersuchungen[2]) und hatte nicht gern, was über tausend Zeilen lang war. Die Untersuchungen des Ambrosiasters sind also ganz nach dem Geschmacke des greisen Papstes zugeschnitten. Vielleicht mit Absicht.

Im Jahre 384 waren die „Untersuchungen" also eben vollendet, wenigstens soweit sie ein planmäßiges, an den Fortlauf der Schrift sich haltendes Ganze bilden, nämlich die ersten beiden Teile, die „Untersuchungen zum Alten Testament" und die „Untersuchungen zum Neuen Testament", vielleicht aber auch der dritte Teil, die „Untersuchungen zu beiden Testamenten". Eine der letzteren war dem hl. Hieronymus allerdings noch im Jahre 398 neu und unbekannt, wie wir oben sahen.

Daß Hieronymus im Jahre 384 die „Untersuchungen" noch nicht kennt, welche Damasus schon in der Hand hat, und daß Damasus nicht mit dem leisesten Worte verrät, woher er die Fragen und Probleme hat, gibt gewiß zu denken. Jedenfalls müssen Damasus und Hieronymus zu dem Verfasser derselben in ganz eigentümlichem Verhältnis gestanden haben. Das werden auch jene zugestehen, denen die Annahme einer Aussöhnung zwischen Damasus und dem Ambrosiaster nicht gefällt.

Die Selbstverteidigung eines Predigers.

Hieronymus, während dessen römischen Aufenthalts die Versöhnung stattgefunden haben muß, konnte seinen Groll gegen den Ambrosiaster, seinen literarischen, ihm in mancher Beziehung überlegenen Gegner, nicht überwinden. Denn das, was er im Kommentar zum Titusbriefe tadelnd über ihn schreibt, stammt aus dem Jahre 386.

---

[1]) Rade, Damasus, S. 144, 145 u. 159. — [2]) Damasi ep. IX.

Es ist vielleicht etwas kühn, aber es gehört zur Vollständigkeit der Untersuchung, einen eigentümlichen Zusammenhang zwischen der tadelnden Kritik des hl. Hieronymus, der bisher festgestellten Lebensgeschichte des Ambrosiasters und der anonymen Selbstverteidigung eines Predigers anzudeuten und nachzuweisen.

Hieronymus beschuldigt den „quemdam ex Hebraeis", den Ambrosiaster, daß er, anstatt die Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes zu erstreben, nur über Namen und Zahl disputiert habe.[1]) Jetzt, da wir wissen, daß der Ambrosiaster Priester war, erkennen wir darin leicht eine Polemik gegen seine Predigtweise. Wenn nun Hieronymus noch im fernen Orient diese Polemik übte, ist es da nicht anzunehmen, daß er vor Papst Damasus die gleiche Beschuldigung gegen den Ambrosiaster erhoben hat? Jedenfalls entsprach sein Urteil dem Urteile gewisser römischer Kreise.

Wird sich der Ambrosiaster verteidigt haben? Vielleicht gar vor dem Papste?

Es ist schon häufig vorgekommen, daß sich ein Priester seines Glaubens wegen vor dem Bischof verteidigen mußte. Eine Seltenheit aber bleibt es, daß ein Priester auf Wunsch des Bischofs seine ganze Predigtweise darlegt zur Verteidigung gegen gewisse Anklagen.

Eine solche Verteidigung ist der Libellus, welchen der Laterankanoniker Johannes Chrysostomus Trombelli aus einem Hieronymusmanuskript als ein Werk des hl. Hilarius veröffentlicht hat.[2]) Kann dies die Selbstverteidigung des Ambrosiasters sein?

---

[1]) s. oben S. 4, Anm. 1. — [2]) Sancti Hilarii epistola seu libellus ed. Johannes Chrysostomus Trombelli, bei Migne, Patrologia Latina, t. X, col. 734—750. Die zahllosen Unrichtigkeiten machen das Verständnis des Libellus oft schwer und verderben, besonders am Schluß, den Sinn vollständig. Morin hat die Schlußsätze, die für uns am wichtigsten sind, korrigiert. Er nimmt als Verfasser den des Priscillianismus verdächtigten Bischof Tiberianus Baeticus an, nur weil das Schriftstück im allgemeinen auf ihn paßt, der nach Hieronymus (De vir. ill., c. 123) „tumenti compositoque sermone" ein Apologeticum geschrieben hat, um sich von dem Verdachte des Priscillianismus zu reinigen. Aber der Libellus enthält auch nicht die geringste Anspielung auf priscillianische Gedanken oder auf eine Reinigung davon. Das widerlegt ohne weiteres die Aufstellung Morins (Morin, Notes d'ancienne litterature chretienne I, Une Epistula ou Apologie faussement attribuée à saint Hilaire de Poitiers [Revue Bénédictine XV, 1898, p. 97—99]).

Gleich im ersten Abschnitt überrascht uns die Betonung der „differentia inter Iudaeos et Gentiles". Wir erkennen sofort darin das Hauptthema des aus dem Judentum konvertierten Ambrosiasters wieder: „Tanta est differentia Iudaeorum convertentium et gentilium credentium." Da begegnet uns dieselbe hohe Meinung vor den bekehrten Juden, wie sie uns in den Ambrosiasterwerken so häufig entgegentritt.

Dann folgt eine knappe Darlegung dessen, was von der hl. Dreifaltigkeit zu predigen ist. Zweierlei erinnert uns da an den Ambrosiaster:

1. Die griechische Bildung: Der Ambrosiaster konnte griechische Bücher lesen und benutzte griechische Kodices bei seiner Exegese. Auch der Verfasser der Apologie verstand griechisch. Es finden sich mehrere Redewendungen wie „quod graeca lingua ἄχρονος dicunt", oder „(homo interior), quem νοῦν (id est mentem) vocamus".
2. Die Ansicht über die Unerlaubtheit gewisser trinitarischer Dispute. Im 4. Jahrhunderte grübelte man voll froher und kühner Hoffnung über die geheimnisvollsten Tiefen der Trinität, ohne daran zu denken, daß Gott auch ein Recht auf Diskretion habe. Der Verfasser der Apologie aber erinnert an das Schriftwort: „mysterium meum mihi". Und dann sagt er: „Et revera absconditum esse decet de generatione illa in qua nullus interfuit." Der Ambrosiaster sagt in der „Fides Isatis" ganz ähnlich: „Ideo expedit confiteri Patrem ingenitum, Filium genitum a Patre ante tempora aeterna. Quando, ubi et quomodo non licet dici neque amplius scrutari."

   Nur bei Cyrill von Jerusalem, der in seinen Werken nicht öfter als einmal das Wort „ὁμοούσιος" gebraucht, findet sich noch eine solche Zurückhaltung.

In der Belehrung über die Schöpfung verrät sich der Ambrosiaster als Verfasser. Die Idee, daß nur der Mann, nicht auch das Weib, nach Gottes Ebenbilde geschaffen ist, ist ganz sein eigen. Auch der Verfasser der Selbstverteidigung vertritt diese Ansicht. Bei der Lehre von der Erschaffung des Mannes behandelt er nämlich ausführlich die Lehre von der Ebenbildlichkeit Gottes: Gott hat den Menschen geschaffen und ihm gestattet, sein Ebenbild zu tragen; der Name des geschaffenen (mit Gottes Ebenbild ausgestatteten) Menschen war Adam. Diesem Adam hat Gott später zum Zwecke der Fortzeugung das Weib gegeben,

die den Namen Eva annahm. Da sagt der Verfasser kein Wort, daß auch Eva teilnahm an der Ebenbildlichkeit. Daß diese Ebenbildlichkeit nicht so ausdrücklich geleugnet wird wie in den Erklärungen und Untersuchungen, verschlägt nichts. Denn es handelt sich hier nicht um wissenschaftliche Untersuchungen, sondern um Predigten, die doch gewisse Rücksichten fordern.

Mit der Erlösungslehre und der Pneumatologie schließt der dogmatische Teil dieser kleinen Homiletik.

Der pastorale Teil umfaßt das ganze Gebiet der damaligen Predigtwirksamkeit: Wie ist der Reiche, wie der Arme zu belehren, zu trösten, zu warnen, zu mahnen? Wie sollen Eheleute miteinander leben? Welche Verschiedenheit der Predigtweise bedingt der Altersunterschied der Zuhörer? Welche Pflichten hat der Soldat Christi zu erfüllen als Prediger, als Krieger, als Beamter, als Richter, als Bauer, als Städter, als Krämer, als Landmann, als Handwerker?

Die letzten Abschnitte geben eine Tugendlehre: über den Glauben, die Hoffnung, die Gottesfurcht, die Enthaltsamkeit, den Eifer im Guten, die Keuschheit, Geduld, Gerechtigkeit und Liebe.

Gerade dabei wird man lebhaft an den Tadel des Hieronymus erinnert: der Ambrosiaster hätte sich lieber um die Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes kümmern sollen, als über Zahl und Namen disputieren.

Wer sich erinnert, daß der Ambrosiaster dereinst Advokat war, wird auch folgende Stelle der Apologie nicht für bedeutungslos halten:

„Est autem continentia «appetendarum omnium rerum malarum refrenatio». «Malarum» ideo addidi, ne Iudices putent, definitionem istam communem esse in rebus bonis et malis. Nam qui se a bonis retinet, non bene est continens, sed a malis, recte. Sed in omnibus sane praeceptis duplex consideratio et doctrina esse debet . . .“

Einem Prediger, dem die Juristerei fernliegt, wird es kaum einfallen, seine Definitionen gegen die Juristen zu schärfen und zu schützen.

Am wichtigsten ist der Schlußsatz der Apologie:

„Veniam autem a tua postulo sincerissima sanctitate orans, ut tua sanctitas, cui peritior via a Deo et sanctior comprobata est, in omnibus in quibus mediocritas mea vel praetermisit vel inventa plenius explanare non potuit, correcta reformare et

supplere dignetur: aut si probaveris, ut est a nobis opusculum coeptum te petente et Deo adiuvante perfectum, non habere, quod desit, in orationibus tam tuis sanctis quam omnium fratrum memoriam mei habeas. Et sciant aemuli fidei meae praestitam rationem, et convenire cum ecclesia recognoscant et magis ministerium sumant; ut non solum gratulemur nos credidisse, verum etiam aliquantulum inimicis et credentibus profecisse." [1])

Es sei hier besonders auf folgende Punkte hingewiesen:

1. Der Verfasser bittet um Verzeihung, um Wiederaufnahme in die Kirche (veniam postulo . . .; si probaveris . . . memoriam mei habeas).
2. Man hat ihm einseitige, unvollständige Predigtweise vorgeworfen. Denn es liegt ihm daran zu beweisen: non habere quod desit. Wer denkt da nicht an den Tadel des hl. Hieronymus, der Ambrosiaster predige nur von Zahlen und Namen?
3. Zu einem Vergleich locken die Worte des Hieronymus: „qui se Romae in Christum credidisse simulabat", und die Stelle des Libellus: „ut non solum gratulemur nos credidisse".
4. Der Verfasser des Libellus hofft, daß er den „inimici" und den „credentes" genützt habe. Das erinnert an die Tatsache, daß der Ambrosiaster vor allem danach strebte, durch seine Lehrtätigkeit die Juden (also die „inimici") von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen.

Wie genau ordnet sich dieses Schriftstück ein in die Lebensgeschichte des Ambrosiasters! Wie trägt es alle seine Eigenarten an sich bis auf die gekünstelte Sprache.

Nach dem Schlußsatz der Apologie hatte Damasus also den Ambrosiaster aufgefordert, seine Lehre gegen jene zu verteidigen, die sich über ihn beschwert hatten. Diese Versöhnlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Unparteilichkeit des greisen Papstes gegen einen Mann, der ihm soviele bittere Stunden bereitet hatte, verdient gerühmt zu werden. Hatte doch schon früher einmal Hieronymus das Verhalten des Papstes gegen seine Feinde als wunderbar hingestellt.

Immer wieder fallen von neuen Seiten Lichtstrahlen auf das einst so dunkel gemalte Bild des hl. Damasus.

[1]) Nach Morin (Rev. Bénéd. XV, 1898, S. 97 f.).

Das Heimatland des Ambrosiasters.

Wir hatten schon Gelegenheit, auf die griechische Bildung des Ambrosiasters hinzuweisen. Er beruft sich für seine Textkritik auf griechische Handschriften.[1]) Er hat griechische Autoren gelesen,[2]) polemisiert gegen griechische Sophisten.[3]) Er rechnet sich nicht zu den „Latini homines", die sich griechisch vorsingen lassen, ohne es zu verstehen.[4])

Nimmt man alle geographischen Bestimmungen seiner Werke zusammen, so ergibt sich ein Weg von Palästina, Syrien, Kleinasien nach Alexandrien, Afrika (Mauretanien), Mailand (Pannonien), Rom, Spanien, Rom. Der Ambrosiaster kennt die Sitten der Perser und Scythen, spricht sehr oft von den Irrtümern der Kataphrygier, die in Mysien, Phrygien und Afrika lebten; er hat auf der Bibliothek von Alexandrien die Werke des Ptolomäus studiert; er weiß, daß in dieser Stadt und in ganz Ägypten einfache Priester firmen, wenn der Bischof fehlte; er erzählt, daß die Juden gern auf Maultieren, die Madianiter auf Kamelen, die Tripolitaner auf Stieren, die Afrikaner auf Eseln reiten, und daß den römischen Frauen einstens der Gebrauch des Weines ebenso unbekannt war wie damals der Gebrauch des Wassers; er berichtet von den Verwüstungen Pannoniens und bemerkt scherzhaft, daß niemand verbieten könne, von Rom nach Spanien zu fliegen. Er landet schließlich in Rom mit den Worten: „hic in urbe Roma".

Nach diesen Andeutungen ist es wahrscheinlich, daß der Ambrosiaster von Alexandrien oder über Alexandrien nach Rom gekommen ist.

Bestätigt wird diese Folgerung durch die liturgischen Studien Baumstarks, der nahe Beziehungen zwischen der Liturgie des Ambrosiasters und der afrikanischen Liturgie feststellt.[5])

Andere schriftstellerische Leistungen des Ambrosiasters.

Von dem Arbeitstische des Ambrosiasters stammen allem Anschein nach noch mehrere Aufsätze und Bücher, die an Bedeutung

---

[1]) ad Rom. V, 14. — [2]) ad Col. III, 8—11; qu. CXIV, col. 2346. — [3]) ad Gal. II, 1—2. — [4]) ad I. Cor. XIII, 14. — [5]) „Se io non erro e pei Commentaria e per le Quaestiones varie circonstanze spingono verso una parte, dove che io mi sappia non vi fu mai ricercata la loro origine, cioè verso l'Africa." A. Baumstark, Liturgia romana e liturgia dell' esarcato, il rito detto in sequito patriarchino e le origine del canon Missae romano. Ricerche storiche, Roma 1904, p. 53 s.

den bisher angeführten nicht viel nachstehen. Wir wissen nun, daß der Ambrosiaster seine schriftstellerischen Arbeiten entweder anonym, wie die Abhandlung über Melchisedech, oder unter der Übersetzung seines Namens, also halb pseudonym, wie die „Erklärungen“, verbreitete. Das war bisher der Grund, warum er als Schriftsteller fast unbekannt geblieben ist. Anderseits aber fanden sich da und dort in den Handschriften und Väterausgaben Arbeiten aus dem 4. Jahrhundert, deren Verfasser sich bei allem Kombinationstalent nicht entdecken ließ. Zwei Werke wird man vor allem daraufhin untersuchen müssen, ob sie nicht etwa Arbeiten des Ambrosiasters sind: die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges und die „Lex Dei“. Wir fühlen uns einstweilen nicht berufen, mehr zu tun, als für diese Untersuchung einige Gesichtspunkte anzugeben. Erst wenn die obigen Resultate über die Persönlichkeit und das Schaffen des Ambrosiasters einmal das Glück haben, allgemeine Anerkennung zu finden, kann mehr geschehen.[1])

Beiden genannten Werken ist gemeinsam, daß sie dem hl. Ambrosius zugeschrieben worden sind. Man hat also eines schon richtig erkannt, nämlich daß sie einem einzigen Verfasser angehören können.

Elimar Klebs' Untersuchung über die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges.

Im Jahre 1895 sagte Elimar Klebs[2]) von der lateinischen Geschichte des jüdischen Krieges, dem Werke des sogenannten „Hegesippus“:[3])

„Der Abglanz von dem Heiligenschein des großen Kirchenlehrers Ambrosius, der auf dieses bescheidene Werk fiel, gereichte ihm zu geringem Segen. Indem alle Untersuchungen sich als letztes Ziel die Entscheidung der Frage erkoren, ob Ambrosius der Verfasser sei oder nicht sei, ward jede unbefangene Betrachtung der Schrift unmöglich gemacht. Und doch, das so wichtige Zeugnis, gewichtiger denn alle Auf- und Unterschriften noch so würdiger Pergamene, bietet der Inhalt und die Form dieses lateinischen Geschichtswerkes. Nur aus ihm selber wollen wir, ohne irgendwie

[1]) Aus diesem Grunde äußere ich mich u. a. noch nicht über den Verfasser des von Mercati edierten Matthäuskommentars (vgl. Souter, Journal of Theol. Stud. V, 1904, S. 609; Th. Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. XVI, 1905, S. 415). — [2]) Elimar Klebs, Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg (in der „Festschrift zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedländers, dargebracht von seinen Schülern“, Leipzig 1895, No. X, S. 210—241), S. 211. — [3]) Hegesippus qui dicitur sive Egesippus de bello Iudaico ope cod. Cassellani recognitus, ed. C. T. Weber. Opus morte Weberi interruptum absolvit Iul. Caesar, Marburgi 1864.

nach dem Heiligen hinüberzuschielen, zunächst die Fragen beantworten: was hat der Verfasser mit seiner Schrift gewollt, was hat er geleistet?"

Dieses Prinzip scheint viel vernünftiger als das von anderen angewendete: aus einigen stilistischen Anklängen und späten handschriftlichen Angaben auf die Autorschaft des Ambrosius zu schließen. Deshalb greifen wir zur Arbeit Klebs' zurück, obwohl seitdem wieder neue Stimmen für die Urheberschaft des hl. Ambrosius laut geworden sind.[1] Klebs ist seinem Prinzip treu geblieben, und wir können fast allen seinen Resultaten zustimmen. Wenn das, was er ohne jeden Seitenblick auf irgend eine benamte Persönlichkeit von dem Verfasser des Geschichtswerkes feststellt, genau auf den Ambrosiaster paßt, so ist das eine methodisch gesicherte Grundlage für die Forschung über des Ambrosiasters Urheberschaft an der lateinischen Geschichte des jüdischen Krieges.

Die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges als abgeschlossenes und selbständiges Werk.

Der Verfasser des lateinischen Geschichtswerkes wollte es als eine durchaus selbständige, ursprüngliche Arbeit aufgefaßt wissen, nicht als Übersetzung, sondern als Ersatz des Josephuswerkes. Josephus wird nicht als Vorlage, sondern nur hier und da als Gewährsmann zitiert. In der Einleitung sagt der Verfasser, das Werk des Josephus sei gar nicht zu gebrauchen, da es von falschen Vorurteilen und Voraussetzungen ausgehe und von falschen Tendenzen geleitet werde. Von dem Gefühle völliger Selbständigkeit zeugt der Schlußsatz der Einleitung:

„Ne quis vacuum fide et superfluum putet nos suscepisse negotium, ideo per principes ductum Hebraeorum genus omne consideremus, ut liquido clareat utrum a femoribus Iudae nusquam generationis eius successio claudicaverit, an vero offenderit in principum serie, sed manserit in eo, cui reposita manebant omnia et ipse erat spes gentium. Hinc igitur sumam exordium."

Der Verfasser hat schon früher einmal ein Thema aus der jüdischen Geschichte behandelt, die Königszeit. Klebs faßt darum die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges als den letzten Teil eines großen Werkes auf, welches die Geschichte der weltlichen Regierung Israels darstellte. Das scheint nicht richtig zu

[1]) M. Schanz, Die Geschichte der römischen Literatur, Bd. 4, 1905, S. 102.

sein. Klebs ließ sich durch die Worte beeinflussen: „ideo per principes ductum Hebraeorum genus omne consideremus". Aber der Verfasser sagt weiter: „ut liquido clareat", ob von Judas Lenden der Zepter gewichen und die Hoffnung der Völker gekommen sei, und beginnt dann das geplante Werk: „Hinc igitur sumam exordium". Es ging also dem Werke kein anderer Teil voraus, wie etwa die Geschichte der Königszeit. Um das genannte Ziel zu erreichen, genügt ihm ja auch die Darstellung der heidnischen Regierung Israels.

Die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges, eine Jugendarbeit des hl. Ambrosius?

Ehe wir weitergehen, müssen wir, abweichend von Klebs, die Rechte des hl. Ambrosius auf das lateinische Geschichtswerk prüfen.

Immer hat eine gewisse Stilgleichheit zu der Ansicht geführt, Ambrosius sei der Verfasser. Und doch ist die Stilverschiedenheit so groß, daß man sich zu der Annahme gedrängt sah, Ambrosius habe dieses Werk in seiner Jugend abgefaßt, als sich sein Stil noch nicht so charakteristisch herausgebildet hatte.

Dann müßte man natürlich auch zugeben, daß Ambrosius in noch früherer Jugend das Geschichtswerk über die Königszeit abgefaßt hätte. Nun verraten aber einige seiner Bemerkungen, daß er sich als junger Staatsmann kaum mit theologischen Dingen abgegeben hat. Erst als er Bischof geworden, ließ er sich taufen und studierte mit größtem Eifer Theologie. Er sagt selbst als Bischof: „Discendum mihi simul et docendum est, quoniam non vacavit ante discere."

Darum scheint die Jugendwerkhypothese mehr als unwahrscheinlich zu sein.

Noch viel weniger kann man die Gleichartigkeit folgender Stellen als Beweis herbeiziehen:

Ambr. de excessu fratris:	Hegesippus:
„Fuisse etiam quidam feruntur populi, qui ortus hominum lugerent, obitusque celebrarent. Nec imprudenter: eos enim, qui in hoc vitae salum venissent, moerendos putabant; eos vero, qui ex istius mundi procellis et fluctibus emersissent, non iniusto gaudio prosequendos arbitrabantur."	„Unde nonnullis gentibus mos est, ut ortus hominum fletibus, occasus gaudiis prosequebantur: quod illos ad aerumnam generatos doleant, hos ad beatitudinem rediisse gratulentur, illorum animas ad servitutem venisse ingemiscant, istorum ad libertatem remissas gaudeant."

Diese Gleichartigkeit läßt sich ebenso gut durch die Annahme erklären, daß Ambrosius das lateinische Geschichtswerk schon gekannt hat. An Stelle des selbständigen „mos est“ setzt er das vorsichtige „feruntur“. Ganz verschieden ist die Auffassung des Lebens. Hier ist es Sturm und Flut, dort ist es Knechtschaft.

Die Rechte des hl. Ambrosius auf das Werk sind also bei weitem nicht so gesichert, daß andere keinen Anspruch mehr erheben dürften.

Die Heimat des Verfassers.

Selten darf sich der Quellenkritiker so große Hoffnungen auf erfreuliche Resultate machen wie bei der Erforschung einer freien, selbständigen Bearbeitung älterer Schriften. Eine Vergleichung der Grundschrift mit der Bearbeitung verrät stets mehr oder weniger von den Lebensanschauungen und Lebensverhältnissen des Bearbeiters. Desto mehr überrascht es, wenn Klebs sagt, daß die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges sehr wenig von ihrem Verfasser erzählt.

Wo das Werk geschrieben ist, läßt sich aus keiner Stelle ersehen. Wohl aber blickt hier und da ein so besonderes Interesse an manchen Örtlichkeiten durch, daß man auf engere Beziehungen des Verfassers zu diesen Örtlichkeiten schließen muß.

Der Verfasser hat lateinisch geschrieben, obwohl seine Werke die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen voraussetzen. Seine Arbeit galt also abendländischen Lesern. Man denkt an Afrika und Rom. Für Rom spricht die Kenntnis römischer Traditionen. Der Verfasser ist gerade einer jener wenigen Schriftsteller, welche die Überlieferung der Römer von den Kämpfen Petri mit Simon, von der Begegnung Petri mit Christus vor der Porta Capena, von der Marter der Apostelfürsten niedergeschrieben hat, und zwar in sehr ausführlicher Art, mit dem Interesse eines, der in Rom lebt. Freilich hat auch Ambrosius in Mailand und Athanasius in Alexandrien einzelne Züge aus jenen Legenden in die Predigten verflochten. Aber gerade diese beiden hatten zu Rom die engsten Beziehungen, ja sie lebten sogar zeitlang in der Weltstadt.

Jedoch geboren kann der Verfasser in Rom nicht sein. Er kennt die römischen Verhältnisse mehr aus dem Studium als aus der Wirklichkeit. Klebs hat ihm mehrere Irrtümer in militärischen

Dingen nachgewiesen und daraus geschlossen, der Verfasser sei kein Römer.[1])

Über das Woher mag sich Klebs nicht entscheiden. Aber seine Ausführungen legen den Gedanken eines Wanderlebens nahe. Es ist seltsamerweise eine uns schon anderswoher bekannte Bahn: Palästina, Syrien, Alexandrien, (Afrika), Rom.

Gerade diese Namen wecken in dem Verfasser landschaftliche und historische Erinnerungen, selbst wenn seine Vorlage, Flavius Josephus, nur ganz kurz und trocken davon spricht. Klebs sagt, diese Zusätze seien „anderen, unbekannten“ Quellen entnommen.[2]) Jedoch machen sie keineswegs den Eindruck abgeschriebener Quellen, sondern unmittelbarer, persönlicher Erfahrung und Erkundigung. Es scheint überhaupt falsch zu sein, da immer „unbekannte Quellen“ anzunehmen, wo einer etwas erzählt, was nicht schon anderswo zu lesen steht. Quellenvorlagen darf man nur da annehmen, wo persönliche Erfahrung ausgeschlossen ist.

Um dem Leser die selbständige Prüfung zu ermöglichen, stellen wir einige Proben aus der Grundschrift und aus der Bearbeitung nebeneinander:

Über Peraea:

Josephus III, 3.	„Hegesippus“ III, 6.
„῾Η Περαία δὲ πολὺ μὲν μείζων, ἔρημος δὲ καὶ τραχεῖα τὸ πλέον πρός τε καρπῶν ἡμέρων αὔξησιν ἀγριωτέρα, τό γε μὴν μαλθακὸν αὐτῆς καὶ πάμφορον, καὶ τα πεδία δένδρεσι ποικίλοις κατάφυτα τὸ πλειστόν τὲ ἐλαίαν καὶ ἄμπελον καὶ φοινικῶντας ἤσκηται διαδρομένη χειμάρροις τε τοῖς ἀπὸ τῶν ὀρῶν καὶ πηγαῖς ἀεννάοις ἅλις, εἴ ποτ' ἐκεῖνοι σειρίῳ φθίνοιεν.“	„Peraea autem diffusior sed ex maiore parte deserta ac rigida, quae mansuescere arando nesciat nec asperiores facilis succos domare. Sed rursus portio eius mollis ad cultum, fertilis ad usum, grata ad aspectum, mitis ad exercitium insitivis utilis pomis, omnia ferens, ut campos eius distinctae in fronte praetexant arbores, in medio venustent et plerumque a nimio sole vel frigore defendant sata; maximeque olea vestitus ager aut vitibus intextus aut palmis insignitus. Enarrabile quanto decori sit, cum vento impulsi palmarum ordines concrepant et suaviores solito funduntur dactylorum odores. Nec mirum, si omnis illic gratia viri-

[1]) Klebs, Das lat. Geschichtswerk, S. 227. — [2]) l. c. S. 215.

ditatis est, ubi amoenis fluviorum meatibus ex superiore decurrentium iugo montium superfusus ager rigatur et niveis fontibus scatens possideatur cum invidia, desideretur cum gratia."

Über Judaea und Samaria:

Josephus III, 3.

„'Αμφότεραι γὰρ ὀρειναὶ καὶ πεδιάδες, εἴς τε γεωργίαν μαλθακαὶ καὶ πολύφοροι, κατάδενδροί τε καὶ ὀπώρας ὀρεινῆς καὶ ἡμέρου μεσταί παρ' ὅσον οὐδαμοῦ φύσει διψάδες ὕονται δὲ τὸ πλέον. γλυκὺ δὲ νᾶμα πᾶν διαφόρως ἐν αὐταῖς καὶ διὰ πλῆθος πόας ἀγαθῆς τὰ κτήνη πλέον ἢ παρ ἄλλοις γαλακτοφόρα. μέγιστόν γε μὴν τεκμήριον ἀρετῆς καὶ εὐθηνίας τὸ πληθύειν ἀνδρῶν ἑκατέραν."

„Hegesippus" III, 6.

„Utraque enim montosa atque campestris est pro locorum diversitate; neque tota campis diffunditur, neque in locis omnibus montium rupibus scinditur; sed utriusque qualitatis habet gratiam; ad exercitium culturae solubilis terra et mollior, eoque frumentis utilis et prope circa fertilitatem soli nulli secunda, maturitate certe fructuum prior omnibus. Nam cum adhuc alibi seruntur frumenta, isthinc metuntur. Species quoque atque ipsa frumenti natura haud usquam praestantior habetur. Aqua dulcis, decora ad speciem, suavis ad potum, ut secundum elementorum gratiam aestimaverint Iudaei eam promissam patribus terram fluentem lac et mel, cum spoponderit illis resurrectionis praerogativam. Et utrumque quidem divina pietas contulerat, si fidem servassent, sed infidelibus animis utrumque ereptum, hic iugo captivitatis, illic vinculo peccati. Nemorosa regio et ideo dives pecoris et abundans lactis. Denique nusquam sic lacte distenta pecus ubera gerit. Poma silvestria vel insitiva super omnium regiorum copias. Referta autem utraque vel Iudaea vel Samaria hominum multitudine etc."

Über Jericho:

Josephus IV, 8.

„Φέρει δὲ καὶ ὀποβάλσαμον, ὃ δὴ τιμιώτατον τῶν τῇδε καρπῶν . . ."

„Hegesippus" IV, 17.

„Illic opobalsamum gignitur, quod ideo cum adiectione significavimus, quia agricolae cortice tenus virgulas incidunt eas, in quibus balsama generantur, ut per illas cavernas paulatim destillans humor se colligat. Caverna autem graeco sermone ὀπή dicitur."

Die zwei Dutzend Worte des Josephus über **Antiochien** werden bei „Hegesippus" zu mehr als vierhundert.[1]) Und diese bieten eine so genaue Beschreibung der Stadt und des Lustortes Daphne, daß man bei den Worten: „neque in describendis eius aedificiis immorandum videtur" kaum auf den Gedanken kommt, der Verfasser wisse nichts davon und drücke sich mit einer rhetorischen Wendung daran vorbei.

Josephs Beschreibung von **Alexandrien**[2]) weiß der „Hegesippus" noch folgendes beizufügen:

„Utrimque ei Nilus est, coeli ubertas, terrae fecunditas: arva temperat, solum opimat; nautis et agricolis iuxta usui: hi navigant, illi serunt, isti circumvehuntur per sua rura navigiis, illi excolunt aratro serentes, viantes sine carpento. Distinctam cernas fluentis et quasi quibusdam excelsam moenibus navigiorum, totis domicilia terris vagantur, quae Nilo circumfluunt." „Portus urbis . . . quasi ad formam corporis humani in capite ipso et in statione capacior, in faucibus angustior, qua meatum maris et navium suscipit, quibus quaedam spirandi subsidia portui subministrantur: ut quis angustias atque ora portus evaserit, tanquam reliqua corporis forma, ita diffusio maris longe lateque distenditur." „Sunt itaque illic ministri, per quos subiectis facibus ceterisque lignorum struibus adoletur ignis quasi terrae praenuntius et index faucium portuensium, demonstrans ingrediendi angustias, nudarum sinus, vestibuli aufractus, ne perstringat tenuis carina cautes et in ipso ingressu offendat inter opertos fluctibus scopulos. Itaque directum cursum paulatim inflecti oportet, ne caesis illisa saxis ibi incurrat navis periculum, ubi speratur effugium periculorum. Angustior enim aditus in portum, quia a dextera parte latere arctatur, a laeva rupibus, quibus obstructum est sinistrum latus portus."

---

[1]) Hegesippus III, 5. — [2]) Hegesippus IV, 27.

Solange nicht die Quelle aufgefunden wird, aus welcher der „Hegesippus“ so genauen Bericht geschöpft haben könnte, dürfen wir annehmen, er habe es selbst angesehen. So lebendig schildert er, daß der Leser meint, er führe mit ihm ein in den Hafen von Alexandria.

Endlich spricht noch folgende Stelle für eine persönliche Bekanntschaft mit dem Orient: „Divisisque visceribus quaestus suos Syria numerabat, Arabia negotiationis recensebat emolumenta, quae sine transfretati maris periculis novo crudelitatis commento in usum lucri verterant et mercem. Quod etiam nunc in huiusmodi hominum genere reperias, et nonnullis saepe Aegyptiorum, ut curandis funeribus negotientur et officia humanitatis vendant mercaturae compendiis.[1])

Wir wollen keineswegs behaupten, daß alle diese Stellen sichere Zeugnisse dafür sind, daß der Verfasser aus dem Orient, aus Palästina über Antiochia und Alexandria nach dem Abendland gekommen sei. Das vermochten wir auch bei der Untersuchung über die Herkunft des Ambrosiasters nicht. Immerhin bleibt es bemerkenswert, daß beide, der Ambrosiaster wie der Hegesippus, für dieselben Orte ein besonderes Interesse haben. Klebs, der selbst gern an die orientalische Herkunft des Hegesippus glauben möchte, findet die einzige Schwierigkeit darin, daß der Hegesippus sagt und näher erläutert, Antiochien sei vom „Oriens“ durchflossen.[2]) Erinnert man sich aber an die Art der Worterklärungen damaliger Zeit, dann schwindet jede Schwierigkeit. Gerade der Ambrosiaster hat eine ganz ähnliche Erklärung eines hebräischen Wortes aus dem griechischen Sprachsinn angeführt, indem er sagt, daß „pascha“ gleich „passio“ sei:[3])

pascha — πάσχω — passio
Orontes — ὄρω — Oriens:

Das sind Ableitungen, deren Übergänge gleich weit sind.

Abfassungszeit des Geschichtswerkes.

Von jeher hat man angenommen, daß die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges in der letzten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sei. Klebs hat sich bemüht, das Datum genauer zu bestimmen. Mit ihm möchten wir als den frühesten Termin das Jahr 369 ansehen. Dafür spricht die Stelle: „Quid attexam Bri-

[1]) Hegesippus V, 24. — [2]) Hegesippus III, 5. — [3]) Qu. XCVI, col. 2290; qu. CXVI, col. 2359.

tannias . . . a Romanis in orbem terrarum redactas? Tremit hos Scotia, quae terris nihil debet, tremit Saxonia inaccessa paludibus et inviis saepta regionibus, quae licet furta belli videatur audere et ipsa frequenter captiva Romanis accessit triumphis. Validissimum genus hominum perhibetur et praestans ceteris, piraticis tamen myoparonibus non viribus nititur, fugae potius quam bello paratum."[1]) Das sind des Theodosius Erfolge in den Jahren 367 und 368.

Als letzten Termin hat Gronow[2]) die Gothenkämpfe der Jahre 379—382 bezeichnet, weil dieselben noch nicht mitgenannt werden. Dafür spricht auch, daß jene überschwänglichen Worte wie unter dem Eindruck der eben eingelaufenen Nachrichten geschrieben zu sein scheinen, also etwa im Jahre 369—371.[3]) Wir stimmen Gronow um so lieber zu, als wir oben schon dazu geführt wurden, daß im Jahre 379 das Geschichtswerk dem hl. Ambrosius bei Abfassung seiner Rede auf den Tod seines Bruders vorgelegen hat.[4])

Klebs hat als Anfangstermin das Jahr 390 angesetzt, weil er meint, Hegesippus habe Ammian benutzt. Das gehe aus der Stelle über den Überfall Antiochiens durch die Perser hervor. Die beiden Paralleltexte sind folgende:

Ammian XXIII, 5, 3.	Hegesippus III, 5.
„Cum Antiochiae in alto silentio scenicis ludis mimus cum uxore immissus e medio sumpta quaedam imitaretur, populo venustate attonito, coniux «nisi somnus est» inquit, «en Persae»."	„Ferunt, cum ludi scenici in ea urbe celebrarentur, quendam actorem mimorum elevatis oculis ad montem Persas vidisse advenientes et dixisse continuo: «aut somnium video aut magnum periculum, ecce Persae»."

Schon Vogel[5]) und Cäsar[6]) haben sich gegen die Abhängigkeit dieser Berichte ausgesprochen. Ammian war nun freilich Antiochener. Darum mußte man seinem Bericht Originalität zuerkennen. Aber wir haben auch nachgewiesen, daß der „Hegesippus" nahe Beziehungen zu Antiochien hatte. Außerdem spricht die Verschiedenheit des Textes gegen die Abhängigkeit. Der „Hegesippus" will nicht kürzen und berichtet doch nicht alles, was Ammian

[1]) Hegesippus V, 15. — [2]) J. T. Gronovii, Observatorum in scriptoribus ecclesiasticis monobiblos, 1651, p. 5. — [3]) Mazocchi, Digressio quod Egesippus idem qui Ambrosius. In seinen Commentarii in marmoreum Neapolitanum kalendarium, Neapel 1754, tom. III, p. 785, und F. Vogel, De Hegesippo qui dicitur Josephi interpreti, 1881, p. 11. — [4]) s. oben S. 49. — [5]) F. Vogel, De Hegesippo, p. 9. — [6]) In der Hegesippausgabe von Weber-Cäsar, p. 395, not. 9.

erzählt. Die Zitierweise der direkten Rede ist zwar inhaltlich gleich, formell jedoch so abweichend, daß man sagen muß: „Hegesippus“ hat weder den Ammian, noch Ammian den „Hegesippus“ abgeschrieben; beide schöpfen vielmehr aus der Tradition jener Stadt, welche dem einen Heimat war, dem anderen Herberge geboten hat.

Das wahrscheinlichste also bleibt, daß die lateinische Geschichte über den jüdischen Krieg um das Jahr 370 geschrieben worden ist. In Mailand taucht sie einige Jahre nachher zum ersten Male auf.

Die Persönlichkeit des Verfassers.

Hat die Quellenkritik erst einmal die Abfassungszeit eines Werkes festgestellt, dann zieht sie um den Verfasser immer enger und enger ihre Kreise, bis sie ihn gefunden hat. Den „Hegesippus“ muß sie unter jenen suchen, die beim hl. Hieronymus nicht in Lieb und Freundschaft standen. Denn die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges findet in dem Literatenverzeichnisse des hl. Hieronymus (392) keine Erwähnung, obwohl sie ihm bekannt gewesen. Hatte doch Ambrosius schon eine Stelle aus ihr benutzt. Von den bis 392 literarisch tätigen Gegnern des hl. Hieronymus kennen wir die luciferianischen Priester Faustinus und Marcellinus, den Helvidius, den Jovinian, Johannes von Jerusalem und den Ambrosiaster. Die übrigen, wie Rufin Vigilantius, traten erst später in den Kreis der Hieronymusgegner. Der „Hegesippus“ teilt also mit dem Ambrosiaster dasselbe Geschick: von Hieronymus einfach ignoriert zu werden. Ebenso wie der Ambrosiaster war auch der „Hegesippus“ befähigt, dem Gelehrtenruhme des hl. Hieronymus Konkurrenz zu machen, wie niemand sonst. Denn wenn der „Hegesippus“ auch nicht selbst gesagt hätte, daß er schon alttestamentliche Stoffe behandelt habe, also der Bibelwissenschaft beflissen war, so würde man dies an seiner Schreibart merken. „Stil und Sprache machen einen zwiespältigen, unharmonischen Eindruck auf den, der, wie billig, nicht den Maßstab Ciceros und Cäsars, sondern den des 4. Jahrhunderts anlegt. Dieser Zwiespalt. erklärt sich daraus, daß Hegesippus mit der künstlichen Schriftsprache des 4. Jahrhunderts unorganisch Worte und Verbindungen aus dem Bibellatein massenhaft einmischt.“ So sagt Klebs.[1]) Forscht man nun nach, auf welchen unter den Hieronymusgegnern diese unbefangene Stilkritik am besten paßt,

[1]) Klebs, Das lateinische Geschichtswerk, S. 220.

so muß man an den Ambrosiaster denken, dessen Latein Hieronymus gar nicht leiden konnte. Das Latein, welches der „Hegesippus“ schreibt, ist offenbar erlernt. Es fehlt ihm die Ursprünglichkeit und Kraft der Muttersprache. Fast Zeile für Zeile begegnen dem Leser sallusteische, taciteische und ciceronianische Redensarten.

Am meisten drängt die gleiche religiöse Haltung zur Identifizierung des „Hegesippus“ mit dem Ambrosiaster.

Der „Hegesippus“ ist ein Christ. Sein Herzenswunsch ist, die Juden für das Christentum zu gewinnen. Dieser Herzenswunsch hat ihn zu dem großen apologetischen Geschichtswerke veranlaßt. Er will nachweisen, daß von dem Judenvolke lange schon das Zepter Judas gewichen ist, daß der Messias also schon erschienen sein muß. Ergreifend beklagt er die Verstocktheit der Auserwählten, die nicht daran glauben wollen. Das ist derselbe Eifer, der aus den „Erklärungen“ zu uns spricht. Zwei Dinge sind ihm über alles heilig: die „lex“ und die „religio“. Sie sind ihm Trost im Unglück, Ruhm im Glück. Erbe ist er beider. Ihre Wunder zu umkränzen, sucht er, wie er selbst so sinnig sagt, die Rosen heraus aus dem Dornengestrüpp gottloser Geschichten. Werfe uns Vorurteil vor, wer will, aber wir können den Eindruck nicht verleugnen, daß hier ein Mann zu uns redet, der selbst zum Judentum, zum hl. Gesetz nahe Beziehungen hatte, der sich aber befreite vom Banne falscher Deutung und sich nun von Herzen sehnt, Christi frohe Heilsbotschaft denen zu bringen, die ihm blutsverwandt sind, den Erben der „sacra lex“, damit sie auch Erben werden der „sacra religio“ wie er.

Das alles liegt in folgenden Worten der Einleitung:

„Nobis curae fuit, non ingenii ope fretis, sed fidei intentione in historiam Iudaeorum ultra scripturae seriem sacrae paulisper pergere, ut tanquam in spinis rosam quaerentes inter saeva impiorum facinora, quae digno impietatis pretio soluta sunt, eruamus aliqua vel de reverentia sacrae legis vel de sanctae religionis constitutionisque miraculo, quae magis, licet haeredibus, vel in adversis ostentui fuerint vel honori in prosperis.“

Daß wir es mit dem Generationenforscher, also dem Ambrosiaster, zu tun haben, erhellt auch aus der Beweismethode. Denn daß der Heiland gekommen sei, will er aus der unterbrochenen oder vielmehr abgebrochenen „successio generationis Iudae“ folgern. Genealogie dient ihm also zur Apologie wie dem Ambrosiaster.

Dasselbe, was in dem lateinischen Geschichtswerk historisch erwiesen wird, findet sich in der 45. Untersuchung des Ambrosiasters exegetisch dargetan:

„Quomodo ostendi posset ex prophetarum testimonio iam in Novo Testamento a gentibus recepto, promissionem quam Deus Abrahae fecerat, per Christi adventum esse completam?“[1])

An das Spiel des Ambrosiasters, des Orientalen, mit seinem Namen „Isaak, Gaudentius, Hilarius“, an seine Vorliebe, sich den Heiteren, Frohen zu nennen, erinnert die Stelle: „frequens et laetior populus, ut pleraque Orientis, facetiorque pro omnibus“.[2])

Diese Erwägungen haben uns veranlaßt, die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges gleichsam zur Probe in den Schriftenkatalog des Konvertiten zu setzen. Nichts scheint zu widersprechen. Vieles aber drängt dazu. Es bleibt immerhin zu bedenken, daß es natürlich ist, für zwei in wesentlichen Punkten gleiche Schriften einen Verfasser anzunehmen. Es ist nun einmal selten, daß zwei Männer im gleichen Zeitalter, am gleichen Ort, im gleichen Stil, in gleichen religiösen Anschauungen, mit gleicher Tendenz, mit der gleichen Weite des Blickes, mit der gleichen Leidenschaftlichkeit arbeiten. Es fordert auch, besonders bei größeren Schriften des 4. Jahrhunderts, die Anonymität eine besondere Erklärung. Leicht verständlich ist die Anonymität bei Fälschungen, bei Hetzschriften, oder wenn der Verfasser keinen ehrlichen Namen mehr hatte. Letzteres träfe bei dem Ambrosiaster zu, der schon die „Erklärungen“ unter dem Pseudonym „Hilarius“ und die „Untersuchungen“ ganz anonym herausgegeben hatte.

War der Ambrosiaster der Verfasser des lateinischen Geschichtswerkes, dann fällt auf zwei schon früher nachgewiesene Tatsachen ein neues Licht, nämlich 1. daß dieses Werk in den Jahren 370, 371 abgefaßt worden, und 2. daß es in Mailand zum ersten Male aufgetaucht ist. Denn der Ambrosiaster war gerade in diesen beiden Jahren 370 und 371 in der Stadt Mailand. Das Werk will die Juden für das Christentum gewinnen. Und gerade diesen Zweck verfolgten die Ursinianer, besonders ihr erster, der Ambrosiaster, in jenen beiden Jahren.

Das Lex Dei-Problem bis heute.

Aus dem Ende des 4. Jahrhunderts hat sich eine rechtsgeschichtliche Arbeit erhalten, welcher man hohe Bedeutung bei-

[1]) Qu. XLIV, col. 2240. — [2]) Hegesippus III, 5. — [3]) Vgl. Triebs, Studien zur Lex Dei, 1. Heft (XVI, 220) (erscheint im Oktober 1905 bei Herder, Frbg. i. Br.).

mißt, weil sie viele Bruchstücke noch älterer, aber verlorener Gesetzessammlungen enthält. Es ist die „Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio".[1]) Gesetzessammlung wäre eine falsche Bezeichnung. Denn in des Verfassers Plane lag es nicht, Gesetze zu sammeln, sondern vielmehr durch Gegenüberstellung ausgewählter Gesetzestexte den Nachweis zu führen, daß das römische Recht nicht geistiges Eigentum der Römer sei, sondern daß es von Moses stamme. „Seht her, ihr Rechtsgelehrten, das hat Moses schon früher gesagt." So drückt der Verfasser selbst seine Tendenz aus.

Man hat sich gestritten, welchen praktischen Zweck das Werk haben konnte. Erst spät sah man ein, daß es nur einen theoretischen Wert beanspruche.[2])

Der Glaube an die Verfasserschaft des Ambrosius, von dem man in unserer Zeit völlig abgekommen ist, beruhte auf einer Äußerung des Kaisers Valentinian, der zu Ambrosius gesagt haben soll: „'Ιάτρευε οὖν, ὡς ὁ θεῖος ὑπαγορεύει νόμος, τὰ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν πλημμελήματα." So berichtet Theodoret. Und in einer Sammlung von synodalen Beschlüssen des Ebediesus Sobensis († 1318) findet sich nach den Akten des Konzils von Konstantinopel die Bemerkung: „Composuit deinde (leges) post hos Ambrosius episcopus Mediolanensium, cum a Valentiniano rege iussus esset, ut scriberet et in ordinem redigeret iura et ordines praefectis regionum. Et ex regibus Christianis etiam scripserunt iura et decreta Constantinus ille Magnus et Theodosius et Leo, et haec quidem, ut comperimus, in terra occidentali."[3])

Das Zeugnis des Theodoret hat mit unserer Frage offenbar nichts zu schaffen. Es ist eine Mahnung, die ein frommer Kaiser jedem Bischof geben kann. Das Zeugnis des Ebediesus kommt deshalb nicht in Betracht, weil die „Lex Dei" keine Sammlung staatlicher Gesetze ist, und weil sie sich nicht an die Präfekten, die praktischen Richter, wendet, sondern an die Jurisconsulti.

Als Abfassungszeit des Werkchens bestimmt Mommsen das Jahr 395.[4]) Er folgert seine Ansicht aus den Worten des Tit. 5, cap. 2, 3: „Hoc quidem iuris est; mentem tamen legis imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur."[5]) Dieses

---

[1]) „Mosaicarum et Romanarum legum collatio" rec. Th. Mommsen. In der Collectio librorum iuris Anteiustinianorum edd. P. Krueger, Mommsen, Studemund III, Berolini 1890, p. 107 ff. — [2]) Mommsen p. 129. — [3]) Rudorff, Ursprung und Bestimmung der Collatio (Abhandlungen der Berliner Akademie, 1868, S. 265 ff.), S. 276 f. u. 281. — [4]) Mommsen p. 127. — [5]) tit. V.

betreffende Gesetz ist von Valentinian, Theodosius und Arcadius gegeben. Der Verfasser nennt aber Theodosius allein. Das verweist uns in die Zeit, in welcher Theodosius Alleinherrscher war, also zwischen dem 6. September 394 und dem 17. Januar 395.

Der Ambrosiaster als Kollator der mosaischen und römischen Gesetze.

Wem verdanken wir die „Collatio Mosaicarum et Romanarum legum"? Der Verfasser ist ein eifriger Verfechter der „Lex Dei", des mosaischen Gesetzes, sodaß man vermuten könnte, er sei ein Jude. Er verteidigt gegen die Rechtsgelehrten die Ursprünglichkeit und grundlegende Bedeutung des göttlichen Gesetzes. Zugleich hat er aber eine so hohe Meinung vor dem römischen Recht, daß er in ihm den Kommentar des göttlichen Gesetzes sieht. Das tat kein Jude, der noch festhielt an der ererbten stolzen Abschließung gegen das Heidenvolk.

Dieser sich widersprechende Eindruck, den des Verfassers Stellung zum jüdischen und römischen Recht macht, erklärt sich allein in der Annahme, daß der Verfasser ein Judenchrist war.

Daß er in Rom geschrieben hat, ist schon von Mommsen und anderen nachgewiesen worden. Der Verfasser zitiert nämlich einzelne Gesetze so, wie sie in Rom publiziert wurden.[1])

Er zeigt genaue Bekanntschaft mit den Rechtsquellen der damaligen Zeit. In seiner Bibliothek standen folgende Werke: „Gaii institutiones, Papiniani et definitiones et responsa et liber singularis de adulteriis, Ulpiani et institutiones et libri ad edictum et libri de officio proconsulis, liber singularis regulorum, Pauli sententiae, libri singulares de iniuriis, de adulteriis, de poenis omnium legum, de poenis paganorum, Modestini libri differentiarum, constitutionum syntagmata duo Gregorianum et Hermogenianum et constitutiones aliquot novellae." [2])

Alle, die über den Verfasser schrieben, hielten ihn für einen Juristen. Da er sich aber in Gegensatz stellt zu den Jurisconsulti, nehmen einige mit Recht an, er sei aus der Juristenzunft ausgetreten und zu einem anderen Lebensberuf übergegangen. Schwabe glaubt, er sei ein Theologe, der früher ein juristisches Amt innehatte. Und der Stil des Kollators scheint ihm Hinweise auf griechische Herkunft zu bieten.[3])

[1]) Mommsen, p. 128. — [2]) Nach Mommsen, p. 134. — [3]) Teuffel, Geschichte der römischen Literatur, neu bearbeitet von Ludwig Schwabe, 5. Aufl., II. Band, S. 1123 f.

Das sind ganz unbefangene Urteile. Denn niemand dachte daran, damit den Ambrosiaster zu charakterisieren.

Wollen wir nun den Verfasser finden, so müssen wir uns im Geiste in die neunziger Jahre des 4. Jahrhunderts versetzen und in den Straßen Roms einen juristisch und theologisch gebildeten Schriftsteller griechischer Abkunft suchen, der aus dem Judentum zum Christentum übergetreten ist, seine juristische Laufbahn aufgegeben hat und seine Kenntnisse im Dienste der judenchristlichen Sache verwendete.

Männern von diesen Qualitäten und Lebensumständen begegnet man selbst in einer Weltstadt nicht häufig. Es gibt deren nur einzelne, die alle jene Merkmale an sich tragen. Wir finden nur einen, und darum wird dieser eine wohl der Gesuchte sein. Und dieser eine ist der Ambrosiaster.

Auch dem Ambrosiaster geht die „Lex Dei" über alles. Aber auch er ist voll Hochachtung für das römische Recht. Auch er ist griechischer Abkunft und hat in Rom gelebt und geschrieben. Auch er war Judenchrist, auch er Advokat, ehe er Priester geworden ist und als Priester sich der Propaganda unter den Juden widmete.

Eine überraschende Probe für die Identifizierung des Ambrosiasters mit dem Kollator ist es, daß ein Gesetz, welches der Ambrosiaster zweimal zitiert, nur überliefert worden ist in der Collatio.[1])

Die beste Bestätigung aber ist, daß der Grundgedanke der Collatio ein ganz spezifischer Lieblingsgedanke des Ambrosiasters war und weder zweihundert Jahre lang vorher, noch zweihundert Jahre lang nachher geäußert worden ist.

Der einzige Zweck und Grundplan der Collatio ist nämlich, durch schlichte Gegenüberstellung mosaischer und römischer Gesetze zu beweisen, daß die römischen Gesetze auf der „Lex Dei" beruhen, daß also die Römer ihr Recht, auf das sie so stolz waren, zum Teil dem Führer des israelitischen Volkes verdankten. Rudorff sagt, daß die Zurückführung alles (?) Rechts auf Moses in solcher Ausschließlichkeit nur bei Tertullian und Cassiodor vorkomme. Er hat einen Schriftsteller übersehen, den Ambrosiaster. Diese Gedankeneinheit — einzigartig innerhalb von vier Jahrhunderten — ist der beste Schlußstein für alle Beweise, die

[1]) Ambrosiaster ad II. Tim. III, 8 und Qu. CXXVII, col. 2381; Mommsen, p. 187.

sonst noch für die Personeneinheit des Ambrosiasters und des Kollators sprechen. Vergleichen wir die Äußerungen dieses gleichen Gedankens:

Der Kollator sagt: „Scitote iuris consulti, quia Moyses prius hoc statuit."

Der Ambrosiaster sagt — und man meint, dieselbe Stimme zu hören —: „Nunc dicant sophistae Graecorum, qui sibi peritiam vindicant subtilitate ingenii se naturaliter vigere, quae tradita sunt gentibus observanda . . . hoc acceperunt (gentes), quod Noe a Deo didicerat, ut observarent se a sanguine edendo cum carne."[1])

Und noch deutlicher ist der andere Ausspruch:

„Sciunt ergo legem Romani, quia non sunt barbari sed comprehenderunt naturalem iustitiam partim ex se, partim ex Graecis. Nam leges Romanis ex Athenis perlatae sunt, sicut et Graecis ex Hebraeis. Ante Moysen enim non latebat lex, sed ordo non erat neque auctoritas."[2])

Zur Ergänzung dieser Stelle sei noch eine andere hinzugefügt:

„Graecos ostendit (apostolus) reos iuxta legem naturae et quod neque Legem Moysis reciperent."[3])

Dieser Beweisgang war schon längst ausgearbeitet, als ich zu meiner Freude in der neuen Auflage der römischen Literaturgeschichte von Martin Schanz las, daß dieser Gelehrte die Identität des Ambrosiasters mit dem Kollator für sehr wahrscheinlich halte.[4]) Genügender Grund ist ihm die juristische Bildung des Ambrosiasters und die Herrenlosigkeit der Kollation. Andere Beweise führt er wenigstens nicht an.

Die philologische Beurteilung der Ambrosiasterschriften.

Wir müssen es einem Fachmanne überlassen, alle unsere Ergebnisse noch einmal vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte nachzuprüfen. Was davon schon geschehen ist, was Morin, Souter, Klebs, Vogel,[5]) Rönsch,[6]) Rudorff, Blume, Mommsen, Teuffel-Schwabe, Schanz geäußert haben, stützt unsere Ergebnisse. Die Urteile,

[1]) Ambrosiaster ad Gal. II, 1—2. — [2]) ad Rom. VII, 1. — [3]) Alle diese Stellen lehnen sich inhaltlich und zum Teil sogar im Satzbau an Tertullian an: „Sciatis ipsas leges vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege ut antiquiore forma mutuatas esse." Apol. 45. — [4]) S. 327. — [5]) In den Acta seminarii phil. Erl. I, S. 350 ff.; II, S. 409. — [6]) Die lexikalischen Eigentümlichkeiten des sog. Hegesippus. In den Romanischen Forschungen I, 256—321, 415—417, und in der Phil. Rundschau 1881, No. 19.

welche sie, unabhängig voneinander, über jede der behandelten Schriften aussprachen, stimmen merkwürdig miteinander überein, ohne daß die genannten Gelehrten daran dachten, daß sie mit dem gleichen Urteile die Schriften desselben Verfassers charakterisierten.

Einiges sei besonders hervorgehoben:

1. Das Vorwiegen biblischer Sprachelemente.
2. Die zahlreichen griechischen Redewendungen.
3. Die klare, bestimmte Ausdrucksweise in juristischen Dingen.
4. Zahlreiche Entlehnungen aus der klassischen Literatur.
5. Häufige Dunkelheit und Rätselhaftigkeit in der Exegese.
6. Geschraubtheit des Ausdrucks und Gelehrtenstolz.
7. Schlagfertigkeit eines Polemikers vom Fach.
8. Ähnlichkeiten mit dem Stil des hl. Ambrosius.
9. Gebrauch vorhieronymianischer Bibelübersetzungen.

Wollten wir im einzelnen nachweisen, wie diese Eigentümlichkeiten bald vereint, bald teilweise die Ambrosiasterschriften verknüpfen, so wüchse diese Studie zu einem dicken Buche an. Wer aber auch zu dieser Arbeit berufen ist, wird bedenken müssen, daß er nicht einen ausgeprägten, sich gleichbleibenden Stil erwarten kann, wenn der Ambrosiaster wirklich der Verfasser all dieser Schriften ist. Denn ein Orientale, der erst Latein lernt und mit Bienenfleiß aus den alten Klassikern und aus der lateinischen Bibelübersetzung Redensart für Redensart heraussucht und zu neuen Sätzen zusammenstellt, kann sich im Stil nicht gleichbleiben. Es wird der Einfluß bald dieses, bald jenes Vorbildes vorwiegen.

Vor allem wird zu beachten sein, daß der Ambrosiaster — wenn er der Verfasser der lateinischen Geschichte des jüdischen Krieges ist — selbst einen doppelten Stil unterscheidet: den „sermo propheticus" und den „mos historiae".[1]) Denn er sagt in der Einleitung des Geschichtswerkes, daß er die Königszeit „historiae in morem" dargestellt habe, während ein „propheticus sermo" die Makkabäerzeit kurz behandle. Er will hier offenbar seine vorausgehenden Arbeiten nennen. Denn hätte er eine Übersicht über die ganze jüdische Geschichtsschreibung geben wollen, dann fehlte mehr als ein Werk. Was er unter dem „propheticus sermo" versteht, sagt er in den „Erklärungen". „Prophetare" nennt er das Auslegen und Erschließen der hl. Schrift.[2]) Der „propheticus sermo" ist darum der Stil des Exegeten, des

[1]) Hegesippus, Einleitung. — [2]) ad Eph. VI, 11—12.

Paraphrasten, der „mos historiae" der Stil des Geschichtsschreibers nach Art des Sallust. Beide Stile hat der Ambrosiaster zu eigen gehabt. Darum die Einfachheit in den Erklärungen und Untersuchungen und die Künstelei in dem Geschichtswerk.

Verzeichnis der Ambrosiasterschriften.

Dieses oder jenes Stück aus den „Dubia" und „Spuria" der Väterausgaben scheint noch auf den römischen Konvertiten zurückzugehen. Aber erst muß der Hauptbestandteil genügend sicher und allgemein anerkannt sein, ehe es möglich wird, weiter vorzudringen. Vielleicht haben wir uns ohnehin schon zu weit vorgewagt.

Folgendes sind die Schriften und Aufsätze, deren Untersuchung auf ambrosiastrische Herkunft durch vorliegende Studie angeregt sein soll:

1. Die „Fides Isatis ex Iudaeo".
2. Die „Vier Bücher der Könige" (verloren).
3. Die „Makkabäergeschichte" (verloren).
4. Die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges.
5. Die Klageschrift gegen Damasus.
6. „De concordia Matthaei et Lucae in genealogia Christi."
7. Traktat zu Matth. 1.
8. Die „Erklärungen von dreizehn Paulusbriefen".
9. Die „Untersuchungen zu beiden Testamenten".
10. „Contra Arianos".
11. Das Fragment „Obiciunt nobis".
12. Der homiletische Libellus.
13. Die „Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio".

Rückblick.

Das ist der Unbekannte, den die Geschichte so verdeckt hat, wie der Künstler ein verunglücktes Werk verhüllt. Er darf Gott nicht anklagen, denn er hat hohe Gaben empfangen.

Seines Namens Deutung wußte er und liebte sie. Isaak hieß er, d. h. der Lachende. Er übersetzte diesen Namen ins Lateinische und Griechische, aber er verstand es nicht, ihn ins Leben zu übersetzen. Denn heiter und lachend war sein Leben nicht. In seinem Charakter selbst lag viel Bitterkeit, und diese Bitterkeit durchdrang sein ganzes Leben.

Von den Jordanländern spricht er, als sei dort seine Heimat; von Antiochien und Alexandrien, als seien es seine Studienstätten.

Er war Jude von Geburt. Sein scharfer Verstand mußte ihm jedoch bald sagen, daß die alten Verheißungen des Judentums längst erfüllt waren, und daß in Jesus Christus der langersehnte Heiland erschienen ist. Er studierte die Geschichte des Alten Testamentes, die Offenbarungen Gottes, erforschte die Genealogien des Nazareners und wurde Christ.

Mit dem alten Kult legte er auch den alten Namen ab und nannte sich Gaudentius im gleichen Sinne, wie er einst Isaak genannt wurde. So war auch der Sinn seines Bekenntnisses derselbe geblieben. Nur Klang und Formel und Irrung des Judentums hatte er abgelegt.

Er wurde Jurist und erwarb sich Kenntnis und Geschick in der Rechtswissenschaft und Rechtspraxis. Aber folgend dem tiefen Zug seines Herzens zum Religiösen und Mystischen, wurde er Priester im vollsten Bewußtsein von der Erhabenheit und Heiligkeit dieser Würde. Er hatte noch nicht gemerkt, daß in Rom der Priesterstand von stolzen Diakonen erniedrigt worden war. Als er nach Rom kam und diese Verhältnisse sah, da regte sich in ihm mit Recht ein starker Groll.

Es kam in Rom zur Trennung des Klerus, als der Hof den Gegenpapst Felix einsetzte und die Verleumdung verbreitete, Liberius sei vom wahren Glauben abgefallen. Ob auch Liberius zurückkehrte, den Gegenpapst entfernte und Frieden stiftete, so blieben doch tief im Herzen des Klerus zwei Parteien, und als Liberius die Augen schloß, entbrannte der leidenschaftliche Wahlkampf. Gaudentius stand auf seiten des Ursinus gegen Damasus, als erster unter den sieben Priestern, die zu Ursin hielten. Er erzählt die Ereignisse dieser Tage so lebhaft, daß schon aus dieser Erzählung hervorgeht, wie er als Erster für Ursin Partei nahm. Die kaiserlichen Erlasse nennen auch an der Spitze der ursinianischen Presbyter stets den Namen Gaudentius.

Ursin mit zwei anderen Diakonen waren längst aus der Stadt getrieben. Die sieben Priester aber hatten sich noch halten können. Als auch ihnen das gleiche Schicksal drohte, da wehrte sich das Volk und führte die sieben nach S. Maria Maggiore. Da geschah am 26. September, nachmittags 2 Uhr, der Überfall der Basilika durch die Damasianer und das bedauernswerte Blutbad unter den Ursinianern.

Durch Bittschriften an die Kaiser erreichten die sieben Priester, daß sie noch in Rom bleiben durften. Aber es wollte nicht Ruhe

werden. Da traf am 12. Januar 368 das Verbannungsdekret den Gaudentius und die anderen.

Gaudentius ging nach Mailand. Dort verkehrte er mit seinen früheren Glaubensgenossen so eng, daß man ihm in Rom nachsagte, er sei „zur Synagoge zurückgekehrt". Aber gerade in dieser Zeit scheint die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges von ihm verfaßt worden zu sein, und zwar mit der rührenden Klage, daß die Juden den Heiland nicht erkennen wollten, und mit dem sehnlichen Wunsche, die harten Herzen möchten weich werden, die blinden Augen sehend. In der Tat weiß eine alte, zuverlässige Quelle davon zu berichten, daß in jenen Jahren die Ursinianer unter dem Judenvolk Anhänger warben.

Gaudentius scheint mit Überzeugung an Ursins Rechte geglaubt zu haben. Das Gegenteil anzunehmen, liegt nicht der geringste Grund vor. Es kamen die Bischöfe von Parma und Puteoli und erkannten den Gegenpapst an. Damasus, der den römischen Stuhl innehatte, sollte gestürzt werden. Gaudentius, der einstige Advokat, erklärte sich bereit, die ursinianische Partei vor Gericht zu vertreten und den Papst Damasus wegen der Gewalttätigkeiten seiner Anhänger zu verklagen.

Die Anklage, welche er in Rom einreichte, war mit Leidenschaft und Advokatenklugheit verfaßt. Sie entspricht nicht der Wahrheit und hat schon viele irregeführt. Und doch macht sie nicht den Eindruck, als wollte der Ankläger verleumden. Es ist eben die Unwahrheit der Leidenschaftlichkeit und des Parteikampfes. Kluge Berechnung, einseitige Darstellung, bedenkliche Übertreibung findet sich genug in der Anklage, aber keine Lüge.

Diese Anklage war das Unglück des Gaudentius.

Zwar hat er bei seiner tüchtigen Schulung in der gerichtlichen Tätigkeit und bei dem Hasse des Richters gegen den angeklagten Damasus seine Sache beinahe zum Siege bringen können. Schon fürchtete Damasus für sein Leben. Da schritt der Kaiser ein, erklärte den Damasus für unschuldig, und der Ankläger mußte in die Verbannung gehen, weit fort in den letzten Winkel Spaniens.

Bis dorthin drangen die Verleumdungen, welche zwei römische Diakone kurz vor dem Jahre 378 gegen Damasus ersannen. Gaudentius kommentierte gerade den Römerbrief. Da erwachte der Groll wieder in ihm, und er schrieb die Drohung nieder: „Dir ist zwar das Gericht gegeben, zu urteilen über Verbrechen und Unzucht. Aber da du dasselbe tust und niemand ist, der dich in dieser Welt richtet, wirst du dem Gericht Gottes entgehen? Nein. Du bist

zwar dem irdischen Gerichte ausgewichen. Aber alles Gericht ist von Gott. Darum wirst du dereinstens nicht mehr ausweichen können. Alleinrichter ist Gott, und bei ihm hört auf die Schmeichelei und Bevorzugung!“

Einige Zeit nachher muß es wohl zur Aussöhnung zwischen Damasus und seinem Ankläger gekommen sein. Denn im Kommentar zum 1. Timotheusbriefe schrieb Gaudentius den Satz nieder, welcher in seiner Eigenart alle Leser bisher verwunderte: „Ecclesia est domus Dei, cuius hodie rector est Damasus.“

Damasus bekam die Schriften des Verbannten in die Hand. Er prüfte sie, holte auch in einigen Fragen das Gutachten des hl. Hieronymus ein, und die Folge davon war, daß Gaudentius wieder nach Rom kommen konnte. Da mag er mit seltsamer Freude die Worte niedergeschrieben haben: „hic in urbe Roma“ und mit wehmütiger Erinnerung an den mühseligen Weg in die Verbannung: „Ac si aliquis prohibeat, ne quis de urbe Romana transvolet in Hispaniam . . .“

Da nun sein Name keinen guten Klang mehr hatte, schrieb er fortan unter dem Namen „Hilarius“.

Gaudentius wurde wieder Priester einer Gemeinde und hielt Predigten und Konferenzen. Er kam dabei oft auf die Abstammung Jesu Christi zu sprechen. Ihm, dem einstigen Juden, schien das die beste Apologie. Hatten doch die Juden jahrhundertelang ihre Stammbücher peinlich genau geführt um des Messias willen, der aus Jakobs Lenden hervorgehen sollte. Einigen seiner Zuhörer gefiel seine Art nicht. Er disputiere über Zahl und Namen, sagte man. Da forderte ihn Damasus auf, seine Predigtweise darzulegen. Gaudentius tat es und schrieb eine Selbstverteidigung.

Seine juristischen Studien ließ er keineswegs beiseite liegen. Noch immer ging er zum Atrium Minervae und schrieb sich dort die neuen Erlasse ab. Er lebte gerade in jener Zeit, in welcher das heidnisch-römische Recht ein christliches römisches Recht werden sollte. Diese Wendung hat er wohl verstanden. Dafür zeugt seine Schrift: „Das Gesetz Gottes, welches Gott dem Moses gegeben, oder vergleichende Zusammenstellung mosaischer und römischer Gesetze“.

So denke ich mir das Leben dieses seltsamen Mannes.

Die pseudo-melitonische Apologie.

- - - - - - -

Von

Theophil Ulbrich.

Vorwort.

Die Bedeutung und Eigenartigkeit der syrischen Apologie, der die folgende Abhandlung gewidmet ist, liegt nicht in der Originalität ihres Inhalts, denn von ihrem Grundgedanken ist vor ihr schon die Apologie des Atheners Aristides beherrscht, und auch an Parallelen zu der übrigen apologetischen Literatur der Griechen im 2. Jahrhundert fehlt es nicht. Ihr eigenartiges Gepräge und ihren besonderen Reiz empfängt die syrische Apologie vielmehr durch die Beimischung mythologischer Einzelheiten des Orients, deren Behandlung sich Religionshistoriker und Archäologen um so öfter zugewandt haben, als die syrische Apologie in diesem Sondergut der an Problemen reichen Religionsgeschichte nicht bloß Ergänzungen anderer Quellennachrichten, sondern auch eigne Probleme stellte.

Von anderm Interesse geleitet trat zwar zunächst die nachstehende Abhandlung an die syrische Schrift heran. Alle Fragen nämlich, die Quellenkritik und Literaturgeschichte an diese Apologie stellen müssen, die Fragen nach Zeit und Ort der Abfassung, nach dem Adressaten und vor allem nach dem Verfasser sind bisher unbeantwortet geblieben oder nur durch Hypothesen beantwortet worden, die sich als nicht stichhaltig erwiesen und daher keine Annahme und Anerkennung gefunden haben. Zur Lösung dieser Fragen bieten aber die religionsgeschichtlichen Untersuchungen der mythologischen Details in der Apologie und deren Ergebnisse die ersten Elemente und sicheren Ansätze. So blieb dieser literargeschichtlichen Abhandlung nichts übrig, als mit der quellenkritischen die religionsgeschichtliche Forschung zu verbinden, letztere der ersteren vorausgehen zu lassen und so die nachstehende Abhandlung nach Umfang und Inhalt zu einer monographischen Arbeit auszugestalten.

Das Organ, worin die Abhandlung veröffentlicht wird, besagt schon, wo der Verfasser Anregung und Schulung zu wissenschaftlicher Arbeit überhaupt und zu der vorliegenden Aufgabe im besonderen empfangen und von welcher Seite er die meiste Förderung erfahren hat.

Waldenburg (Schlesien), im November 1905.

Der Verfasser.

1. Abschnitt.

Einleitung.

§ 1. Texte und Ausgaben.

Melito von Sardes[1]) war ein christlicher Apologet des zweiten Jahrhunderts. Über sein Leben und seine Schriften haben wir nur geringe Kunde, die wir außer Polykrates von Ephesus[2]) und Hieronymus hauptsächlich dem Vater der Kirchengeschichte, Eusebius von Cäsarea, verdanken. Dieser gibt uns in seiner Kirchengeschichte (IV, 26 u. 50) einige dürftige Aufschlüsse und führt (IV, 26) eine Reihe von Schriften Melitos auf, darunter auch eine „Schrift (βιβλίδιον) an den Kaiser Antoninus", eine Apologie zugunsten der verfolgten Christen, aus der er uns einige Proben mitteilt. Diese Schrift galt lange Zeit als verschollen.

Die Frage nach derselben wurde wieder lebendig, nachdem der Engländer *Henry Tattam* um das Jahr 1842 im Kloster St. Maria Deipara in der nitrischen Wüste eine Reihe alter syrischer Handschriften entdeckte, die er dem Britischen Museum überwies. Dort blieben sie unbeachtet liegen, bis im Jahre 1854 der königliche Hofkaplan *William Cureton,* der damals einzige bedeutende Vertreter der syrischen Literatur in England, sie einer genauen Durchsicht unterzog. Die Früchte dieser Arbeiten erschienen nach und nach unter dem Titel: Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara ben Serapion. Now first edited, with and English translation and notes, by the Rev. *William Cureton,* M. A. F. R. S. chapelain inordinary to the Queen, Rector of St. Margareth's and Canon of Westminster, London 1855. Gedruckt war der syrische Text bereits 1847, doch erst 1855 erschien er in der Öffentlichkeit. Inzwischen hatte der

[1]) Siehe *O. Bardenhewer,* Geschichte der altkirchl. Literat. Freiburg i. Br. Bd. 1 (1902), S. 547—557. — [2]) In seinem Briefe an Papst Viktor (189—198/9) zählt er ihn zu den entschlafenen *μεγάλα στοιχεῖα* der kleinasiatischen Kirche, nennt ihn den „Ehelosen", dessen „Wandel voll des hl. Geistes" sei. Tertullian nennt ihn, wenn auch spottend, ein elegans et declamatorium ingenium; Hieronymus erwähnt ihn unter denen, „die Christum als Gott und Mensch verkündeten". *Bardenh.* a. a. O. S. 547.

Franzose *Ernst Renan* die Handschriften im Brit. Museum gefunden, und voll Freude über diese Entdeckung, die er glaubte zuerst gemacht zu haben, publizierte er die Nachricht davon im Journal Asiatique, ohne etwas von *Curetons* Arbeiten und Absichten zu wissen. So erschien ebenfalls im Jahre 1855 mit der inzwischen eingeholten Erlaubnis *Curetons* eine zweite Ausgabe des syrischen Textes, begleitet von einer lateinischen Übersetzung, in *Joh. Bapt. Pitras* Spicilegium Solesmense, tom. II, Paris 1855.

Diese Handschriften enthielten Fragmente syrischer Übersetzungen der Werke Bardesanes', Melitos von Sardes u. a. Ein Schriftchen war auch dabei, das die Überschrift hatte: „Rede des Philosophen Melito an den Kaiser Antoninus", und hierin glaubte man die bisher verschollene Apologie des Bischofs Melito von Sardes zu erkennen. Von dieser pseudomelitonischen Apologie, welche den Gegenstand vorliegender Studie bildet, erschien noch 1855 ein Separatabdruck, in syrischer und lateinischer Rezension, gleichfalls von *Pitra (Renan),* und schließlich ist sie bei *Otto,* Corpus apologetarum christianornm saec. II, vol. IX, Jenae 1872, zu finden, der syrische Text Seite 499 bis 512, der lateinische Seite 423—432. Die erste deutsche Übersetzung lieferte, mit einer Einleitung und guten Anmerkungen ausgestattet, *B. Welte* in der Theol. Quartalschrift, Bd. 44 (Jahrg. 1862), Seite 384—410; nach dem lateinischen Texte bei *Otto* fertigte *V. Gröne* eine zweite, von der ersten nur wenig abweichende deutsche Übersetzung an, die in der „Bibliothek der Kirchenväter" von *Thalhofer* (Kempten 1873) erschien. Außerdem wurde sie noch ins Dänische übersetzt und herausgegeben von *Th. Sk. Roerdam*, Kopenhagen 1856.

Schon die verhältnismäßig große Zahl von Ausgaben zeigt, welche Beachtung die kleine Schrift gefunden hat. Ihr zum Teil merkwürdiger Inhalt war es, der dieses Interesse wachrief. „Sie hat manche", sagt *Welte* (a. a. O. S. 386), „sonst nicht vorkommende Ansichten und Angaben über den Ursprung des Polytheismus und Götzendienstes." Naturgemäß befaßte man sich zunächst mit den literarhistorischen Problemen; die erste Frage, die die Forscher beschäftigte, war die, ob diese syrische Schrift mit der von Eusebius (h. e. IV, 26) erwähnten Apologie des Bischofs Melito von Sardes identisch sei oder nicht, ferner, wo und wann sie entstanden sein könnte. Sodann aber enthält sie eben, wie *Welte* (s. oben) schon andeutet, eine Reihe kultur- und religionsgeschichtlicher Daten und Probleme, deren Bearbeitung und Lösung von Vertretern verschiedener Wissensgebiete in Angriff genommen

wurde. So kam es, daß die Literatur, die jene kleine Schrift hervorrief, ziemlich stark anschwoll; leider ist sie aber auch in den verschiedensten Werken und Zeitschriften zerstreut, da die syrische „Apologie“ eben die verschiedensten Wissenszweige berührt. Eine etwas zusammenfassende, wenn auch nicht vollständige Übersicht über diese Literatur gibt *Otto*, Corpus apolog. christ. saec. II, Bd. IX, S. 381—387 u. 460—478, und neuerdings *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchl. Literatur, Freiburg i. Br., Bd. I (1902), S. 556 f.

§ 2. Literatur. Stand der Frage.

Die Überschrift der neu aufgefundenen syrischen Apologie nennt einen „Philosophen Melito“ als Verfasser; da dieser ein gebildeter und angesehener Mann sein muß und kein andrer Melito als der von Sardes bekannt ist, so lag es nahe, in ihm den Autor zu erblicken. Für die ersten Herausgeber *Cureton*, *Renan* und *Pitra* stand dies auch zweifellos fest. Dieser Identifikation steht aber eine große Schwierigkeit entgegen: Das von Eusebius h. e. IV, 26 zitierte Stück der melitonischen Apologie stimmt nicht im geringsten mit dem Inhalte der syrischen Schrift überein. *Cureton* half sich aus der Verlegenheit, indem er erklärte, die syrische Schrift sei unvollständig und müsse eine Fortsetzung gehabt haben, und aus dieser habe Eusebius geschöpft. Überdies erwähne das Chron. paschale zweimal einer Apologie des Melito; einmal für das Jahr 164/5, an Marcus Aurelius und Lucius Verus gerichtet, und das zweite Mal für das Jahr 169, diesmal dem Marc Aurel allein gewidmet. Somit müsse es, meint *Cureton*, zwei Apologien des Melito gegeben haben, von denen eine uns vorliege, die Eusebius nicht gekannt und daher übergangen habe. Also „sei nichts darin enthalten, was zu einem Zweifel gegen ihre Echtheit und die Richtigkeit der Überschrift berechtige“. *Renan* (bei *Pitra*, S. XXXVIII), *Pitra* (T. II, S. XII und 545), *Roerdam*, *Cavedoni*,[1]) *Rudelbach*[2]) schlossen sich der Ansicht *Curetons* an; viele andre sahen geradezu das Werk für ein melitonisches an.

Gleicher Meinung wie *Cureton* ist auch *H. Ewald* (Götting. Gelehrte Anzeigen, 1856, S. 655—659), der sich sehr lobend über *Cureton* ausspricht; nebenbei bietet er einige Druck- und Text-

---

[1]) *Cavedoni*, Nuovi cenni cronologici intorno alla data precisa delle principale apologie, Mut. 1858, S. 16. — [2]) Zeitschr. für die gesamte Lutherische Theologie und Kirche, 1860, Fasc. II, S. 341 f.

korrekturen. Jedoch will *Ewald* die Verschiedenheit der „beiden melitonischen Apologien" anders erklären. Während *Cureton* glaubt, die syrische Schrift sei vorn und hinten unvollständig, hält *Ewald* sie für „ein einheitliches, zusammenhängendes Gefüge, das sichtbar in sich vollendet ist", und schlägt vor, in der vorliegenden Schrift das von Eusebius erwähnte Werk des Melito περὶ ἀληθείας[1]) zu erblicken. „Damit stimmt alles zusammen", schließt *Ewald,* d. h. Melitos Autorschaft bleibt gewahrt und die Abweichung von Eusebius ist erklärt; der Inhalt[2]) sei durch jene griechische Überschrift treffend wiedergegeben. Ähnlich äußerte sich auch *G. H. Bernstein,*[3]) ohne näher darauf einzugehen; Eusebius führe nur allgemein eine Schrift auf, keine Apologie; möglicherweise habe er diese Schrift nicht gekannt. *Bernstein* sowohl wie *J. Geiger*[4]) bringen noch einige textkritische Notizen; letzterer befaßt sich gar nicht mit der Verfasserfrage.

Die Echtheit bestritt zuerst *Bunsen,*[5]) der hauptsächlich zwei Einwände macht:

Erstens sei der Unterschied zwischen dem Bruchstück bei Eusebius und der syrischen Apologie zu groß, als daß beide einer Schrift angehören könnten, und zweitens trage die syrische Schrift das Gepräge einer späteren Zeit[6]) und konfuser Darstellung; Kap. 12 (Ende) (Untergang der Welt durch Feuer) enthalte eine deutliche Anspielung auf II. Petri 3, 10 u. 12,[7]) einen Brief, der „den alten Kirchen unbekannt gewesen" sei. Letztere Voraussetzung erkennt *Cureton* nicht an, womit der zweite Einwand erledigt ist; gegen

---

[1]) Weil es in der Überschrift heißt (nach *Ottos* Übersetzung): et indicavit eum (sc. Antonin. Caesar.) viam veritatis. — [2]) „Die Apologie ist schön und echt genug, um uns teuer zu sein", sagt er. — [3]) Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft, 1856, X, 544 f. — [4]) a. a. O. 1858, XII, 543 ff. — [5]) Wahrscheinlich der protestantische Theologe und Staatsmann *Christian Karl Jos. Freiherr von Bunsen,* 1791—1860. *Welte,* dem die Ausführungen über den Streit zwischen *Cureton* und *Bunsen* entnommen sind, macht leider keine nähere Angabe darüber. — [6]) Dasselbe sagt auch *Harnack,* Gesch. der altchristl. Literat., Bd. I, Teil 2, S. 523. — [7]) Zu dieser Stelle führt *Otto,* l. c. S. 477, *Baumgarten-Crusius* (Komp. der christl. Dogmengesch., T. II, S. 394) an: „Weltuntergang und im uralten Bilde Weltbrand, kurz eine Katastrophe im Universum, sind Bilder, die fast allen Religionen gemeinsam sind. In die Kirche kamen sie nicht aus biblischen Stellen (wenigstens nicht aus II. Petri III, 10. 12; außerdem noch Deuter. XXXII, 20—22), sondern eben aus dem stehenden Bilderkreise des Altertums". Selbst im ersteren Falle blieben außer II. Petri III, 10. 12 immer noch *Deuter.* XXXII, 22 und *Malach.* IV, 1 bestehen, auf die sich der Autor berufen könnte. Vgl. unten § 13, Theologie.

den ersten half sich *Cureton,* wie bereits erwähnt, durch die Annahme zweier Apologien auf Grund der Angabe des Chron. paschale (s. S. 72). Daraus, sagt *Welte,* ergibt sich immer nur die Möglichkeit einer zweiten Apologie, höchstens die Wahrscheinlichkeit, die allerdings im Zusammenhange mit der Überschrift die Ansicht *Curetons* zu rechtfertigen scheint; das Chron. pasch. ist als Kompilation nicht zuverlässig. *Welte* ist der Ansicht, daß *Curetons* „Beweise" zwar schwach, aber doch hinreichend seien, während er *Bunsens* Einwände für nicht stichhaltig genug hält. Jedenfalls ist *Bernsteins* Urteil (a. a. O.): „*Cureton* behauptet die Echtheit mit siegreichen Gründen" eine große Übertreibung.

Seltsamerweise hat *Welte,* der noch 1862 an der Echtheit festhielt, eine bereits 1856 erschienene Abhandlung von *Jacobi*[1]) ganz übersehen, die den Glauben an die Echtheit für immer beseitigen muß. *Jacobi* macht zuerst auf die Verschiedenheit zwischen dem Inhalt und der Überschrift aufmerksam. Nicht nur, daß die syrische Apologie kein Wort für die Christen einlegt, sie erwähnt sie nicht einmal und spricht nur über die Torheit des Heidentums, nichtige Götter anzubeten. Ferner ist die Apologie keine Rede, sondern eine Schrift (s. darüber unten § 14, Charakter etc.). *Jacobi* bezweifelt auch, daß das Chron. pasch. zwei Apologien erwähnt, es habe die schon beim Jahre 164/5 genannte Apologie beim Jahre 169 nur noch einmal mit andern wiederholt. Soviel negativ; für den positiven Gegenbeweis wirft *Jacobi* als der erste die Frage auf, wo die syrische Apologie entstanden sein könnte. Zweierlei führe auf die rechte Spur; der unbekannte Autor nennt Mabbug (Hierapolis in Syrien) und kennt es wahrscheinlich aus eigener Anschauung[2]), er verweilt ferner länger und ausführlicher bei den syrischen als bei den griechischen Göttern und Göttermythen (Kap. 5). Die Schrift sei also im nördlichen Syrien entstanden und trage das Zeichen orientalischer Beeinflussung, wie die Erwähnung der Windflut (Kap. 12) beweise, einer, wie *Cureton* zugibt, orientalischen Legende.[3]) Mithin könne es Bischof Melito von Sardes nicht sein, zumal der Autor bei der Aufzählung heidnischer Götter keine einzige der berühmten Gottheiten Kleinasiens (etwa Cybele oder Diana)

[1]) Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1856, VII, 105—108. — [2]) s. unten § 15. — [3]) Das wäre, für sich allein betrachtet, noch kein hinreichender Grund, von direktem orientalischen Einfluß zu reden; ganz Syrien war von orientalischen Ideen durchsetzt, sodaß eine solche in einer syrischen Schrift nicht viel zu bedeuten hat. Vgl. unten § 14.

nennt. Damit ist, wie jetzt allgemein[1]) anerkannt wird, die Unechtheit genügend erwiesen, und man spricht jetzt mit Fug und Recht nur noch von einer „pseudo-melitonischen Apologie".

Es tauchte nun, von *Jacobi* angeregt, eine andere Frage auf, ob die Schrift ein syrisches Original oder die Übersetzung einer griechischen Vorlage ist. Schon *Ewald* (a. a. O.) weist darauf hin, daß das Syrische hier „so rein und blühend" erscheint wie in wenigen Schriften. Einer näheren Untersuchung unterzog sie *Th. Nöldeke.*[2]) Er stellt fest, daß die von *Cureton* angeführten Stellen des Chron. pasch. und des Eusebius in der syrischen Schrift keinen Platz finden, und kommt auf Grund derselben Momente wie *Jacobi* zu dem Resultat, der Verfasser müsse wohl ein Syrer gewesen sein. Ist aber die „Rede" an einen Kaiser gerichtet, wie die Überschrift sagt, dann müßte sie allerdings im Original griechisch geschrieben sein. Dagegen ist es unwahrscheinlich, daß das griechische Original verloren gegangen, eine syrische Übersetzung jedoch erhalten geblieben sei. Überdies fließe das Syrisch so rein und frei von jeglichen Gräzismen dahin, daß man die Schrift für ein syrisches Original halten könnte, wenn nicht die Überschrift[3]) den Kaiser als Adressaten nennen würde. Sollte es eine Übersetzung sein, so ist sie vortrefflich geraten; jedenfalls ist die Schrift sehr alt und in gutem Syrisch geschrieben. Zwei Melitone wird es kaum gegeben haben, und andrerseits wird auch nicht ein Melito an denselben Kaiser zwei Schriften gerichtet haben. Auch innere Gründe sprechen noch gegen die Autorschaft Melitos.[4])

Fassen wir das Resultat dieser Arbeiten zusammen, so steht fest, daß die syrische Schrift nicht von Melito von Sardes herrührt und daß sie im nördlichen Syrien (höchstwahrscheinlich in Hierapolis) entstanden ist; fast sicher ist auch ihre ursprüngliche syrische Abfassung.[5]) Weiter sind auf diesem Gebiete die Forschungen noch

[1]) In diesem Urteil stimmen eine Reihe namhafter Kirchenhistoriker überein, so zunächst *Guericke,* Handbuch für Kirchengesch., 9. Aufl., Leipzig 1866, S. 100, Anm. 4; *Hase,* Kirchengesch., 9. Aufl., Leipzig 1867, S. 55, Anm. h. *Jacobi* selbst kommt noch einmal darauf zurück in *Neander,* Christl. Dogmengesch., herausgeg. von *I. L. Jacobi,* Berlin 1857, Teil 1, S. 108, Anm. ***. Neuerdings folgen ihm *Bardenhewer, Harnack, Ehrhard, Funk* u. a. — [2]) Jahrbücher für protest. Theol., 1887, XIII, 345 f. — [3]) s. darüber unten § 15. — [4]) s. darüber unten § 14. — [5]) *Nöldeke* führt eine (ihm mündlich mitgeteilte) Vermutung *Holtzmanns* an, nach der die syrische Schrift ein Pseudepigraphon sein könnte, wie dergleichen im Armenischen vorkomme; in diesem Falle läge eine griechische Vorlage nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit. Allein für diese Vermutung liegt überhaupt kein positiver Grund vor.

nicht gediehen, und die nächstfolgenden Untersuchungen haben sich mehr mit speziellen Teilen des Inhaltes der Apologie und mit ihren Beziehungen befaßt.

In seinen Ausführungen über die Apologie des Aristides und deren Zusammenhang mit der gleichzeitigen christlichen Literatur will *Reinh. Seeberg*[1]) eine Abhängigkeit unserer syrischen Schrift von der Apologie des Aristides entdecken. Danach verlegt er ihre Entstehung in die Jahre 150 bis 160 und schneidet damit die Frage nach der Abfassungszeit an. Diesen Zeitpunkt entnimmt er aus der Anrede „Kaiser Antoninus" und „du und deine Söhne" am Anfang des 13. Kapitels[2]) und vermutet darunter den Kaiser Antoninus Pius mit seinen beiden Söhnen Marc Aurel und Lucius Verus. „Bei dieser Sachlage", meint *Seeberg*, „darf man vielleicht die Vermutung aufstellen, daß der syrische Schreiber in der Aufschrift sich einen Fehler zuschulden kommen ließ: nicht der Philosoph Melito, sondern der Philosoph Miltiades[3]) wird in der Überschrift genannt gewesen sein." Obwohl rein nichts diese Annahme unterstützt, muß *Seeberg* ihr zuliebe obendrein noch verschiedene Schwierigkeiten beseitigen: er muß ein griechisches Original voraussetzen, die Integrität aufgeben und das 5. Kapitel, „das ein deutliches Interesse an semitischer und speziell syrischer Mythologie verrät", als Zutat des syrischen Schreibers erklären. Das 5. Kapitel enthält aber gerade das Charakteristische in der ganzen Schrift, es schließt sehr gut an das 4. Kapitel an und würde, wollte man es ausschalten, eine fühlbare Lücke hinterlassen. Und überdies spricht positiv für die These lediglich die Möglichkeit, daß Melito ein Schreibfehler sei, und diese Konjektur ist doch selbst für eine Hypothese[4]) zu schwach, namentlich wenn man ihretwegen noch andere, sonst wenig gerechtfertigte Voraussetzungen machen muß. *R. Seebergs* Vermutung hat daher auch keine Zustimmung gefunden.

---

[1]) *Zahns* Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchlichen Literatur, Erlangen und Leipzig 1893, V, 2, S. 237—240. — [2]) Vgl. unten § 15. — [3]) Dazu *Harnack* (Geschichte der altchristl. Liter., Bd. 1, Teil 2, 1893, S. 522—524): „Selbst dann würde sich eine auch nur probable chronologische Folge nicht daraus ergeben." — [4]) *A. Ehrhard* bemerkt dazu (in Straßburger theolog. Studien, 1. Supplem.-Bd., Freiburg i. Br. 1900: Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, 1. Abteil., Die vornicänische Liter., S. 250): „. . . alle übrigen Erwägungen sind rein negativ. Für das Wahrscheinlichmachen einer Annahme genügt es aber nicht, daß sich nichts Stichhaltiges dagegen vorbringen läßt. Da wir nun von der Apologie des Miltiades inhaltlich gar nichts wissen, so verlohnt es sich auch nicht, eine solche Hypothese aufzustellen."

Einen weiteren Schritt, und zwar Fortschritt, machte *Harnack* in seiner Untersuchung über die Abfassungszeit. Er lehnt *Seebergs* These und dessen Behauptung ab, der Autor habe nur den Aristides, nicht aber Justin, Athenagoras und Theophilus von Antiochien gekannt; mit Recht, denn in der Tat sind Parallelen zwischen Pseudomelito und den oben genannten Apologeten unleugbar vorhanden (vergl. unten §§ 11 u. 12). *Harnack* nimmt als Abfassungszeit der syrischen Schrift die Zeit nach 200 an und zwar aus folgenden Gründen:

Pseudo-Melito hat die Apologeten des zweiten Jahrhunderts gekannt und benützt. Der Satz: „wenn sie dir Frauenkleider anziehen wollen" (cp. 6) lasse erkennen, daß der Adressat, d. h. der in der Überschrift und Kap. 13 angeredete „Kaiser Antoninus"[1]) einer von den Severern gewesen sein muß, mit denen syrische Kulte in die Kaiserfamilie kamen. Der Gedanke (cp. XII) „. .deine Trauer kann ihm nützen", sowie die feineren Entschuldigungen des Götzendienstes (cp. XI Anfang) weisen auf eine spätere Zeit. „Es gibt also nicht eine sichere Spur für das zweite Jahrhundert." Adressat könne Caracalla, der 215 oder 216 in Antiochien war, zur Not noch Elagabal gewesen sein; im letzteren Falle müsse man die Stelle (cp. XIII) . . . „du und deine Söhne" hypothetisch fassen. Das Resultat *Harnacks* dürfte wohl der Wirklichkeit am nächsten kommen, obwohl sein Ergebnis die Echtheit der Überschrift und der Anrede „Kaiser Antoninus" (cp. XIII Anfang) zur Voraussetzung hat und sich auf jenen Stellen aufbaut. (Vergl. unten §. 16.) Auch *A. Ehrhard*[2]) sagt, man dürfe die syrische Apologie nicht als eine sichere Quelle für die Zeit vor Septimius Severus benützen. Mithin kann man als bisher sicher festgestellt folgendes ansehen: Die Schrift rührt nicht von Melito her und ist nicht vor 200 entstanden; sie ist höchstwahrscheinlich in Nordsyrien (Mabbug) und zwar ursprünglich syrisch, nicht griechisch verfaßt.

Die nachfolgende Studie setzt nun zunächst mit der Untersuchung einer Anzahl besonders auffallender mythologisch-religionsgeschichtlicher Details ein, weil letztere die ersten Fingerzeige geben für die Beantwortung jener Fragen, welche die historische Quellenkritik an eine Quelle, besonders an eine anonyme Quelle stellt.

[1]) s. darüber weiter unten § 16. — [2]) a. a. O. S. 262.

2. Abschnitt.

Mythologisch-religionsgeschichtliche Einzelheiten aus der syrischen „Apologie“.

§ 3. Vorbemerkungen.

Die pseudo-melitonische „Apologie“ enthält eine Reihe Besonderheiten, die sich sonst in der gleichzeitigen christlichen Literatur nicht wieder finden. Schon deshalb verdient die kleine Schrift eine größere Beachtung. Der Autor entwickelt zum Teil ganz neue, oft eigenartige Ansichten oder führt andere in seinem Sinne weiter. Dabei bewegt er sich auf einem eigenartigen Hintergrunde. In Syrien, wo sie wohl jedenfalls entstanden ist,[1]) trafen die orientalischen Religionen mit der römischen, griechischen, zum Teil auch ägyptischen Religion zusammen und vermengten sich dort zu einem Synkretismus, dessen Wirrwarr zu lösen kaum möglich ist. Wenn man bedenkt, daß in Rom schon um 180 Mithra, Isis und andere orientalische Götter verehrt wurden[2]), so kann man sich ungefähr eine Vorstellung machen von den religiösen Mischungen des Orients, wo schon Jahrhunderte vorher sich die verschiedensten religiösen Anschauungen begegneten, sich gegenseitig bekämpften oder sich mit einander vermengten.

Diese Verquickung der heidnischen religiösen Begriffe und Mythen bilden, wenn man so sagen darf, den religiösen Hintergrund der syrischen Apologie. Der unbekannte Verfasser sucht die Torheit des Heidentums darzutun und bedient sich dabei der These des heidnischen Philosophen Euhemerus (um 300 v. Chr.), wonach die Götter weiter nichts als hervorragende Menschen gewesen seien, die man anfangs entweder verehrt oder gefürchtet und dann später vergöttert habe. Auch andere Heiden schlossen sich dieser Ansicht an[3]) und die christlichen Apologeten nahmen sie mit Freuden auf, um sie in ihrem geistigen Kampfe gegen das Heidentum als will-

---

[1]) s. oben S. 74 und unten § 15. — [2]) *Jean Réville* (Die Religionen zu Rom unter den Severern, übersetzt von *Dr. G. Krüger*, Leipzig 1888) entwirft ein anschauliches Bild von den damaligen religiösen Zuständen des Heidentums im römischen Reiche. Die Verwirrung erstreckte sich nicht nur auf die Vermischung der verschiedensten Kulte, sondern vornehmlich auch auf die Begriffsidentifikationen zwischen römischen, griechischen und orientalischen Gottheiten. — [3]) So z. B. *Cicero* bei *Lactant.*, Inst. div. I, 15.

kommene Waffe zu verwenden.[1]) So auch Pseudo-Melito. Aber er geht etwas weiter: nicht gewöhnliche Menschen allein sind es, die man vergöttert habe, sondern Könige, deren Bilder man anbete (cp. IV Anfang). Um dies zu beweisen, führt er einige Beispiele an und zählt eine Reihe von Göttern auf, die nach seiner Ansicht weltliche Fürsten der grauen Vorzeit waren (cp. V). Nicht genug aber, daß der unbekannte Autor die Beispiele der so wie so schon überaus verworrenen Mythologie seiner Zeit entnimmt, erhöht er vielmehr ihre Undurchdringlichkeit, indem er öfter die Beispiele nach Gutdünken verändert und teils aus Lokalsagen, teils auch, wie es scheint, aus eigner Phantasie Zusätze macht. Dadurch ist aber die Schwierigkeit, aus seiner Schrift ein wenn auch kleines Bild des damaligen Synkretismus zu gewinnen, ins Unermeßliche gewachsen, sodaß die pseudo-melitonische Apologie als Quelle für die Religionsgeschichte kaum in Betracht[2]) kommt. Man hat also darin zu unterscheiden zwischen dem, was der Wirklichkeit entspricht, und dem, was daran verändert und hinzugesetzt ist; eine scharfe Scheidung ist sehr schwer durchzuführen.[3])

Besonders merkwürdig ist in dieser Beziehung das V. Kapitel. Während sonst wenig mythologische Züge in der Schrift vorkommen, sind sie hier gleichsam aufeinander gehäuft. Der Autor will seine Behauptung beweisen, daß der Götzendienst aus der Vergötterung von Menschen, und zwar von Königen und Fürsten, sich entwickelt habe, und führt dafür aus der Mythologie eine Reihe Göttersagen an. Soweit letztere rein hellenistischen Ursprungs sind, können sie uns nicht interessieren; hier sollen nur die syrischen Gottheiten näher ins Auge gefaßt werden.

---

[1]) *Jacobi* (a. a. O. S. 106): „Diese euhemeristische Betrachtung der Mythologie war unter den Kirchenlehrern die herrschende geworden und kehrt daher bei den Apologeten häufig wieder, abwechselnd nur mit der andern, daß die Götter böse Geister seien." Vgl. dazu Athenag. Suppl., cp. 28—30; Theoph. Ad Autol. I, 9; Minuc. Felix, Octav., cp. 21; Arnobius, Adv. nat. IV, 29; die sib. Bücher III, 722, 547, 279; Coh. ad gentil. cp. 16. — [2]) Ähnlich sprechen sich darüber aus *R. Meyer*, Über einige semitische Götter, Zeitschr. der Deutsch-Morgenländisch. Gesellsch., Bd. 24 (1870), S. 91, und *Wolf Graf Baudissin*. — [3]) Es sollen in den folgenden Blättern die religionsgeschichtlichen Probleme nicht gelöst, sondern die von der Apologie gebotenen schwierigen Fragen und die Literatur darüber besprochen werden, soweit sie auf die Geschichte unserer Schrift sowohl wie auf deren Autor irgendwie Licht zu werfen imstande sind.

§ 4. Joseph, der Hebräer.

Zunächst fällt die Behauptung auf, „die Ägypter beteten Joseph, den Hebräer, an, der von ihnen Serapis genannt wurde". Gemeint ist jedenfalls der bekannte biblische Patriarch, der in Ägypten zu hohen Ehren kam. Die Ägypter haben auch, namentlich in alter Zeit, ihre Könige als Abkömmlinge der Götter betrachtet und verehrt, aber Serapis hat keiner geheißen, und überdies ist dieser eine Gottheit jüngeren Datums. Es fragt sich nun, woher diese sonderbare Identifizierung stammt. Die Ägypter selbst werden kaum den Hebräer Joseph göttlich verehrt haben. *Cureton* führt es daher auf eine Verwechslung zurück; allein *Welte*[1]) glaubt allen Ernstes, Pseudo-Melito habe Recht, und es wäre schon möglich, daß die Ägypter, die ja ihre Könige als Abkömmlinge der Götter verehrten, auch dem Joseph als Minister und größten Wohltäter des Landes göttliche Ehren erwiesen haben. Dieser Möglichkeit widersprechen jedoch zwei Tatsachen. Zunächst ist kaum ein Fall in der ägyptischen Religionsgeschichte bekannt, daß eine Person nicht königlichen Geblütes je einmal göttliche Verehrung genoß. Überdies darf man nicht die Zeiten nach Joseph vergessen. Die Dynastien, bei denen er und seine Familie Aufnahme gefunden hatten, waren wahrscheinlich die der semitischen Hyksos (16. und 17. Dynastie) gewesen. Man vergleiche ferner Ex. I, 8: „Inzwischen war ein neuer König aufgestanden, der von Joseph nichts wußte", d. h. es war eine einheimische Dynastie (die 18.) zur Herrschaft gekommen, die von Joseph und von der ihm stammverwandten, ausländischen Dynastie nichts wissen wollte. Die Ägypter waren so wie so schon in den kleinsten Dingen abgeschlossen; um wieviel mehr hätte die Erhebung eines ihnen verhaßten Ausländers zum ägyptischen Nationalgott ihre nationale Eitelkeit verletzt; jedenfalls wäre es nie ein so allgemein verehrter Gott geworden, wie es Serapis war. Die zweite Tatsache ist die Geschichte der Entstehung des Gottes Serapis und seiner Verehrung. Die alten ägyptischen Götter, unter andern Osiris und Isis, hatten vor dem nach und nach allgemein in Aufnahme gekommenen Stierdienst (hâpi) zurücktreten müssen. Unter der 26. (saïtischen) Dynastie, namentlich unter Psammetich (665 bis

[1]) Bei *Otto,* Corpus etc., IX, S. 466, Anm. 154. — [2]) Vgl. *C. P. Tiele,* Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr. Deutsche autoris. Ausgabe von *Georg Gehrich,* Gotha (Perthes), Bd. 1, Einleitung, Ägypten, Babel-Assur, Vorderasien, 1896, S. 112—114.

611 v. Chr.) kamen sie wieder empor; daneben blieb aber der Apiskult in Memphis bestehen. Osiris wurde nun der höchste Gott, der Apis galt als Inkarnation des höchsten Gottes,[1]) und so entstand der Name Osir-hâpi, das die Griechen in Serapis umformten. Der schon von den Ramessiden erbaute Tempel und Begräbnisort der Apisstiere wurde daher Serapeum genannt, und dieser Name ging dann auf alle Osiristempel über. Serapis gewann rasche Verbreitung, namentlich seit die hellenische Kultur in Ägypten eindrang; er wurde der höchste Gott, der Weltgott, der, wie Juppiter, Zeus u. a. ohne speziellen Charakter Gott für alles war. Sein Kult blühte besonders in Alexandrien, von wo er sich dann durch die Griechen an den Küsten des Mittelmeeres ausdehnte, unter andern auch nach Byblus[2]) und Antiochien.[3]) Der alte Osiris wurde häufig mit dem neuentstandenen Serapis identifiziert,[4]) ja schließlich wurden beide für ein und denselben Gott gehalten. Es ergibt sich also daraus, daß der Gott Serapis vor 600 v. Chr. kaum in Ägypten bekannt sein konnte, also ist es auch unmöglich, daß die Ägypter selbst dem „Gotte" Joseph den Namen „Serapis" gegeben hätten. Die Sache dürfte vielmehr anders liegen.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß Pseudo-Melito nicht der einzige ist, der den ägyptischen Joseph zum Gotte Serapis macht. Zwei afrikanische christliche Schriftsteller haben ganz denselben Gedanken gehabt, nämlich Tertullian und Julius Firmicus Maternus.[5]) Ersterer berichtet nur kurz (ad nation. II, 8): Nam Serapis iste quidem olim Joseph dictus fuerit de genere sanctorum; letzterer dagegen versucht dafür eine Erklärung zu geben (de errore religionum profan. cp. XIII): Wegen seiner Traumdeuterei sei Joseph aus Kerkerhaft befreit und zum Ersten des Landes erhoben worden; durch seine kluge Vorsorge bewahrte er das Volk vor Hungersnot, und aus Dankbarkeit errichtete es seinen Ahnen Tempel und nannten ihn nach seiner Urahne Serapis, d. h. Σαρᾶς ἄπο, „Nachkomme der Sara". Tatsächlich war Serapis ein Gott der Träume, der durch seine im Traume gegebenen medizinischen Offenbarungen

---

[1]) Vgl. *Tiele (-Gehrich)* a. a. O. S. 94. — [2]) Plutarch nennt den Tempel der Ba'alat in Byblus ein Heiligtum der Isis (de Is. et Osir. cp. 16); wo aber Isis war, war auch Osiris, da dieses Götterpaar unzertrennlich ist. Nach Lucian (de dea Syr. cp. 7) sollte Osiris in Byblus begraben sein; folglich muß dort ein Osiristempel gewesen sein. — [3]) Dies beweist der Name Serapion des christlichen Bischofs von Antiochien. — [4]) Vgl. *J. Réville (-Krüger)* a. a. O. S. 58. — [5]) *Otto,* Corpus etc. IX, S. 466, Anm. 154.

berühmt war;[1]) desgleichen war er auch ein Gott des Landbaues — denn das mußte des Niltales oberster Gott selbstverständlich auch sein, er war der Gott des ober- und unterirdischen Lebens.[2]) Man vergleiche damit die Begründung der göttlichen Verehrung des Joseph-Serapis bei Pseudo-Melito (cp. V): „. . . weil er sie (die Ägypter) in den Jahren des Hungers mit Getreide versah.“ Man scheint also tatsächlich im zweiten christlichen Jahrhundert Joseph und Serapis irgendwie in Beziehung mit einander gebracht zu haben, aber wie und woher? Vielleicht vermag uns eine andre Parallele zu dieser Identifizierung den rechten Weg zu weisen, nämlich der Talmud.[3]) Dort heißt es (Abodath Elilim 43a): כראפים על שם יוסף שסר ומפים כל העולם כלו.[4]) Der jüdische Schriftsteller Artapan,[5]) der die ägyptische Kultur von den biblischen Patriarchen ausgehen läßt, erzählt, Joseph habe für bessere Bebauung des Landes gesorgt. Es sind also zwei jüdische Quellen, die den Joseph mit Serapis irgendwie in Verbindung bringen. *I. Lévy*[6]) fügt noch eine dritte hinzu. Es habe nämlich ein Rabbi Juda ben Ilaï[7]) das Tragen von Amuletten verboten, auf denen eine Mutter mit ihrem Säugling[8]) oder auch Serapis abgebildet war. Erstere sollte, meint *Lévy*, die Weltenmutter Eva, letzterer den Joseph darstellen. Mithin dürfte *I. Lévy* nicht unrecht haben, wenn er die Identifizierung Josephs mit Serapis den Juden zuschreibt. Wie diese entstanden ist, sucht er sich auf folgende Weise zu erklären: Joseph wird in der hl. Schrift zweimal (Gen. 49, 6 und Deuter. 23, 17) mit einem Stier verglichen; Pharao zeichnete seinen Minister durch einen Ehrentitel aus, der „Fürst (שַׂר) wurde und Genugtuung (מַפִּים) gab“, also sar-[me]phis = Serapis, und diesen dem Hebräer Joseph verliehenen Ehrennamen habe die Volkseinbildung dem bekannten Stierbilde Apis beigelegt. Ob dieser Erklärungsversuch das Richtige trifft, läßt

---

1) *J. Réville (-Krüger)* a. a. O. S. 58. — 2) Ebenda. — *Tibull.*, I. Eleg. 8: Primus aratra manu solerti fecit Osiris — Et teneram ferro sollicitavit humum — Primus inexpertae commisit semina terrae. Nach Athenag. Supplic. 21 legen die Heiden Götternamen selbst irdischen Dingen bei, z. B. das Getreidesäen nennen sie Osiris; folglich muß dieser (d. h. auch Serapis) Gott des Landbaues gewesen sein. — 3) *Geiger*, Zeitschr. der Deutsch-Morgenländisch. Gesellsch., Bd. XII (1858), S. 543. — 4) „. . . eine etymologische Erklärung, die freilich ungeschickt genug ist,“ bemerkt *Geiger* dazu. — 5) *Schürer*, Geschichte des jüd. Volkes, Leipzig 1898, Bd. III, S. 414 u. 354/5. — 6) Revue de l'histoire des religions, Bd. 40, 1899, S. 370—373. — 7) Er lebte bei oder in Tiberias um 150 n. Chr. — 8) Nach heidnischer Vorstellung Isis und ihr Sohn Harpokrates. Die das Amulett tragenden Juden sahen eben darin (nach *Lévy*) die Stammutter Eva, wie in Serapis ihren Patriarchen Joseph.

sich nicht ohne weiteres sagen; ihm steht die Entstehungsgeschichte des Namens Serapis (aus Osir-Apis) entgegen. Es mag daher ein andrer Lösungsversuch hier Platz finden. Bekanntlich waren die Juden zur Zeit Christi in Ägypten wenig angesehen,[1]) namentlich seit der ägyptische Priester und Geschichtsschreiber Manetho[2]) ihre Herkunft von ägyptischen Aussätzigen ableitete. Die Juden, die gerade auf ihre Ahnen und ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volke stolz waren, mögen nun darauf dadurch geantwortet haben, daß sie ihre Ahnen, die Patriarchen, als große Männer der Vorzeit hinstellten, wie sie andere Völker damals noch gar nicht hatten. Artapan ging noch weiter und ließ die Patriarchen der gesamten Kultur und des ägyptischen Götterkultus Begründer sein; so habe Abraham die Ägypter in der Astrologie unterwiesen und Joseph den Ackerbau gefördert (s. S. 82). War man einmal soweit, dann fehlte nicht viel, um die Patriarchen sogar zu ägyptischen Göttern zu machen und sie mit diesen zu identifizieren. Das Wie zu ergründen, ist bei Fabeln sehr schwer. Parallelen gabs genug, und bei Joseph, der nach den jüdischen heiligen Urkunden in Ägypten war und dort segensreich wirkte, ließen sich genug Berührungspunkte finden. Man wird daher wohl in der Annahme nicht fehl gehen, daß eine jüdische, in Ägypten entstandene Fabel den Patriarchen Joseph zum ägyptischen Gotte Serapis machte, und daß von dort aus diese Anschauung einerseits nach Afrika (bis zu Tertullian und Firmicus Maternus), andrerseits nach dem Orient (in den Talmud und die pseudo-melitonische Apologie) sich verbreitete. Der Grund aber zu dieser Fabel dürfte in der Reaktion gegen die Verspottung der jüdischen Ahnen durch Manetho und gegen die Geringschätzung der Juden seitens der Ägypter zu suchen sein.

§ 5. Balti, Tammuz und Kuthar.

„Die Söhne von Phönike", sagt die syrische Apologie im 5. Kapitel (Mitte), „beteten Balti, die Königin von Cypern, an, weil

[1]) *Schürer*, a. a. O. S. 397: Die Städte suchten sich der unbequemen Bürger (d. s. die Juden) zu entledigen, der Pöbel war jederzeit bereit, Hand an sie zu legen, und von den Gebildeten wurden sie verspottet. — [2]) Er lebte um 260 v. Chr. Seine Fabel ist erhalten bei Flavius Josephus, contra Appion. I, 26—27. Vgl. *Schürer*, a. a. O. S. 399. Danach habe der ägyptische König Amenophis die Aussätzigen seines Landes in Steinbrüche geschickt, ihnen die Stadt Anaris zum Wohnsitz angewiesen und sei schließlich von ihnen unter ihrem Führer Osarsiph oder Moses mit Hilfe der Hyksos von Jerusalem vertrieben worden. Nach dreizehnjähriger Herrschaft wären sie aber wieder von Amenophis verjagt worden.

sie Tammuz, den Sohn des phönizischen Königs Kuthar, liebte." Das ist eine ganz neue Zusammenstellung mythischer Persönlichkeiten, von denen Kuthar überhaupt ganz unbekannt ist. Die beiden Gottheiten Balti und Tammuz sind bekannte Gestalten des syrischen Pantheons. In Balti ist unschwer die phönizische Göttin Ba'alit zu erkennen, die bald darauf bei Pseudo-Melito als Belat, „die heilkundige Tochter der Ati" (s. unten § 7) wiederkehrt. Sie war eine semitische Gottheit, die bei fast allen semitischen Völkern Vorderasiens verehrt wurde. Ba'alit (בעלת), Ba'alti, babylonisch Bêlit, Bêltu, „Herrin",[1]) ist ursprünglich ein Appellativum[2]) wie Ba'al (Bêl) und der Name der weiblichen Stadtgottheit bei den Phöniziern. Je mehr Städte aber entstanden, desto mehr erhielt sie unterscheidende Beinamen, die den ursprünglichen Namen immer mehr verdrängten;[3]) namentlich Astarte übernahm immer mehr Rang, Kult und Bedeutung der Balti. Nur in Gebal (Byblus) erhielt sich der alte Name bis in die späteste Zeit;[4]) man will daraus ihr hohes Alter und ihren rein kanaanäischen Ursprung ableiten.[5])

Balti wie auch Astarte wurden schon früh mit der griechischen Liebesgöttin Aphrodite verschmolzen.[6]) Das Vordringen einer griechischen Gottheit nach Syrien, wo sie sich mit einer ein-

---

[1]) Eine ausführliche Geschichte speziell der babylonischen Gottheiten bietet *Morris Jastrow jr.*, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Deutsche autoris. Übersetzung, Gießen 1902—1905. Die babylonische Bêlit, S. 56, 141. In alten Zeiten war Belit eine selbständige Göttin (in Babylonien), später trat sie als weibliches Korrelat einer männlichen Gottheit zur Seite. Siehe S. 265. — [2]) *Eberh. Schrader*, Keilinschriften und A. T., 3. Aufl. (besorgt von *H. Winkler* und *H. Zimmern*), Berlin 1903, S. 357: „Bêlu (Ba'al) ist Appellativ für alle Gottheiten der Semiten. Dasselbe gilt von Bêltu - Bêlit, Gemahlin des Bêl von Nippur, im Verhältnis zu Ba'alat als Bezeichnung weiblicher kanaanäischer Gottheiten." Ähnlich *Baethgen*, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden, Berlin 1888 (rezensiert von *Th. Nöldeke* in der Zeitschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 42 [1888], S. 470—487), S. 29. — [3]) Vgl. *R. Pietschmann*, Gesch. der Phönizier (Sammlung *Oncken*), Berlin 1889, S. 184 u. 185. — [4]) *R. Pietschmann* (a. a. O.) S. 185, Anm. 1, und *Baethgen* (a. a. O.) S. 30. — [5]) *R. Pietschmann* (a. a. O.). — *Eberh. Schrader* (a. a. O.) S. 337: Die Ba'alat von Gebal erscheint schon in den Amarnabriefen als Bêlit-ša-Gubla. — [6]) *Roscher*, Lexikon der griech. und römisch. Mythologie, Bd. I, Leipzig 1880—84, Sp. 395 ff. Danach hat die syrische Ba'alat oder Astarte von Cypern her Eingang bei den Griechen gefunden und ist von dort in hellenisierter Form als Aphrodite wieder in den Orient zurückgekehrt. Berühmt war die Aphrodite von Cypern (*Κύπρις, Κυπρία. Κυπρογένης, Κυπρογένεια*) und die von Kythere (*Κυθερεία*).

heimischen vereinigte, ist in der syrischen Schrift zum Ausdruck gebracht. Balti, die Königin von Cypern, kam nach Byblus, d. h. ihr Kult drang von Cypern her im Orient ein. Jedoch nicht Balti, sondern Aphrodite, d. h. ihr Kult und ihre mythologische Bedeutung, kam nach Byblus, wo sie von der einheimischen Balti Namen und syrischen Charakter empfing. Das läßt sich noch bei Pseudo-Melito erkennen; denn nach ihm gehört sie sowohl dem griechischen wie dem syrischen Pantheon an. Die alte Baltis der Phönizier war gleich ihrer babylonischen Parallele Bêlti[1]) (= Ištar) eine Kriegsgöttin, die mächtige Schützerin der Stadt, die ihr huldigte, während Aphrodite bei den Griechen mehr eine Liebesgöttin[2]) war. Beide Momente sind bei der Balti des Pseudo-Melito vorhanden: „sie unterwarf dem Könige Kuthar alle Städte" — Kriegsgöttin, und „sie liebte Tammuz" — Liebesgöttin, indessen überwiegt das letztere. Sie wird auch in der syrischen Schrift mit Tammuz (= Adonis) in Verbindung gebracht. Der Adonismythos kommt hier nur soweit in Frage, als er die syrische Apologie beeinflußt. Nach der phönizischen, von den Griechen übernommenen Sage ist Tammuz (Adonis vom kanaanäischen אדוני) der Frühlingsgott[3]), der als Buhle der Liebesgöttin Aphrodite (= Balti) von ihrem eifersüchtigen Gemahl Hephaistos (oder auch Ares) zu Tode gebracht wird. In Aphaka soll er begraben sein. Daß Pseudo-Melito Balti in Aphaka sterben läßt, ist eine Reminiszenz an eine Version der Tammuzsage, wonach sich die Göttin am Grabe ihres Geliebten den Tod gab. Balti blieb in Gebal, sagt der syrische Autor, damit soll der Baltikult in Byblus begonnen haben; in Wirklichkeit ist er sehr alt, vielleicht so alt, als die Stadt selbst.[4]) Bei Pseudo-Melito sind die mythologischen Figuren in merkwürdige Verbindung mit einander gebracht. Tammuz liebt Are, sagt er.

---

[1]) Vgl. *E. Schrader*, a. a. O. S. 431: Ištar (= Baltis, Astarte) als Kriegsgöttin heißt gern Bêlit-mutâti, „Länderherrin", oder einfach Bêlit, Namen, die der älteren Bêlit von Nippur zukamen. Schließlich wurde der Name Bêlit, Bêlti für Ištar als Planet Venus üblich, daher heißt dieser im Aramäischen בלתי. — *Jastrow*, a. a. O. S. 266: Ištar übernimmt die Stelle der älteren Belit (= Belti). — [2]) *Roscher*, a. a. O. Sp. 396 u. öfter. — [3]) Nach *E. Schrader* a. a. O. S. 397, stammt Name und Sage des Tammuz aus dem Babylonischen. — Nach *Friedr. Baethgen* (Beiträge zur semit. Religionsgeschichte, Der Gott Israels und die Götter der Heiden, Berlin 1888, S. 73) wurde beides auf den phönizischen Adonis übertragen. Vgl. auch *Wolf Graf Baudissin*, Studien zur semit. Religionsgeschichte, Heft I, 1876, S. 293 ff.: Das Bewußtsein, daß Adonis von Asien kam, blieb lebendig. — [4]) s. S. 84, Anm. 4 u. 5.

Diese Are ist aber nichts anderes als Aphrodite, die er eben erst mit Balti identifiziert hat; es sind also aus einem Mythos zwei Parallelmythen gemacht worden. Bei den Griechen war Gemahl der Aphrodite Hephästos, nach andrer Version Ares,[1] der Kriegsgott, weshalb sie auf Cypern wie auf Kythere den Beinamen ἀρεία[2] (= Are) führt. Ob von unserem Autor der Mythos nach seiner damaligen volkstümlichen Fassung reproduziert oder subjektiv willkürlich behandelt und verändert wird, läßt sich schwer erkennen; doch schon im griechischen Mythos wiederholt sich dasselbe Schauspiel: Hephaistos ist eifersüchtig auf Ares und dieser auf Adonis. Pseudo-Melito verschmilzt das: Hephaistos tötet aus Eifersucht den Tammuz.

Tammuz soll der Sohn des cyprischen Königs Kuthar sein. Einen solchen hat es nie gegeben; wohl aber einen sagenhaften König von Paphos auf Cypern, Kinyras.[3] Der unbekannte Autor scheint auch diesen gemeint zu haben.[4] Die mythologische Figur des Kinyras[5] kann man, wenn sie auch früh in den hellenischen Sagenkreis einbezogen wurde, als die letzte Spur der Erinnerung an die alte, phönizische Zeit betrachten. In seiner sagenhaften Gestalt verkörpern sich die Ereignisse, die der Insel Cypern von Phönizien aus Kultur und Wohlstand brachten: er kommt von seinem ältesten Stammsitz Byblus (als solcher „König von Assyrien", d. i. Syriens, genannt) nach der Insel, gründet dort Paphos, erbaut seiner Schutzgöttin Aphrodite (d. i. Balti von Byblus) ein Heiligtum und führt in seinem neuen Reiche ihren Kult ein. In der syrischen Schrift finden sich im wesentlichen dieselben mythologischen Züge wieder: Balti wohnt in Gebal (Byblus), ist Königin, d. h. Schutzherrin von Cypern, sie unterwirft Kuthar alle Städte (nämlich Cyperns, d. h. Kuthar erobert mit Hilfe seiner Schutzgöttin das Inselreich). Nach der Sage kommt Balti und ihr Kult von Byblus nach Cypern, bei Pseudo-Melito umgekehrt, sonst stimmt

---

[1]) Von ihm hat sie jedenfalls den Charakter als Kriegsgöttin erhalten, der dann von Pseudo-Melito auch der Balti beigelegt wurde. — [2]) cf. *Roscher*, Lexikon etc., Bd. 1, 1884—86, Sp. 390 ff. [Artikel: Aphrodite, b) 5] u. Sp. 475. — [3]) Euseb. Praepar. evang. II, 3, 6: *ὁ Κύπριος, ὁ νησιώτης Κινύρας.* — [4]) *Cureton* und *Welte* halten das für sicher; cf. *Otto,* a. a. O. IX, S. 467, N. 159. — [5]) Kinyras (*Κίνυρος*) kommt vom phönizischen kinnor = Saiteninstrument oder Doppelflöte, weil Kinyras der erste Musiker war und der Insel Cypern nicht nur die Kultur, sondern auch Künste und Wissenschaften brachte. Vgl. *Roscher,* Lexikon etc., Bd. II, 1 (1890—97), Sp. 1189 ff., und *R. Pietschmann,* a. a. O. S. 248.

alles: Kinyras gilt ja auch als Vater des Adonis, ja sogar selbst als Liebling der Liebesgöttin.

Woher aber stammt der Name Kuthar? Die sagenhafte Gestalt des Kinyras behielt unverändert ihren Namen. Hier dürfte eine andre griechische Sage Aufschluß bringen. Sie nennt als Sohn des phönizischen Königs Phoinix den Kytheros,[1]) der von Phönizien aus die Insel Kythera, (heute Cerigo) kolonisierte. Natürlich führte er dort auch den Baltikult ein, der sich unter hellenischem Einfluß zum blühenden Aphroditekult entwickelte, sodaß Aphrodite den Beinamen Κυθερεία (s. S. 84, Anm. 6) erhielt; von Kythere wanderte sie in ihrer neuen, griechischen Form nach Cypern. Es ist nun leicht möglich, daß Pseudo-Melito beide Sagen benutzt hat, indem er aus der einen den Namen Kytheros, aramäisiert Kuthar, aus der andern die mythologische Gestalt des Kinyras entnahm und beides in seinem phönizischen Könige Kuthar vereinigte. Er braucht auch gar nicht etwas von Phoinix und Kytheros gewußt zu haben, sondern kann sich den Namen des letzteren aus dem Beinamen Kythereia abgeleitet und auf Kinyras angewendet haben.

§ 6. Nani, die Tochter des Königs von Elam.

Des weiteren erzählt der unbekannte Syrer, daß eine Göttin der Elamiten, Nani, ursprünglich die Tochter eines Elamitenkönigs gewesen sei, die dessen Feinde in Gefangenschaft geschleppt hätten; ihr Vater hätte ihr darauf in Susa ein Standbild und einen Tempel errichtet. Hier wird auf ein wirklich historisches Ereignis angespielt. Schon *Franç. Lenormant*[2]) erblickte in der obigen Notiz des Pseudo-Melito eine korrupte Erinnerung an den Raubzug des Elamiterkönigs Kudur-nanhundi. Dieser machte (um 2280 v. Chr.) einen Einfall in Babylonien, raubte aus dem Tempel von Erech (oder Uruk) das dort schon lange verehrte Götterbild und stellte es in Susa auf; von dort holte es der assyrische König Assurbanipal III 1135 Jahre später auf seinem Siegeszuge nach Elam wieder zurück.[3])

[1]) *Roscher*, Lexikon etc., II, 1 (1890—97), Sp. 1769—71 (Art. Kythereia) u. Sp. 1771—72 (Art. Kytheros). — [2]) *Fr. Lenormant*, Artémis-Nanea, in der Gazette archéologique, Jahrgang II, Paris 1876, S. 17. Vgl. Prot. Realencyklopädie, 3. Aufl., Bd. 13, S. 637 ff.: Artikel Nanea von *Wolf Graf Baudissin*. — [3]) *E. Lindl*, Cyrus, S. 16. — *E. Schrader*[2]. a. a. O. S. 383 u. 403, Anm. 6.

Pseudo-Melito hat wiederum beide Ereignisse zusammengezogen, sodaß man nicht weiß, ob ihm das erstere oder das letztere bekannt war. Daß seitdem erst der Kult der Nani begonnen habe, ist ebenso falsch wie überhaupt die Begründungen seiner euhemeristischen Tendenz. Tatsächlich wurde [1]) in Susa die Göttin Nana schon seit Jahrhunderten verehrt, und seitdem die Achämeniden dort residierten, wahrscheinlich mit der persischen Anahîta verschmolzen. Als babylonische Gottheit ist sie sicher erwiesen; nach *H. Zimmern* [2]) ist sie zwar dem Wesen, nicht aber dem Namen nach mit der persischen Anahitis (oder Anahita) verwandt; ob auch mit der armenischen Anat, ist nicht ganz aufgeklärt.[3]) Die alte babylonische Nani (Nana oder Nanea) wurde immer mehr von der Ištar verdrängt, die allmählich an die Stelle der verschiedenen Lokalgottheiten trat; nur in Susa hielt sich der Kult der Nana. Daß Pseudo-Melito etwas von einer elamitischen Gottheit und deren Schicksal wußte, ist auffällig und beweist, daß ihm irgend eine (mündliche oder schriftliche) orientalische Quelle zur Verfügung stand. *Wolf Graf Baudissin* [4]) glaubt, er habe selbständig auf den Kult der Nana in Elam durch Kombination von II. Makk. 1, 13 ff. mit I. Makk. 6, 1 geschlossen, die „Burg" in Susa aber Dan. 8, 2 entnommen. Das ist an sich zwar möglich; damit ist aber immer noch nicht die Frage gelöst, wie Pseudo-Melito zur Kenntnis von einem Raube der Nana aus Susa unter einem einheimischen Könige von Elam gelangte. Denn das ist der charakteristische Punkt, in welchem er mit der Geschichte übereinstimmt, und davon muß er von einer andern Seite Kunde erhalten haben. Ferner wäre es von Wert, zu erfahren, ob der Autor die Erzählung wörtlich aus der Quelle herübergenommen, oder ob er daran Veränderungen vorgenommen hat; das letztere ist das wahrscheinlichere. Weiterhin ist auffällig, daß weder zeitgenössische noch spätere Schriftsteller diese immerhin merkwürdige Nachricht benutzt haben. Es beweist dies einmal, daß Pseudo-Melito aus einer besonderen, andern unzugänglichen Quelle schöpfte (eben einer orientalischen), und zum andern Mal, daß sein Werk keine große Verbreitung bezw. Beachtung gefunden hat. Sodann ist bemerkenswert, daß er Nani nicht in den hellenisch-syrischen Sagenkreis einbezogen hat. Nana

---

[1]) Nach *Tiele (-Gehrich)* a. a. O. S. 254. — [2]) *E. Schrader*[3], a. a. O. S. 422 ff. u. S. 442. Sie ist die Gemahlin des Nabû von Borsippa. Ebenda S. 404. — [3]) Vgl. darüber *Windischmann,* Die pers. Anahita oder Anahitis, München 1856. — [4]) Art. Nana in der Prot. Realenc.[3], Bd. 13, S. 669.

war ebenso gut wie Ištar und Bêlti eine Liebesgöttin, die ebenfalls mit Tammuz in Verbindung gebracht wurde.[1]) Seine Quelle muß demnach hier eine andre, reinere sein, als die griechisch-syrische Mythologie, aus der er sonst schöpft. Es beweist also diese kurze Bemerkung des Autors über Nani, daß er Einflüssen zugänglich war, die mehr nach Osten, jenseits des Euphrats, nach Mesopotamien hinweisen. Dieser Eindruck wird durch seine darauf folgenden Bemerkungen nur noch verstärkt.

§ 7. Ati aus Adiabene und ihre Tochter Belat.

„Die Syrer beteten Ati aus Adiabene (*Welte:* die Haddibitin) an", schreibt Pseudo-Melito weiter, „diese sandte ihre heilkundige Tochter Belat, welche Simi . . . vom Aussatze heilte; und . . . als Hadad selbst den Aussatz hatte, bat Ati Elisäus, und dieser kam und heilte ihn vom Aussatze." Der ganzen Sachlage nach kann unter Ati nur eine syrische Gottheit gemeint sein. Cureton[2]) glaubt, unter Ati sei die lydische Gottheit Attes zu verstehen, die in den Mysterien der lydischen Göttermutter Cybele (Rhea) die Hauptrolle spielte. *Roerdam*[3]) dagegen will in Ati eine andere Form für die armenisch-persische Anahitis sehen, die auch die Namen Mylitta, Ada (Ithea oder Atossa) trage.

Hat es nun eine syrische Gottheit gegeben, die Ati oder ähnlich hieß? Die Meinungen darüber sind geteilt, und wenn auch die Frage bejaht wird, so bleibt doch das Wesen der Gottheit in Dunkel gehüllt. Man weiß nicht einmal genau, ob sie männlich oder weiblich war, und selbst Schreibweise und Aussprache variieren in verschiedenen Formen: עת, עתה, עתא, עתי; ʻAte, ʻAthe, ʻAti oder ʻAthi. *Th. Nöldeke*[4]) hält das Wort für den Namen eines selbständigen Gottes, der entschieden männlich sei; er liege in den Namen זברעתה und עתרעתה vor und müsse ʻĀthē geschrieben und gesprochen werden. Mit diesem ʻAthe identifiziert *Levy*[5]) die Adiabenerin Ati des Pseudo-Melito. Ihm schließt sich *Wolf Graf Baudissin* an,[6]) schwankt aber in bezug auf das Geschlecht. Der

---

[1]) *E. Schrader*[3] *(H. Zimmern)* a. a. O. S. 422. Der Name Nana oder Nanaï hat sich in נני als Name des Planeten Venus erhalten. Ebenda S. 425. — [2]) *Otto,* Corpus apolog. etc., IX, S. 468 f., No. 164. — [3]) Ebendaselbst. — [4]) *Theodor Nöldeke,* Beiträge zur Kenntnis aramäischer Dialekte, in der Zeitschrift der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 24 (1870), S. 91 f. — [5]) *Levy,* Phöniz. Studien, Heft 2, 1857, S. 39. — [6]) Studien zur semit. Religionsgesch., Heft I, 1876, S. 238 ff., und Prot. Realencykl., 3. Aufl., 2. Bd., S. 171 ff., Art. Atergatis.

Name sei in mehreren palmyrenischen und einigen phönizischen Eigennamen enthalten, und zwar in den Formen עתא, עתה oder עת; die Bedeutung könne etwa sein: עת = Zeit, tempus opportunum = Glück (wie z. B. Ps. 81, 16: ihr Glück, עִתָּם), ferner in θεός Ἔθαος auf einer hauranischen Inschrift (bei *Waddington*),[1]) in ἄθας ὁ θεός des Philo Byblius bei Stephan von Byzanz in der Erklärung des Wortes Ῥαμάνθας, endlich auch in Βωλαθήν (oder -θίν, Βωλ = Baal oder Bel in Palmyra) bei Damascius. Vielleicht stehe auch Ati mit dem alttestamentlichen Eigennamen עַתַּי (I. Chron. 2, 35 f.; 12, 11 und II. Chron. 11, 20) in Verbindung.[2]) Die Konstruktion in den mit ʻAthe zusammengesetzten Namen spreche für eine männliche Gottheit, z. B. im cyprischen Eigennamen גדעת („Glück des Ate", aufgefunden in Idalion). *Nöldeke* will jedoch diesen Namen mit den assyrischen Namen Gudʻan, Gudʻaat zusammenstellen, was hinwiederum *R. Pietschmann* (a. a. O. S. 148, Anm. 1) ablehnt; die Schreibweise aber mit der „Femininendung ה", z. B. in זבדעתה, zeuge für eine weibliche Gottheit, ebenso die Darstellung eines Frauenkopfes und einer Göttin im Frauengewand auf zwei Münzen aus Hierapolis (= Mabbug, in Syrien). *B.* kommt zu dem Schlusse, Athe könne erst später zum selbständigen Gottesnamen geworden sein, und was man von ihr wüßte, deute nicht darauf, daß ihre Verehrung alt sei.

Anders wieder *E. Meyer*,[3]) der sich mehr an *Nöldeke* anschließt. Er hält im Gegensatz zu *Baudissin* die Endung ה im Palmyrenischen nicht für eine Femininendung, sondern für das lange ê (wie auch *Nöldeke* meint); Femininendung sei das ת. Die Namen עתנתן (ʻAthe gibt) und עתעקב (ʻAthe erhält) beweisen durch die Maskulinform des Verbs das männliche Geschlecht der Gottheit, ebenso die Maskulinform θεός Ἔθαος. Letztere kann allerdings auch, sagt *Baethgen* (a. a. O. S. 71), im allgemeinen Sinne als „Gottheit" gemeint sein, wie es im Phönizischen ein Beispiel gebe. Das Zeugnis des Pseudo-Melito für eine weibliche Gottheit läßt *R. Meyer* nicht gelten, da er in solchen Dingen unzuverlässig sei. *R. Pietschmann* schreibt geradezu (a. a. O. S. 147 f.):

---

[1]) Auf einer griechischen Inschrift aus Batanea. *Nöldeke* (a. a. O.) und *Fr. Baethgen* (a. a. O. S. 71) stimmen ihm hier bei. — [2]) Dies ist sehr zu bezweifeln. Die Namen עַתַּי im A. T., die ganz unabhängig von einander sind, haben mit der „Adiabenerin Ati" weiter nichts gemeinsam als die beiden Buchstaben עת. — [3]) Über einige semit. Götter, Zeitschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 31 (1877), S. 731 f.

Attis = Adonis wird in Lydien mit dem Namen der nordsyrischen Gottheit 'Athe bezeichnet, dieselbe war in Lydien ebenfalls bekannt (S. 149, Anm. 2). *Pietschmann* scheint an eine männliche Gottheit zu denken, während *E. Schrader* (a. a. O. S. 435) von einer aramäischen „Göttin" 'Athe redet. *Fr. Baethgen*[1]) befaßt sich eingehend mit dieser Figur, an deren Existenz er bestimmt glaubt und zum Beweise dafür er u. a. auch die syrische „Apologie des Melito von Sardes" anführt. Die Unbestimmtheit des Geschlechts sucht er auf eine eigenartige Weise zu erklären. Er stützt sich dabei auf Lucian, de dea Syr. cp. 15, wo dieser eine Sage erzählt (aber ihr nicht beitritt) vom lydischen Attes. Danach soll dieser zuerst die Orgien der lydischen Göttermutter Rhea (oder Cybele) gelehrt und verbreitet haben, von ihr dann verschnitten worden und seitdem weibliche Kleidung und Gestalt angenommen haben. Er ist also ein Gott, dessen Natur in der der Göttin aufgegangen ist, ein Gott, der seinem Wesen nach mit der Göttin eins wurde, der selbst zum Weibe wurde; so sei die Ati bei Pseudo-Melito zu erklären. Ihr Bild will *Baethgen* in der von Lucian beschriebenen Statue erblicken, die dieser σημήιον nennt und die im Tempel zu Hierapolis (= Mabbug in Syrien) zwischen dem syrischen Götterpaare aufgestellt war. Lucian habe, meint *Baethgen*, den Namen עתא ('Athi) mit אתא („Zeichen") verwechselt und letzteres dann mit σημήιον übersetzt. Diese These *Baethgens*, die fast allgemein abgelehnt worden ist,[2]) würde auf Umwegen zur Ansicht *Curetons* zurückführen, welcher Ati mit Attes identifizierte. Es ist jedoch so gut wie ausgeschlossen, daß Pseudo-Melito trotz aller Ungenauigkeit eine immerhin noch als männlich bekannte Gottheit direkt als Göttin bezeichnet hätte; andrerseits ist von jener Gottheit 'Athe zu wenig bekannt, um sie mit Ati vergleichen zu können.

Eine zweite Gottheit, die Pseudo-Melito gemeint haben kann, ist Ater'ate, עתרעתה, 'Ατεργάτις (oder -τη), im Syrischen und im Talmud תרעתא (Ταράτη), von Ktesias Δερκετώ, von den Armeniern Tar'ata genannt. Den zweiten Bestandteil erkennen wir unzweifelhaft als 'Athe wieder; 'Ater'athe ist zusammengesetzt aus 'Ater oder 'Atar und 'athe; ersteres ist eine Verstümmelung von Astarte

[1]) Beiträge zur semit. Religionsgesch. etc., S. 70, 62 u. 90. — [2]) So von *Meyer* a. a. O., *Tiele (-Gehrich)* a. a. O. I, S. 245, und *Nöldeke* in seiner Rezension über *Baethgen*, Zeitschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 42 (1888), S. 470 ff. Auch *Baudissin* (Prot. Realenc.[3], Bd. II, S. 173) sagt, er wüßte hierzu keine Parallele.

(= Ištar).[1]) Wenn also 'Athe eine eigne Gottheit bedeutet, so liegt hier die Verschmelzung zweier Götternamen zu einer kaum trennbaren Einheit vor. Wie nun diese entstand, ist ebenso rätselhaft wie Name und Wesen Athes. *Tiele (-Gehrich)* (a. a. O. I, S. 245), *E. Meyer* (a. a. O. S. 733) und *R. Pietschmann* (a. a. O. S. 148) erklären 'Ater'ate als 'Atar des 'Athe (= 'Atar, Gemahlin des Athe, *E. Meyer)*, während *Baudissin* (Prot. Realenc.[3], Bd. 2, S. 171) dafür setzen will: 'Atar, Tochter (oder Mutter) des 'Athe. *Baethgen* hinwiederum setzt hier seine These fort: Atherathe bedeute die engste Verbindung zweier Gottheiten; 'Atar ist nicht Gemahlin (also noch weniger Mutter oder Tochter) des 'Athe, sondern 'Atha hat sein Geschlecht aufgegeben, ist dadurch der 'Atar gleich geworden und hat sich ihr assimiliert; 'Atar'athe sei nicht androgyn wie 'Athe, sondern 'Athe ist in 'Atar völlig aufgegangen, ist von ihr absorbiert worden. *Baethgen* schließt daraus auf eine Einheitsbestrebung als Reaktion gegen die große Göttervielheit, deren Anfang hier vorliege.

Ein Urteil oder eine Entscheidung hierüber zu fällen, gehört nicht zu unsrer Aufgabe; uns kommt es darauf an, wie 'Ater'athe sich zu der „Adiabenerin Ati" stellt. Und da kann man mit ziemlicher Bestimmtheit behaupten, daß unter 'Ati niemand anderes als die syrische Göttermutter 'Ater'ate zu verstehen ist. Sie war die syrische Hauptgöttin, die syrische Göttin schlechthin, wie sie Tertullian nennt (ad nation. II, 8), eine Göttermutter, wie Cybele in Lydien u. a. Ihr größtes und berühmtestes Heiligtum war gerade in Mabbug, das die Apologie erwähnt und dessen Götter sie anführt. Lucian hat sie und ihren Tempel beschrieben (de dea Syr., cp. 15),[2]) und eine nabatäische Inschrift[3]) enthält die Worte עתרעתא מנבגיתא, die *Clermont-Ganneau* übersetzt: 'Ater'ate, die Mabbugitin (Manbeg = Mabbug); es zeigt dies, wie weit der Ruf der Hauptgöttin von Mabbug gedrungen war. Pseudo-Melito, der höchstwahrscheinlich in Mabbug war oder dort schrieb, hat sie nicht erwähnt, und das wäre ein auffallender Mangel gewesen; offenbar hat er sie aber erwähnt, nur unter einem andern Namen,

[1]) Nach *Baethgen* (S. 70) ist es noch nicht ganz sicher, ob עתר einen Gott oder eine Göttin bezeichnet. Nach *Nöldeke* (a. a. O. S. 91, Anm. 1) ist עתר die männliche Form von עשתרת. Danach hätte die Kombination zweier „männlicher" Gottheiten ('Atar und 'Athe) die Göttin 'Ater'ate ergeben! — [2]) Vgl. *J. Réville (-Krüger)*, a. a. O. S. 69 ff., und *Fr. Baethgen*, a. a. O. S. 72 f. — [3]) *Clermont-Ganneau* in Recueil d'archéologie, Paris 1901, tom. IV, S. 99 f.

nämlich Ati. Auf sie passen alle Momente der 'Ater'ate. Ihre allgemeine Verbreitung deuten die Worte an: die Syrer beten Ati an usw.; sie hat den Charakter der Göttermutter, denn sie entsendet ihre „Tochter Belat", eine heilkundige Göttin, worunter die altbekannte Balti oder Ba'alat zu verstehen ist. Auch zwei Anspielungen der syrischen Schrift können nur im Hinblick auf 'Ater'ate verstanden werden. Nach jener bereits erwähnten, von Lucian erzählten Sage gründete Attes den Tempel der Rhea bzw. 'Ater'ate in Mabbug. Seine Nachfolger, die Kultpriester, „Gallen" genannt, folgten seinem Beispiel, verschnitten sich, legten Weibergewand an und wollten nicht mehr als Männer gelten. Dies war sowohl bei dem lydischen wie bei dem syrischen Kult der Fall,[1]) mag nun jene Sage echt sein oder nicht. Das waren die Männer in Weiberkleidern, wie sie Pseudo-Melito verächtlich nennt (cp. VI Anfang), und deren weibisches Gebahren sein männliches Ehrgefühl verletzt. Ferner pflegte man der Göttin u. a. auch Kleidungsstücke darzubringen, die im Tempel aufgehängt wurden;[2]) man vergleiche dazu die Stelle der pseudonymen Apologie (cp. IX gegen Mitte) „... die ihre Kleider den Bildern darbringen". Schließlich wird in der Zaubergeschichte am Schluß des VI. Kapitels, auf die wir noch einmal zurückkommen werden, auf eine in Mabbug übliche Kultsitte angespielt, nämlich darauf, daß alljährlich Meerwasser in einen Schlund im Tempel ausgegossen wurde; nach Pseudo-Melito soll das Simi auf Befehl zweier Zauberer getan haben. Bei der Dürftigkeit bestimmter und glaubwürdiger Nachrichten in der syrischen Schrift genügen diese Anklänge völlig, um die Identität Atis mit 'Ater'ate wenigstens sehr wahrscheinlich zu machen.

Befremdend ist der Beiname „die Adiabenerin", der die nicht näher bezeichnete Heimat der Göttin andeutet. Diese stammte nun allerdings nicht von dort her, denn der 'Ater'atekult ist in Syrien selbst entstanden und hat sich von da jedenfalls auch in die angrenzenden Euphratländer Osrhoëne und Adiabene verbreitet, dort hieß diese Göttin Tar'ata (s. oben). Wohl aber kann Pseudo-Melito den Beinamen darum gewählt haben, weil er vielleicht glaubte, daß Ati bzw. ihr Kult von Adiabene, d. h. von Mesopotamien nach Mabbug herübergekommen sei, welches ja nahe am Euphrat lag und vielfache Beziehungen zu jenen Ländern hatte, oder aber auch

---

[1]) *R. Pietschmann,* a. a. O. S. 223. Dasselbe sagt auch *E. Schrader*[3], a. a. O. S. 423, über den Kult der Ištar (-Bêlit). — [2]) s. *J. Réville (-Krüger)* a. a. O. S. 71.

in Rücksicht auf den Adressaten, dem die armenische Tar'ata mehr bekannt sein konnte als die syrische 'Ater'ate.[1]) Ob überhaupt der Verfasser selbst an die Existenz jener „Menschen“, die seiner Meinung nach vergöttert worden waren, geglaubt hat, steht nicht ganz fest. Daß der Name 'Ati, wie der Beiname verrät, eher aus dem Osten stammt als aus Syrien, läßt sich auch aus folgendem Umstande schließen: Die „heilkundige Tochter“ Belat hat dem Namen nach mehr Ähnlichkeit mit der babylonischen Bêlit als mit der syrischen Ba'alat. Die Eigenschaft „heilkundig“ findet keine Parallele, läßt sich aber aus dem Charakter der Göttermutter, als der lebenbringenden, befruchtenden Göttin, leicht ableiten. Belat ist in Wirklichkeit nur der alte, außer Gebrauch gekommene Name für die höchste Göttin, der später durch 'Astarte verdrängt wurde; es ist zweifelhaft, ob in Mabbug neben der 'Ater'ate sich die uralte Belat oder Ba'alat, ähnlich wie in Gebal, erhalten hat, oder ob die Göttermutter auch nebenbei noch den Namen der ursprünglich höchsten Göttin trug, ähnlich wie Ištar auch den Namen der älteren Göttin Bêlit erhielt. Für die Annahme zweier Gottheiten, 'Ater'ate und Belat, ist das Zeugnis des unbekannten Syrers nicht beweiskräftig genug; er kann ja auch hier eine Göttin aus einer andern Stadt als Mabbug im Auge gehabt haben, worauf die Worte: „... sie sandte ihre Tochter ...“ hinzudeuten scheinen.

§ 8. Simi, Hadad, Hadran.

Atis heilkundige Tochter Belat heilte „Simi, die Tochter des Königs Hadad von Syrien“; mehr sagt der syrische Autor nicht. Allein dem Zusammenhang nach ist es ziemlich sicher, daß er hier ebenfalls eine syrische Gottheit im Auge hat, wenn er auch Simi nicht ausdrücklich als Göttin bezeichnet. Wer aber soll das sein? Eine syrische Gottheit dieses Namens gibt es ja gar nicht. *Roerdam*[2]) will für Simi Semiramis einsetzen; dies wäre schon zulässig, wenn wir nicht aus dem ganzen 6. Kapitel der Schrift entnehmen müßten, der Autor habe zunächst die Gottheiten Mabbugs berücksichtigt und dann erst in zweiter Linie andere, berühmte und

[1]) Nach dem Zeugnis des Moses von Chorene (übersetzt von *M. Lauer*, Regensburg 1869, S. 86, Nr. 27) gründete der „Armenierkönig Abgar“ die Stadt Edessa und verlegte dorthin seine Residenz und seine Götter, darunter auch Tharatha. Es liegt also der Schluß nahe, der Autor habe mit der „Adiabenerin Ati“ die „Armenierin Tarate“ gemeint und diesen Namen der Aterate von Mabbug beigelegt. — [2]) *Otto,* Corpus apol. etc. IX, S. 463, Nr. 164, u. S. 470/1, Nr. 166.

bekannte Gestalten des syrischen Pantheons. Simi ist ganz sicher eine mabbugitische Göttin, das ergibt sich aus der darauf folgenden Geschichte (am Schluß des 6. Kapitels): „Die Magier befahlen Simi, Wasser aus dem Meere zu schöpfen und in den Brunnen zu gießen“ (der bei Mabbug war), um den dort befindlichen Geist zu beschwören (vgl. S. 93). Hierin ist eine heidnische Kultzeremonie unzweideutig wiederzuerkennen, die in Hierapolis üblich war; Lucian (de dea Syr. 55—59) erzählt sie uns.[1]) Alljährlich nämlich wallfahrteten die heidnischen Priester des großen ʻAterʻatetempels, der auch eine Reihe andrer Gottheiten enthielt, in feierlicher Prozession ans Meer, brachten von dort Meerwasser in versiegelten Gefäßen zurück und gossen es im Tempel in einen Schlund, in den sich der Sage nach die Wasser der Sündflut verlaufen haben. Dabei spielte ein Götterbild aus dem Tempel eine große Rolle.[2]) Es war dies nicht ein Bild einer bestimmten Gottheit, ja man wußte nicht, wen es darstellen sollte, ob es ein Gott oder eine Göttin war. Man hat es auf verschiedene Götter bezogen, auch auf Semiramis und Astarte, weil eine goldene Taube (das Symbol der Astarte) auf seinem Scheitel stand. Nach Lucian nannte man diese Figur σημήιον. Es ist aber zweifelhaft, ob er damit, wie *Baethgen* (a. a. O.) annimmt, sagen wollte, die Syrer nannten das Bild „Zeichen“ (σημεῖον), weil es keine bestimmte Gestalt hatte; oder aber, wie *Nöldeke*[3]) meint, ob Lucian damit einen syrischen Götternamen in gräzisierter Form wiedergegeben habe. Letzteres hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich; in diesem Falle könnte das syrische Wort sehr gut Simi geheißen haben. *Nöldeke* führt als Parallele eine syrische Inschrift an, auf der zu lesen ist: Junonis fil. Jovis Sim(e), das mit „Simi, Tochter Hadads“ fast ganz übereinstimmt. Diese Statue stand im Tempel zwischen den Hauptgottheiten Hadad und ʻAterʻate; es würde sich danach das Prädikat Simis, „Tochter Hadads“, bei Pseudo-Melito sehr gut erklären lassen. Da er sich über Simi nicht weiter ausläßt, kann man schwer beurteilen, ob Simi mit Semiramis identisch ist und inwiefern es mit den ähnlich lautenden Namen sumu (im Babylonischen)[4]) oder šem (im Hebräisch-phönizischen, z. B. Šem-Baʻal) im Zusammenhang steht. Lucian nennt das Bild σημήιον; man

---

[1]) *J. Réville (-Krüger),* a. a. O. S. 71. — [2]) *Fr. Baethgen,* a. a. O. S. 73, hält dieses Bild (*σημήϊον*) für den androgynen Gott Attes = Athe. — [3]) Zeitschrift der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 42 (1888), S. 470—73 (Rezension über *Baethgen*). — [4]) *E. Schrader*[3], a. a. O. S. 225, Anm. 2, und S. 483 f.

braucht aber darin gar nicht, wie *Nöldeke* es tut, eine gräzisierte Form zu sehen, sondern es ist auch eine umgekehrte Entwicklung denkbar: aus der griechischen Form σημήιον haben die Syrer Simi gemacht und dem bisher unbestimmten Idol den Charakter einer Göttin beigelegt; die oben zitierte Parallele würde dem nicht widersprechen. Jedenfalls lassen die angeführten Tatsachen die Identität Simis mit jener Götterfigur als ziemlich sicher erscheinen.

Hadad, der „König von Syrien“, auch Adad, Ramman oder Hadad-Ramman[1]) genannt, war der syrische Hauptgott, der Parhedros der 'Ater'ate von Mabbug. Pseudo-Melito hat sicherlich an die Könige von Damaskus gedacht. Am bekanntesten waren ihm jedenfalls die in der hl. Schrift erwähnten Könige Benhadad I, II und III[2]) (I. Reg. 15, 18; 20, 1; II. Reg. 6, 24; 8, 7; 13, 25); indes nennt auch Nicolaus Damasc. zehn syrische Könige mit dem Namen Adad. Seine Kultstätte ist ursprünglich und hauptsächlich Damaskus gewesen, das ihn als mythischen Gründer und ersten König verehrte, wie uns Flavius Josephus erzählt (Antiquit. IX, 4, 6), und Tiglath-Pileser nennt das Gebiet des Königs Tab'el von Damaskus Hadara.[3]) Es kam häufig vor, daß Städte ihren mythischen Stifter als Schutzgott verehrten oder ihre Entstehung auf schon bestehende Gottheiten zurückführten, z. B. bei Kinyras auf Paphos; es konnte daher nicht auffallen, daß der Autor Hadad König von Syrien nannte. Mit diesem Hadad verknüpft er ein Ereignis, das nur in der hl. Schrift eine Parallele findet. Hadad wurde nämlich, so wird in der syrischen Schrift erzählt, vom Aussatze befallen, und da ihn die „Adiabenerin Ati“ nicht heilen konnte, bat sie „den Hebräer Elisäus“, ihn davon zu befreien. Wie sich diese Angabe zu der von der hl. Schrift (II. Reg. 5) berichteten Heilung des Syrers Naaman durch den Propheten Eliša verhält, wird sehr verschieden beurteilt. *Welte*[4]) sagt: „die Verschiedenheit ist bis auf die Namen Eliša und Hadad durchgängig; *Baudissin*[5]) glaubt, der Syrer habe die Erzählung der hl. Schrift entnommen, aber den Namen Naaman mit dem seines Königs (Ben-) Hadad vertauscht,

---

[1]) Vgl. *E. Schrader*[3] *(H. Zimmern)*, a. a. O. S. 422 ff. u. öfter; *Wolf Graf Baudissin* in Prot. Realenc.[3], Bd. I, S. 187, Nr. 5 ff. (Art. Adrammelech), u. Bd. VII, S. 284 ff. (Art. Hadad), und *Fr. Baethgen*, Beiträge etc., S. 67 u. 72. — [2]) Nach *E. Schrader*, a. a. O. S. 422 u. 442, heißen sie ursprünglich Bir'idri, und es soll nur zwei Könige dieses Namens gegeben haben. — [3]) Ebenda S. 443. — [4]) In seinen Anmerkungen zu seiner Übersetzung, Theol. Quartalschr., Bd. 44 (1862), S. 399, Anm. 1. — [5]) Prot. Realenc.[3], Bd. VII (Hadad), S. 290.

was hinwiederum *E. Meyer*[1]) abzulehnen scheint. Die Ähnlichkeit jedoch ist zu groß, um hier nicht eine Anlehnung an den hl. Text anzunehmen. Die Verschiedenheit der Namen ist sehr leicht erklärlich. Pseudo-Melito wollte die Ohnmacht und Schwäche Atis und Hadads zeigen, um ihren menschlichen Ursprung zu beweisen und um andrerseits die Macht des gottesgläubigen Propheten darzutun; somit lag es nahe, jene Erzählung, die sich mit einem Syrer beschäftigte, zu wählen und statt des Namens Naaman den allbekannten Hadad unterzuschieben; der Heide, dem die Apologie galt, wußte ja von der ganzen Geschichte doch nichts. Daß der syrische Autor aus der hl. Schrift geschöpft hat, ist wenigstens leichter anzunehmen, als daß er die ganze Geschichte frei erfunden hätte; denn eine andre und noch dazu eine so deutliche Parallele gibt es nicht.

Hadad wird in der „Apologie" nicht ausdrücklich als Gott bezeichnet, gleichwohl hat ihn der Autor als solchen hinstellen wollen. Es wird einige Zeilen später ein Gott Hadran genannt, der dem persischen „Magier Zaraduscht" gleichgestellt wird. Man wird wohl nicht in der Annahme fehlgehen, unter Hadran sei der Gott Hadad zu verstehen.[2]) Die Wortform ist freilich ein Rätsel; allein vielleicht vermag Hadar, das häufig mit Hadad verwechselt wurde, einen Aufschluß zu geben. Nach *Baudissin*[3]) läßt sich ein speziell syrischer Gott Hadar nicht nachweisen; aber an einem phönizischen Hadar sei nicht zu zweifeln. Meines Erachtens dürfte sich in der Zeit, um die es sich hier handelt, ein großer Unterschied zwischen beiden nicht mehr feststellen lassen. Die Göttergestalten flossen so sehr in- und durcheinander, daß schließlich gar keine bestimmten Umrisse übrig blieben; ein charakteristisches Beispiel dafür sind die Göttermütter und -väter, die alle Eigentümlichkeiten verschiedener Götter in sich vereinigten. Auch hier ist die Verwechslung von Hadad und Hadar leicht möglich. *Ewald*[4]) und nach ihm *Köhler*[5]) wollten den Namen Hadar in אֶרֶץ חַדְרָךְ (Zach. 9, 1)

---

1) Über einige semitische Götter, Zeitschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 31, S. 734. — 2) So auch *Wolf Graf Baudissin*, Prot. Realenc.[3], Bd. I (Adrammelech), S. 187, Nr. 5, aber er irrt, wenn er sagt, Hadad sei bereits als syrischer Hauptgott genannt; Pseudo-Melito spricht nur von einem „König von Syrien". — 3) Ebenda: „Durch den phönizischen Gott Adar wird auch ein syrischer wahrscheinlich gemacht." — 4) Götting. Gel. Anzeigen, I (1856), S. 665. — 5) Zu Zachar. 9, 1. *Baudissin* (Studien z. sem. Religionsgesch., S. 312) hat dies mit Recht abgelehnt.

wiederfinden, und *Ewald* korrigierte geradezu Hadran in Hadrach (חדרך mit dem „Bildungsbuchstaben ךָ“). Allein dazu liegt gar kein Grund vor, und das würde die Lösung auch gar nicht fördern. *E. Meyer*[1]) hält einen assyrischen Ursprung für möglich; dies ist jedoch wenig wahrscheinlich, da Hadran uns sonst nicht bezeugt ist. Pseudo-Melito ist der einzige, der einen Gott Hadran erwähnt: da können Phantasie, Verwechslung oder auch Verschreiben u. a. mitgespielt haben; ausgeschlossen wäre auch nicht eine Kontraktion aus Hadad-Raman oder sonst einer Kombination mit Hadad bzw. Hadar. Solange Pseudo-Melito die einzige Quelle bleibt, läßt sich nichts Sicheres daraus erschließen.

Was die Erklärung besonders schwierig macht, ist die Gleichsetzung Hadrans mit „Zaraduscht, dem persischen Magier“. *I. Lévy*[2]) hat den Versuch gemacht, dieses Problem zu lösen. Er behauptet, und zwar mit Recht, daß der Autor seine euhemeristische These als bestimmt richtig voraussetzt und diese durch einzelne aus dem Synkretismus herausgegriffene Beispiele beweisen will. In seiner Methode, Götter als Menschen hinzustellen, seien zwei Arten zu unterscheiden: einmal beziehe sich der Autor auf Sagen, das zweitemal aber auf Götternamen. Im ersteren Falle führe Pseudo-Melito die mythologischen Tatsachen auf einfache Abenteuer zurück, im zweiten benutzt er Namen, wie das Beispiel Joseph = Serapis (s. dort) beweise;[3]) man müßte also bei diesen Identifikationen die etymologische Erklärung[4]) anwenden. So sei auch die Gleichung Hadran = Zarathustra durch Namensgleichheit entstanden. Die Griechen nannten die iranischen Priester magu, Magier, während diese selbst sich athravan (seit dem 3. Jahrhundert adhravan) nannten, das mit Hadaran erklärt zu werden pflegt. Diese Bezeichnung kommt Zoroaster[5]) am ehesten zu, da er der Reformator der iranischen Religion war. Er wurde für Pseudo-Melito (bzw. für seine Quelle wie auch für den Avesta) der Hauptathravan, der Athravan κατ' ἐξοχήν. Der Autor erklärt also den semitischen Namen des Gottes von Mabbug durch das Iranische. Soweit *Levy*.

[1]) Über einige sem. Götter, a. a. O. S. 734. — [2]) *Nébo,* Hadaran et Sérapis, in der Revue de l'histoire des réligions, Tom. 40 (1899), S. 370—373. — [3]) Leider ist dort die etymologische Erklärung gar nicht am Platze! — [4]) Es ist nicht gesagt, daß sie überall angewendet werden müsse; sie hat zweimal Fiasko gemacht (bei Joseph = Serapis und wahrscheinlich auch bei Nebo = Orpheus) und vermag selbst hier nicht genügende Sicherheit zu bieten. — [5]) Nach *Levy* (a. a. O. S. 370, Anm. 1) versteht auch Eusebius unter „Magier“ Orpheus und Zoroaster.

Diese Hypothese hat zwar viel für sich, hat aber gleichwohl einige Schwächen. Von wem, wie und wann das Wort athravan mit Hadaran erklärt wird, sagt *Levy* leider nicht. Dies ist aber der springende Punkt; bestätigt es sich, so ist *Levys* Hypothese schon bedeutend annehmbarer geworden. Wohl ist es nicht ausgeschlossen, daß Pseudo-Melito einen bekannteren Nebennamen Hadads in Hadaran zugestutzt hat, um ihn dem athravan Zoroaster ähnlich zu machen, aber wir haben dafür keinen sichern Anhalt. Ferner ist durch *Levys* These die Zusammenstellung Zoroasters mit Orpheus und sein Wirken „im Walde bei Mabbug" nicht hinreichend erklärt. Die ganze Zaubergeschichte kann Pseudo-Melito weder frei erfunden noch aus syrischen Quellen geschöpft haben. Wie *W. Anz*[1]) nachweist, spielte die Magie in der babylonischen Religion und in dem daselbst entstandenen Gnostizismus eine bedeutende Rolle, und dieser mit Zauberformeln und -figuren durchsetzte Gnostizismus ist in Syrien eingedrungen oder hat es wenigstens stark beeinflußt. Man geht wohl daher nicht fehl, wenn man hier eine Quelle vermutet, die uns nach Osten, in das Land der Zaubertexte und Beschwörungen führt, nämlich nach Babylonien. Ein sicheres Ergebnis ist nicht erzielt worden und wird wohl auch niemals erzielt werden.

§ 9. Nebo — Orpheus.

In Verbindung mit Hadran = Zoroaster, der wegen seiner sprachlichen Ähnlichkeit mit Hadad schon oben besprochen ist (s. § 8), wird der Gott Nebo erwähnt, „von dem alle Priester wissen, daß er der Magier Orpheus sei". Der babylonische Gott Nebo oder Nabû war ursprünglich der Stadtgott von Borsippa,[2]) wurde später dem Stadtgott des emporkommenden Babylon, Marduk, untergeordnet und für dessen Sohn gehalten. Er war der Götterbote, planetarisch gleich Merkur, und deshalb von den Griechen mit Hermes identifiziert worden. In der neubabylonischen Epoche stieg wieder sein Ansehen: er, der Schreibergott,[3]) erhielt die

---

[1]) *Wilh. Anz,* Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Texte und Untersuchungen etc. *(Gebhardt-Harnack),* Bd. 15 (der ganzen Reihe), Heft 4 (1897). — Vgl. auch *M. Jastrow,* a. a. O. Kap. XIV: Die Zaubertexte (als Hauptbestandteil der babylonischen Literatur), S. 273 ff. — [2]) Vgl. *E. Schrader*[3], a. a. O. S. 399 ff. u. öfter; *Roscher,* Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd. III, 1, Sp. 45–69 (Art. Nebo); *M. Jastrow,* a. a. O. S. 117: Der hervorstechendste Zug bei Nebo ist seine Weisheit. — [3]) *Tiele (-Gehrich)* a. a. O. S. 202. — Vgl. *M. Jastrow,* S. 238 u. 251.

Schicksalstafeln und damit die Bestimmung der Menschengeschicke. Aus dem Schreibergott entwickelte sich der Gott der Schriftkunde, der Weisheit, schließlich auch der Wissenschaften und der Wahrsagerei. Orpheus[1]) dagegen war der thracische Sänger, der bei den Griechen als Begründer der Musik und neben Apollo als Erfinder der Leier, später als Sohn des Apollo und als erster Seher und Wahrsager gefeiert und verehrt wurde. Ihm schrieb man die Begründung der Astrologie, der Mysterien und verschiedener Götterkulte zu, namentlich der dionysischen. Viele Priesterschaften, besonders die sogenannten „freien Priesterschaften" des Gottes Dionysos, sahen in ihm ihren Stammvater und Patron. In der Tat hat er auch einen Ruf als Zauberer und Magier gehabt, wie die reichhaltige „orphische" Literatur beweist; um den verschiedenen Zauberbüchern mehr Beachtung und Ansehen zu verschaffen, schob man sie dem Orpheus unter. Diese beiden gänzlich verschiedenen Gestalten der Religion und Sage hat Pseudo-Melito identifiziert, und es handelt sich um die Frage, wie er das zuwege gebracht hat.

Es sind zwei Lösungsversuche gemacht worden, der eine nach ikonographischer, der andre nach etymologischer Methode. Erstere vertritt *Clermont-Ganneau*,[2]) der sich die Sache folgendermaßen vorstellt: Der Gott Nebo hatte im Tempel zu Mabbug eine Statue babylonischen Charakters, mit langem, faltigem Gewand und einem gekräuselten Bart; diese Figur hatte irgend etwas in der Hand, was man hätte für eine Leier halten können. Die Volkseinbildung habe darin einen Apollo erblickt; der Typ des Apollo Musagetes — Lorbeerkrone, langer, tunikaähnlicher Talar — habe zur Verwechslung beigetragen. Den Anstoß dazu mögen die Griechen gegeben haben, die die unbestimmbare Darstellung eines leierspielenden, orientalischen Gottes bald für ein Bild des Apollo, bald für das des Hermes[3]) ansahen. Letztere Gottheiten wurden häufig verwechselt; denn beiden kam dasselbe Attribut, dieselbe astrologische und astronomische Bedeutung zu; beiden wurde der Planet Merkur zugeteilt, und beide galten als Erfinder der Leier; indes erhielt Apollo den Vorzug. Auf einem Basrelief aus Nimrud-Dagh (bei Samosata) wird der Planet Merkur, der auch dem Nebo zukam, ausdrücklich

[1]) *Roscher*, Lexikon etc., Bd. III, 1, Sp. 1058—1207 (Art. Orpheus). — [2]) Zunächst in einem kurzen Berichte in der Revue archéologique, Bd. 35, S. 330 f. (Séance du 7. juillet 1899), dann ausführlicher in Recueil d'archéologie, t. III (1900), S. 212—216: § 40. Orphée — Nébo à Mabboug et Apollon. — [3]) Hermes wurde ebenfalls für einen Magier gehalten, so z. B. Arist. X, 3.

als στίλβων Ἀπόλλωνος bezeichnet. Seleucus I führte seinen Stammbaum auf Nebo, gleichzeitig aber auch auf Apollo zurück. Ferner wurde in Islâhiye (= Nikopolis am Busen von Issus) eine Münze gefunden, die eine Person und zwei Namen aufweist: Bar-nebu und Apollinarius. Wenn Barnebu dem Apollinarius entspricht, muß Nebo dem Apollo entsprechen; die Gleichung Nebo — Apollo ist also sicher. Das Volk ging aber weiter, verführt von der figürlichen Einzelheit der Leier, und hielt, allerdings viel später, das Bild für das des Orpheus, der auch, wie Hermes und Apollo, ein Virtuos auf der Leier war. Die assyrisch-babylonische Kunst zeige häufig eine Gestalt mit langen Haaren und gekräuseltem Bart, es könnte das vielleicht eine Form des Nebo sein. *Ganneau* will also von der Gleichung Apollo = Nebo auf dem Umwege über die Gleichung Apollo = Orpheus zur Gleichung Nebo = Orpheus kommen.

Im Gegensatz zur Auffassung *Clermont-Ganneaus* versucht hier *I. Levy*[1]) seine etymologische Erklärungsweise durchzuführen. Das Wort Nebo sei verwandt mit dem hebräischen נביא = Prophet, Verkünder: Nebo war also der Prophet κατ' ἐξοχήν, ähnlich wie Hadaran = der Priester. Die iranische Welt lieferte das eine, nämlich den (persischen) Magier, die griechische Welt das andre, den Magier (μάντις) Orpheus, der am bekanntesten und berühmtesten war. Diese Aufstellung ist zwar sehr einfach, aber ihr stehen zuviele andere Hindernisse entgegen. Erstens bezweifele ich, daß Nebo je in den Ruf eines „Propheten“ im Sinne des hebräischen נביא gekommen ist; nebî hatte im A. T. eine ganz besondere, einzig dastehende Bedeutung, es ist nämlich der Mann, der im Auftrage Gottes redet und weissagt. Es hat mit nabû lediglich die etymologische Wurzel gemeinsam. Ferner ist unklar, woher die Bedeutung Nebos als Magier[2]) und Zauberer herkam; eben hatten wir von *Levy* gehört, daß Zoroaster der Magier im intensivsten Sinne des Wortes war (s. § 8), nun soll das bei Nebo ebenfalls der Fall sein. Die „etymologische Methode“ würde die Gleichung Zoroaster — Orpheus erklären und beweisen können, nicht aber die Gleichung Nebo — Orpheus. Ferner wurde Nebo schon in alter Zeit in Palästina und Syrien bekannt und eingeführt, so z. B. auch in Palmyra,[3]) und wurde von den Griechen wegen

[1]) Nébo, Hadaran et Sérapis, a. a. O. — [2]) Damit hat *Levy* schon die rein etymologische Methode verlassen und hat die Bedeutung Zoroasters bzw. Orpheus' als Magier zuhilfe nehmen müssen. — [3]) Vgl. *Fr. Baethgen*, a. a. O. S. 89.

seiner Eigenschaft als Orakel- und Weisheitsgott mit Hermes oder Apollo identifiziert.[1]) Hierin muß man aber *Clermont-Ganneau* recht geben, wenn er vermutet, in Mabbug, das ja in der Nähe vom Euphrat lag, war ein Standbild des Nebo, der von den Griechen als Hermes oder Apollo, wahrscheinlich aber als Apollo, angesehen wurde. Dies bezeugt uns Lucian (de dea Syr. 34—40),[2]) der uns von der Bildsäule eines bekleideten, schwarzbärtigen Apollo im Tempel von Mabbug zu berichten weiß; es würde das dem babylonischen Typ des Nebo entsprechen. Gleichwohl kann ich mich nicht entschließen, *Clermont-Ganneaus* These vollständig anzunehmen. In Mabbug wurde Nebo — von den Griechen als Apollo angesehen — verehrt, das ist richtig. Aber über die Gleichung Nebo — Apollo kommen wir nicht hinaus; gerade das Wichtigste hat *Cl.-G.* sich sehr leicht gemacht: die Brücke zu finden zwischen Apollo und Orpheus. Letzterer war und blieb immer der thracische Sänger und Seher, der Liebling, Schützling und Sohn des Apollo; beide wurden scharf unterschieden, und eine Gleichstellung Apollos mit Orpheus hat, wenigstens im allgemeinen Volksbewußtsein, nicht stattgefunden. Hier ist der Punkt, wo die Phantasie unseres Apologeten einsetzt. Der Gott Nebo (bzw. Apollo) mußte ein Mensch sein, das stand für ihn fest. Welcher Mensch konnte Nebo sein? Nur der, der ähnliche Züge aufwies, dessen Name mit Apollo, dem griechischen Nebo, unzertrennlich verknüpft war: der Seher und Wahrsager Orpheus. Meine Vermutung geht nun dahin: Im allgemeinen Volksbewußtsein galt Nebo, der durch eine Statue babylonischen Stils im Tempel zu Mabbug dargestellt wurde, für Apollo und umgekehrt. Pseudo-Melito ging weiter: diese Apollostatue (= Nebo) war nicht Apollo, sondern sein menschlicher Schüler Orpheus, also Nebo = Orpheus. Diese Behauptung war eine persönliche und private Leistung des Autors und darf nicht als Reproduktion des allgemeinen Volksglaubens angesehen werden. Man muß sich hüten, Pseudo-Melito als getreuen Darsteller seiner Zeit anzusehen; er steht zwar auf dem Boden des Synkretismus, aber er gibt davon kein richtiges Bild, weil er die Beispiele willkürlich verändert; danach haben wir alle seine Identifikationen zu beurteilen. Dazu kommt noch folgendes: In Mabbug wurden, wie aus unserer syrischen Schrift hervorgeht, Dionysos und Apollo (= Nebo) verehrt. Die Bildsäulen beider standen in

[1]) Vgl. Prot. Realenc.[3], Bd. 13, S. 690 ff.: Art. Nebo. — [2]) Vgl. *J. Réville (-Krüger)* a. a. O. S. 70.

dem großen Tempel der 'Ater'ate, der, wie wir aus Lucian entnehmen können, eine Art syrischen Pantheons gewesen zu sein scheint, denn er enthielt eine ganze Reihe Gottheiten. Die sogen. freien Priesterschaften des Dionysos sowohl wie auch Apollos führten ihren Ursprung gern auf den berühmten Seher Orpheus zurück (s. S. 100). Wir können also vermuten, daß zu ihnen auch die Apollopriester in Mabbug gehörten; sie waren es, von denen Pseudo-Melito sagt: „alle Priester wissen, daß Apollo (bzw. Nebo) die Statue des Orpheus ist“, d. h. der Autor wollte damit sagen, die Apollopriester geben ihren Stammvater Orpheus als Gott (Apollo oder Nebo) aus. Daher kam es, daß unserm Apologeten der Nebo zum Orpheus wurde.

Der ganze Abschnitt (über Zoroaster = Hadran und Orpheus = Nebo) ist überhaupt ein lehrreiches Kapitel. Es zeigt erstens die Wahl und Behandlung der Quellen. Der Autor benutzt die Mythologie, die verschiedenen Götternamen, -vorstellungen und -kulte, die hl. Schrift und unbekannte (wahrscheinlich auch orientalisch-gnostische und jüdische) Quellen, entnimmt ihnen das, was er braucht, und stellt es zusammen, wie es ihm seinem Ziele am besten förderlich dünkt. Dabei macht er noch willkürliche Änderungen, läßt weg und setzt zu, wo es ihm nötig erscheint. Es ist daher überhaupt m. E. nach sehr zweifelhaft, ob wir bezüglich der Angaben dieses Kapitels der syrischen Schrift absolute Sicherheit oder auch nur unzweifelhafte Parallelen erlangen werden. Pseudo-Melito muß aus seinem Milieu, aber noch mehr aus seiner Methode und Tendenz interpretiert werden. Er wirft den heidnischen Apollopriestern vor, daß sie mit Wissen und Willen ihren (mystischen) Stammvater, einen Menschen (Orpheus), als Gott (Nebo) ausgeben, d. h. er beschuldigt sie des Betruges. Könnte man prüfen, inwieweit dies wahr ist, so würde vielleicht das Ergebnis auf die Wahrhaftigkeit des Autors ein ungünstiges Licht werfen, denn die Priester werden davon, daß ihr Gott Nebo der Mensch Orpheus war, kaum überzeugt gewesen sein, aber der Autor unterschiebt ihnen diese Überzeugung. Jedenfalls ergibt diese Bemerkung, daß die „Apologie“ nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmt war, denn dort hätte sie nur Erbitterung gegen die Christen und lebhaften Widerspruch hervorgerufen, sondern daß sie nur einem kleinen Kreise, vielleicht nur einer Person galt, die diese Beleidigung der heidnischen Priester nicht so übel aufnahm. Merkwürdig ist, daß sich gerade aus dem Teile der Schrift, der am meisten Schwierigkeiten in der Erklärung macht, nämlich cap. V, eine Reihe Konsequenzen ergeben, die für die Beurteilung des Autors und der oder des Adressaten von größter Wichtigkeit sind.

§ 10. Kuthbi, die Hebräerin.

Bisher waren Götter erwähnt worden, deren Namen sich immer noch im griechisch-syrischen Götterkreise, wenn auch mit Schwierigkeiten, wiederfinden ließen. Hier aber wird ein völlig unbekannter Name genannt. „Die Mesopotamier beteten die Hebräerin Kuthbi an, weil sie den Patrizier Bakru von Edessa von seinen Feinden befreite.“ Dazu bemerkt *E. Renan*, einer der ersten Herausgeber: Haec mihi plane nova sunt et mythologiam Syrorum novis commentis locupletant.[1]) Dieses Dunkel hat *Clermont-Ganneau*[2]) zu lüften versucht in einer lang und kunstvoll ausgeführten Hypothese, deren Gedankengang ungefähr folgender ist.

Cl.-G. weist zunächst darauf hin, daß der Bericht von einer Befreiung Edessas durch eine Jüdin Kutbi sehr spät in bestimmter Form vorliegt und dann, daß er auf ein markantes Ereignis der edessenischen Geschichte anspielt. Der Titel Bakru's, „patricius“ = אביא sei eine analoge Bildung von אב wie patricius von pater, und scheine auf die ersten Könige von Edessa zurückzugehen, die den Titel „Dynast“ oder „Toparch“ führten, und dieses Wort habe Pseudo-Melito, der ihn nicht König nennt, dem Gebrauche seiner Zeit anpassend, mit patricius (אביא) wiedergegeben.

Nun zu Kutbi. Etymologisch ließe sich das Wort ableiten von כתב „schreiben“, Ketubâ Schrift, Kotban Schriftsteller. Vielleicht liege hier das Echo einer Lokallegende vor. Tatsächlich gab es eine solche: der Brief Christi an Abgar, der mit einem Segenswunsche über die Stadt schloß, „die kein Feind überwältigen soll“. Der Brief hat dann nach der christlichen Sage die Stadt gegen Angriffe der Perser geschützt und ist als Talisman an den Toren der Stadt ehrfurchtsvoll aufbewahrt worden. Die Existenz dieser Legende ist vielfach bezeugt durch die Doctrina Addai, durch Eusebius, Sylvius, Prokop u. a.

Diese christliche Sage könne die Grundlage der Nachricht unsres Autors nicht sein, da er schwerlich den Brief Christi zu einer heidnischen Göttin hat stempeln wollen. Es muß also, wenn die Etymologie von כתב festgehalten wird, etwas Anderes, Ähnliches geben, und hier weist uns das Attribut „Hebräerin“ den rechten Weg. Bei den Juden war es vielfach Sitte, prägnante Stellen aus Deuter. auf Pergament zu schreiben, dieses zusammenzurollen und

1) *Welte*, a. a. O. S. 399, Anm. 2. — 2) Recueil d'archéologie, t. III (1900), § 41, S. 216 ff., und ebenfalls vorher angekündigt in Revue archéologique, Bd. 35, S. 330.

als Talisman zum Schutze von Sachen (auch von Stadttoren) zu verwenden. Solch eine mezuzâh sei auch an den Toren Edessas befestigt worden, als das Judentum daselbst Eingang fand; daraus wurde ein wundertätiges Schutzmittel, um das sich abergläubische Sagen bildeten mit der Tendenz, daraus eine Person zu machen. Das Christentum fand die Ortssage vor und bildete sie zum Briefe Christi um, behielt aber alle charakteristischen Merkmale bei. Daneben aber blieben die andern Auslegungen bestehen, sodaß es jetzt drei Schattierungen gab: die jüdische Schrift (Ketuba, mezuzâh), die den Anstoß gab, die daraus entstandene abergläubische, personifizierende Ortslegende, die weiterhin die Grundlage der christlichen Abgarsage (vom Briefe Christi an Abyar) abgab. Pseudo-Melito ahnte wahrscheinlich nicht, daß seine Kutbi den Kern des Briefes Christi bildete, sondern stützte sich auf die Ortslegende, die wahrscheinlich die wunderbar schützende ketubâ zu einer Person gemacht hatte.

Alle etwaigen Schwierigkeiten sind auf dieser Grundlage zu beseitigen. Seit Königin Helena von Adiabene[1]) zum Judentum übergetreten war, war es in jener Gegend, also auch in Edessa, bekannt und mächtig geworden: die jüdische Propaganda verrät sich durch die Gleichstellung Josephs mit Serapis. Die Beziehung zwischen Tor und Schrift sei in der ältesten (jüdischen) und jüngsten (christlichen) Version der Sage deutlich erkennbar. In der jüdischen; denn die mezuzâh, die Schrift von übernatürlicher Kraft, war an den Toren von Edessa befestigt;[2]) in der Abgarlegende spielte das Tor eine Rolle: durch das Tor sollte der Bote Abgars mit der Antwort Christi gekommen sein, und es wurde daher für heilig gehalten. Die Personenungleichheit, Abgar in der christlichen, Bakru in der pseudo-melitonischen Version, falle nicht schwer ins Gewicht, zumal Bakru II mit Abgar I über zwei Jahre zusammen regierte und die doppelte Rezension (jüdisch und christlich) eine Verwechslung sehr leicht ermöglichte. Auf diese Weise sei vielleicht eine befriedigende Erklärung für Kutbi und die Abgarsage gefunden. Soweit *Clermont-Ganneau*.

Diese Entwicklungstheorie ist ziemlich gezwungen und kompliziert, ferner muß *Cl.-G.* ihr zuliebe eine ganze Reihe Voraussetzungen machen, für die keine reale Unterlage vorhanden ist.

[1]) Durch sie ist das Judentum sogar in die edessenische Königsfamilie eingedrungen, sagt *Cl.-G.* Dies ist mir gänzlich unbekannt. — [2]) Dies ist eine Vermutung *Cl.-G'.*, keine sicher erwiesene Tatsache.

Wenn der jüdische Brauch der mezuzôth wirklich existierte, so ist damit noch nicht gesagt, daß er überall, daß er auch in Edessa bestand, wenigstens wird uns davon nichts berichtet. Mag ferner das Judentum in Edessa stark gewesen sein, so war es doch sicherlich nicht so mächtig, daß offiziell ein jüdisches Amulett an den Toren der Stadt angebracht wurde; es war dies nicht mehr eine private Handlung, sondern setzt die Einwilligung aller Einwohner sowie aller Behörden, also überhaupt eine ganz jüdische Bevölkerung voraus. Die Geschichte weiß davon nichts. Sodann ist es zweifelhaft, ob sich aus einer jüdischen religiösen Sitte eine heidnische Ortslegende entwickelte. *Cl.-G.* muß, um eine annehmbare Quelle für die „Göttin Kutbi" zu schaffen, eine solche heidnische Zwischenentwicklung annehmen, für die auch nicht die geringste Tatsache spricht, als die Stelle bei Pseudo-Melito, oder richtiger, als die Erklärung dieser Stelle durch diese These *Cl.-G'*. Weit natürlicher wäre es, wenn aus diesem jüdischen Brauch direkt die christliche Abgarlegende entstanden wäre. Es spricht also für *Cl.-G.* nichts anderes, als der Zusammenhang einer vorausgesetzten etymologischen Wurzel katab zu Kutbi mit dem „Briefe" Christi, und dazu müssen erst zwei Vorläufer konstruiert werden, die heidnische Mythe als Quelle für Pseudo-Melito, und die jüdische Sitte, als Erklärung des Attributs „die Hebräerin". Überdies ist die Abgarlegende frühestens erst um 300 entstanden[1]) und ihr Ursprung ist völlig in Dunkel gehüllt. Nach der ursprünglichen Abgarsage hatte der angebliche Brief Christi gar nicht den Ruf der Wunderkraft; noch Ephräm der Syrer († 373) kennt offenbar die spezielle Verheißung des Briefes nicht, daß die Feinde Edessa nicht überwältigen werden. Dieses spezielle Moment ist erst später dazugekommen,[2]) wahrscheinlich veranlaßt durch den Segen des Briefes über die Stadt und durch die Tatsache, daß Edessa trotz ungeheurer Anstrengungen der Perser bis z. J. 609 keiner Belagerung erlag. Erst seitdem der Brief als Phylakterion galt, wurde eine Abschrift davon als Schutzmittel an den Toren der Stadt befestigt. Damit fällt das einzige Analogon für *Cl.-G.* fort; alles andre ist nur Vermutung. Schließlich ist gar nicht gesagt, daß Kutbi Edessa

[1]) *v. Dobschütz,* Christusbilder, V: Das Christusbild von Edessa. Texte und Untersuchungen, herausgeg. von *Gebhardt-Harnack,* Bd. 18, Neue Folge, Bd. 3, S. 101 ff. — [2]) „In jener Zeit (sc. des Krieges des Konstantius, 337 bis 362) nahm der Glaube, der Brief Christi beschirme sichtbar die Stadt, die greifbare Gestalt an, Christus selbst habe Abgar die Uneinnehmbarkeit der Stadt zugesichert." Ebenda S. 103.

von äußeren Feinden befreite; es können ebenso gut persönliche Gegner Bakrus innerhalb der Stadt (Aufrührer, Verschwörer u. dergl.) gemeint sein. *Cl.-G.* Hypothese steht also auf zu unsicherem Boden, um eine befriedigende Lösung zu bieten und sie ist daher auch abgelehnt worden (z. B. von *Fränkel* und *Nestle*, s. unten).

Einen andern Weg schlägt *S. Fränkel*[1]) ein, indem er eine textkritische Veränderung vornimmt. „Hebräerin" könnte sehr leicht ein Schreibfehler sein, und es statt dessen „Araberin" heißen, was zu Edessas arabischen Dynastien besser passe. Da nur bekannte Götter genannt seien, müsse auch Kutbi ein bekannter Name sein; man könnte dabei an die arabische Uzza denken. Graphisch sei der Unterschied nicht so bedeutend und eine Verwechslung wohl möglich; Kutbi sei wohl formell erklärbar, aber der Schreibung nach nicht. Gleichfalls eine textkritische Lösung versucht *Eberh. Nestle*,[2]) der diejenige *Fränkels* für nicht ganz richtig hält. Kutbi könne hier — die Stelle sei ja doch verderbt — sehr leicht „Abendstern" heißen. Allerdings gäbe es dafür keine Belege, doch erinnere der Name Kutbi an כזבי in Num. 25, 18 und an Bar Koziba („Sternensohn").

Beide Erklärungen stützen sich auf Veränderungen, die zu ihren Gunsten am Texte vorgenommen wurden, und vermögen selbst dann noch nichts Annehmbares zu bieten. Nehmen wir einmal Verderbtheit des Textes an (die ja sehr leicht möglich wäre), so vermögen wir kaum aus einer einzigen Textquelle das Richtige einzusetzen, da Sinn und Zusammenhang keine Handhabe bieten.

Stellen wir zunächst die Tatsachen fest. Bakru ist wirklich eine historische Persönlichkeit. Nach der Königsliste des Dionysius von Telmahre[3]) hat es zwei Könige dieses Namens gegeben; Bakru I regierte demnach 115—112 v. Chr., Bakru II 112—92 über Edessa (Osrhoene). Ist die eine Person historisch, warum sollte es nicht auch die andere sein? Wenn Pseudo-Melito etwas von Bakru wußte, so konnte er auch etwas aus der edessenischen Geschichte wissen; es kann also der Erzählung über Kutbi ganz gut ein historischer Kern zugrunde liegen. Ein Analogieschluß soll uns weiter helfen. Aus welchen Beziehungen heraus macht Pseudo-Melito seine Personen zu Göttern? Der Patriarch Joseph

[1]) Zeitschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 54 (1900), S. 561. *Fränkel* hat selbst seine Deutung als zu gezwungen zurückgenommen. — [2]) Zeitschr. der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch., Bd. 55 (1901), S. 342. — [3]) *A. v. Gutschmid,* Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osrhoene, in den Mémoires de l'académie impériale des sciences de St. Petersbourg, VII. Série, T. 35, N. 1, 1887.

hatte in Ägypten eine hohe Stelle inne — er wird vom Autor dem höchsten ägyptischen Gotte gleichgesetzt. Nach der hl. Schrift heilte der Prophet Elisa den Syrer Naaman — nach Pseudo-Melito dessen König Hadad, und endlich bei der Gleichung Nebo = Orpheus hat er dem Gotte dessen Schützling substituiert. Es lag also immer ein gewisser Zusammenhang vor, der den Autor zu den Identifizierungen veranlaßte. Ähnlich kann es auch bei Kutbi gewesen sein. Daß eine Frau den König bzw. die Stadt Edessa aus großer Not errettete, war schon möglich und hat auch in der alten Geschichte und Sage Parallelen, z. B. Klölia in Rom, Judith in Bethulia. Die betreffende Heldin wurde später der Mittelpunkt einer Ortslegende, die ihre Person mit einer Gloriole umgab und sie womöglich zum Liebling und zur Tochter der Götter machte. Diese setzte dann der Autor an die Stelle der Schutzgöttin[1]) der Stadt (denn ihr stand die Retterin am nächsten) — und so entstand die Göttin Kutbi. Der Name kann hier nicht das Rätsel lösen, er ist entweder korrumpiert überliefert oder aber auch möglicherweise vom Autor verändert wiedergegeben worden. Wie derselbe einen Schützling und Sohn des Apollo zum Gotte machte, so hat er auch hier die Heldin und Tochter einer edessenischen Schutzgottheit an deren Stelle gesetzt. Solange wir indes nichts Genaueres über Bakru und seine Geschichte erfahren, läßt sich keine Sicherheit gewinnen.

Unter den Mesopotamiern haben wir wohl das Bergland am oberen Lauf der beiden Ströme zu verstehen. Denn einmal sagt der Autor, sie beten Kutbi an, d. h. eine Stadtgottheit von Edessa, und dann hat der Euphrat wiederholt die Grenze des römischen Reiches gebildet, und die Römer haben immer das Land jenseits des Flusses „Provinz Mesopotamia" genannt; dazu hatte auch Osrhoene und Adiabene[2]) gehört. Eine weit verbreitete und berühmte Gottheit wird Kutbi nicht gerade gewesen sein, da wir über sie außer bei Pseudo-Melito keine einzige Nachricht besitzen; um so leichter konnte der Autor es wagen, ihr einen falschen Namen zu geben. Das Attribut: die „Hebräerin" rührt entweder von der nationalen Herkunft der Retterin Bakrus her oder auch von der Ähnlichkeit mit der Hebräerin Judith, der Retterin von

[1]) Möglicherweise war dies eine Sternengottheit, aber der Name Kuthbi nötigt noch nicht zu der Annahme. — [2]) Unter Trajan (ca. 116) wurde Adiabene römische Provinz, genannt Assyria. *Th. Mommsen,* Röm. Gesch., 4. Aufl., Bd. 5 (Berlin 1894), S. 400.

Bethulia:[1]) die Tat der Kutbi erinnerte ihn an die jüdische Heldin, und er warf infolgedessen beide Erzählungen durcheinander.

Soviel über die einzelnen mythologischen und religionsgeschichtlichen Angaben der Apologie. Nunmehr kommen die literarischen und historisch-kritischen Fragen an die Reihe.

---

3. Abschnitt.

Literarische Beziehungen. Theologie des Pseudo-Melito.

§ 11. Das literarische Verhältnis zu Aristides.

Für die Beurteilung der Apologie und ihres Autors ist es zunächst erforderlich, ihre Stellung zu der ihr gleichzeitigen Literatur kennen zu lernen. *R. Seeberg*[2]) behauptet nun, der Autor habe zwar die Apologie des Aristides, nicht aber die Schriften Justins, Athenagoras', Theophilus' von Antiochien usw. gekannt, und zieht daraus für Abfassungszeit und Verfasser weitgehende Konsequenzen. Ja, noch mehr: die syrische Schrift soll sogar von Aristides geradezu abhängig sein. *R. Seeberg* begründet dies auf folgende Weise:

Die Ähnlichkeit zwischen Pseudo-Melito und Aristides sei doppelter Art: einmal im allgemeinen „der ganzen Anlage und dem Charakter nach", und dann in speziellen Anlehnungen. Die syrische Apologie ist nach *S.* von demselben Grundgedanken beherrscht wie die des Aristides, nämlich von dem Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum (Arist. II, 1, III, 1, VII, 4, VIII, 1, XIII, 9, XIV, 2, XV, 1, XVI, 5, XVII, 4, 6, 8; Pseudo-Melito cp. I, II, X fin., XIII u. ö.). „Beide haben einen gemeinsamen Zug in der Weise der Apologetik; sie brauchen das Christliche nicht erst umzudeuten, wie die andern Apologeten, weil sie von allem spezifisch Christlichen absehen." Der Gottesbegriff der griechischen Philosophie ist die *ἀλήθεια*, der gegenüber alle Verehrer der Elemente im Irrtum, *πλάνη*, sind. Aristides versucht sie durch Anführung mythologischer Züge verächtlich zu machen; Pseudo-Melito fertigt sie vom euhemeristischen

---

[1]) Eine Ähnlichkeit Kuthbis mit Judith ist unverkennbar, aber sie genügt nicht, um daraus eine Abhängigkeit abzuleiten; es läßt sich nicht feststellen, ob und wie die biblische Erzählung den Antor beeinflußt hat. — [2]) *Zahns* Forschungen zur Gesch. des Neutestamentl. Kanons u. der altchristl. Literatur, Erlangen u. Leipzig, Teil V (1893), Heft 2: *R. Seeberg,* Die Apologie des Aristides, S. 198, 237, 238, Anm. 1, u. 239.

Standpunkte aus ab. „Demnach war es konsequent, wenn Pseudo-Melito das Bild der christlichen Moral, das er bei Aristides las, nicht verwendete.“ Anders die Weise des Athenagoras, Theophilus von Ant., Minucius Felix und Tertullian, es habe also Pseudo-Melito zwar den Aristides, nicht aber die andern gelesen. Die speziellen Berührungspunkte mit Aristides sind, namentlich Arist. XVI, 6 und Ps.-Melito cp. IX, wo beide vom „sich hinwälzen vor die Elemente der Welt“ sprechen; ferner Arist. l. c. „sie tappen wie in Finsternis, weil sie die Wahrheit nicht sehen wollen, und wie Trunkene schwanken sie, stoßen aneinander und fallen . . .“ ähnelt mit Ps.-Melito cp. IX und III: „. . . Daher rate ich, die Augen aufzutun und zu sehen. Das Licht ist allen gegeben . . . Wenn der Mensch aber seine Augen schließt, führt sein Weg in die Grube.“ Außerdem finden sich noch folgende Anklänge: erstens in der Darstellung göttlicher Eigenschaften Arist. I, 4—6, IV, 1, VII, 1 fin., XIII, 3, 7 und Ps.-Melito cp. II init. und VI fin., zweitens in der Entschuldigung des Bilderdienstes durch die Ausrede, die Bilder seien zu Ehren der unsichtbaren Gottheit gemacht, und zwar um sich dieselbe vorstellen zu können, Arist. XIII, 3, III, 2, IV, 1 bis VI, 3 und Ps.-Melito cp. XI, II (wo „beide einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben“) und endlich drittens in der Hervorhebung der Dienstbarkeit der Elemente Arist. V, 1—5 und Ps.-Melito cp. II. Mithin, schließt *Seeberg,* müsse Pseudo-Melito die Apologie des Aristides gelesen und benutzt haben.

Die Annahme *Seebergs* ist nicht zutreffend; die Apologie hat nicht weniger Anklänge an die andern Apologeten als an Aristides. Selbst wenn *S.* recht hätte, wäre die Abhängigkeit von diesem nicht erwiesen. *S.* sagt selbst (a. a. O. S. 232 f.): „. . . Bei der großen Verwandtschaft im ganzen, die beweist, wie sehr der Gedankenkreis der Apologeten Gemeingut aller Gebildeten war, wird man sich äußerster Zurückhaltung auf diesem Gebiete auferlegen müssen; zudem schwindet bei genauerer Erwägung des Zusammenhangs der betreffenden Stellen der Schein einer literarischen Verwandtschaft.“ So auch hier. Die Apologeten hatten dasselbe Ziel, den Monotheismus zu verteidigen gegen den Polytheismus, mithin konnten sie sich nicht erschöpfen in der Schilderung ihres hohen und erhabenen Gottes; daher kehren die Eigenschaften Gottes mehr oder minder bei allen Apologeten wieder.[1]) Ebenso steht es mit dem Gegensatz von Wahrheit und Irrtum. Die christlichen Apologien

[1]) Die entsprechenden Parallelen siehe bei Theologie, § 13.

waren meist an Gebildete gerichtet, die in der griechischen Philosophie nicht unbewandert waren. Der Gottesbegriff der heidnischen Philosophie war die ἀλήθεια[1]): was war natürlicher, als daß die Christen diesen Begriff dem alleinigen Gott zuschrieben, ja sogar ihn damit identifizierten als den Inbegriff, als die unendliche Personifizierung der Wahrheit?[2]) Der Grundgrdanke jeder Apologie mußte ja die Verteidigung der „Wahrheit", ἀλήθεια (= Glaube an den wahren Gott, = Gott selbst), gegenüber der Verirrung des Heidentums (= dem Irrtum, πλάνη) sein; je nach Umständen wurde dies mehr oder minder hervorgehoben. Einen „gemeinsamen Zug in der Weise ihrer Apologetik" kann ich nicht finden. Wohl sehen beide vom „spezifisch Christlichen" ab, das ist richtig. Aber die Motive dazu und die Methode der Ausführung sind bei beiden verschieden, Aristides nimmt die vorhandenen Religionen der Reihe nach vor, untersucht sie ganz objektiv, ob sie vor dem Forum der Vernunft und der streng sachlichen Logik standhalten und findet, daß weder Barbaren noch Griechen oder Juden, sondern nur die Christen die vernünftigste Religion haben können. Somit gehörte das „spezifisch Christliche" gar nicht in seine Aufgabe; sein Thema verlangte nur den Grundgedanken des Christentums. Ganz anders Pseudo-Melito. Er wendet sich ganz subjektiv an das einzelne Individuum und fordert es auf, selbsttätig zu prüfen und zu forschen, ob das Heidentum, der in grotesken Einzelheiten geschilderte Polytheismus, dem menschlichen Verstande mehr zusage als der einfache, harmonische Monotheismus. Gerade hierbei hätte Pseudo-Melito auf das spezifisch Christliche eingehen, die Schönheit und die harmonische Einfachheit des Christentums schildern können, wie er das vielfach beim Heidentum in entgegengesetztem Sinne getan — aber er tut dies nicht (wenigstens nicht systematisch und häufig), und das ist auffällig, während bei Aristides diese Unterlassung nicht auffällt. Dieser entwirft ganz folgerichtig ein Bild der christlichen Moral; Pseudo-Melito dagegen flicht nur ab und zu einzelne moralische Forderungen ein — sein Hauptziel ist der Beweis von der Torheit des Götzendienstes und des Vorzugs des Monotheismus — um nicht das zu bekehrende Individuum (s. weiter unten § 14 Charakter der Apologie, und § 15 Adressat) abzuschrecken, und begründet diese nicht mit der Vernunft, sondern mit der Selbst-

[1]) Dies sagt *R. Seeberg* selbst, s. S. 109. — [2]) *Jacobi*, a. a. O.: Dem Verfasser ist, wie dem Origenes, die Wahrheit, die objektive, ewige, mit Gott identisch.

liebe: . . . um deine Seele zu retten und ewigen Lohn zu ernten (cp. IX Ende, XIII). Gerade die Art und Weise ihrer Apologetik ist verschieden, weil Ziel und Gedankengang beider verschieden ist: Aristides will das System des Christentums gegenüber den heidnischen Philosophen rechtfertigen, Pseudo-Melito will bekehren und greift abschreckende Züge aus dem Heidentum, anziehende aus dem Christentum ohne jede Ordnung heraus. Bei den von *Seeberg* angeführten Parallelen zeigt es sich, daß sie nicht allein stehen. Der Vergleich des Christentums mit Licht und des Heidentums mit Finsternis bzw. Blindheit (Arist. XVI, 6 und Ps.-Mel. cp. III Mitte, I, XI geg. Ende) findet sich auch Orac. Sibyll.[1]) III, 786, Theoph. ad Aut. II, 36 (proëm. Sib.) und I, 7; die Stelle aber Ps.-Mel. cp. III Mitte: „. . . wenn der Mensch . . . seine Augen schließt, . . . führt sein Weg in die Grube . . .“ ähnelt weniger Arist. XVI, 6: „sie tappen wie in Finsternis . . . wie Trunkene stoßen sie einander und fallen . . .“ als vielmehr der hl. Schrift, Matth. 15, 14: „. . . wenn der Blinde einen Blinden führt, fallen beide in die Grube“. Selbst die „entscheidende“ Parallele steht nicht einzig und allein bei diesen beiden Autoren; das Bild „sich wälzen“ (Ps.-Mel. IX Mitte, XI gegen Ende und Arist. XVI, 6) gebraucht auch Theoph., ad Aut. I, 14, freilich in anderer Verbindung: „. . . indem sie (die Ungläubigen) sich wälzen . . . in lasterhaften Götzendienst“. In beiden Schriften entschuldigen sich die Heiden damit, daß die Bilder nur zu Ehren der Götter gemacht seien (Arist. XIII, 3; III, 2 und Ps.-Mel. cp. XI Anfg.); allein dasselbe sagt Athen. Suppl. 18: „Einige sagen: Bilder seien dies wohl, aber die Götter seien es, denen sie gehören; die Bittgänge . . . gingen die Götter an und würden ihnen gebracht“ und „denen (sc. die Götter) zu Ehren wir die Statuen aufstellen . . .“ Die „Hervorhebung der Dienstbarkeit der Elemente“ kehrt auch bei andern Apologeten wieder (s. weiter unten). Mit keiner einzigen Ausnahme also berühren sich die gleichartigen Stellen Aristides' und Pseudo-Melitos auch mit Werken anderer christlicher Schriftsteller ihrer Zeit, mithin hat Pseudo-Melito nicht den Aristides allein gekannt und benutzt.

[1]) Orac. Sibyll. ed. *I. Geffcken* (i. Auftr. der Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie der Wissenschaften), Leipzig 1902. *Geffcken* nennt die von Theoph. ad Aut. II, 36 u. 3 zitierten Sibyllenstellen (auch proëmium Sibyll. geheißen) Sibyllina Fragmenta, I, III (ad Aut. II, 36) u. II (ad A. II, 3).

§ 12. Andere literarische Beziehungen.

Die Unhaltbarkeit der Behauptung *Seebergs* beweist am besten ein Vergleich mit den andern Vätern. Die Verwandtschaft Pseudo-Melitos besonders mit Athenagoras, Justinus M. und Theophilus von Antiochien[1]) ist nicht minder groß als die mit Aristides.

Zunächst Athenagoras. Auch er erwähnt die Entschuldigung der Heiden, die Bilder gehören den Göttern und sollen diese ehren (s. oben, Suppl. 18 u. 23). Er sowohl wie Pseudo-Melito nennen die Welt ein Kunstwerk, Gott den unübertroffenen Künstler, der sie gemacht (Athen. Suppl. 16, Ps.-Mel. cp. IX); beide sagen, die Götter wären nur Erde, Holz und Steine (Athen. Suppl. 15 und 17, Ps.-Mel. cp. III geg. Ende, II geg. Ende), oder Dämonen und Geister bzw. Schatten (Athen. Suppl. 26 und 28, Ps.-Mel. cp. IX Mitte) oder auch Menschen, und zwar Könige, und Tiere (Athen. Suppl. 1, 20, 28, 29 usw., Ps.-Mel. cp. IX Ende). Die Zeilen bei Athen. Suppl. 22: „. . . Wenn Zeus das Feuer, Hera die Erde, Pluto die Luft und Nestis das Wasser ist, und Feuer, Erde, Luft und Wasser Elemente sind, so ist nichts davon Gott . . .“ stimmen fast wörtlich überein mit Ps.-Mel. cp. II Mitte: „. . . Nennt jemand das Feuer Gott, so ist das nicht Gott, weil es Feuer ist, und nennt jemand das Wasser Gott, so ist es nicht Gott, weil es Wasser ist, und ebenso steht es mit der Erde, dem Himmel . . .“ usw. Ferner Athen. Suppl. 28: „. . . Jene, die Götter geworden, waren zuerst ihre Könige . . .“ und Ps.-Mel. cp. IV und V: „Sie beten die Bilder verstorbener Könige an.“ Gerade diesen Gedanken haben beide Autoren weiter ausgeführt. Andre Parallelen vergl. § 13: „Die Theologie der Apologie.“

Nicht minder deutlich sind die Ähnlichkeiten mit Justin. Gleich der Eingang der syrischen Schrift findet sich bei Justin[2]) wieder: Ps.-Mel. cp. I Anfg.: „Es ist nicht leicht, einen Menschen, der lange vorher im Irrtum befangen war, auf einmal auf den rechten Weg zu führen . . .“ und Just. Apol. I, 12 (geg. Ende): „. . . weil wir wissen, daß eine Gesinnung, die aus Mangel an Einsicht in die Sache befangen war, sich nicht zu leicht sofort ändere.“ Der Satz Ps.-Mel. cp. XI geg. Mitte: „. . . das Holz . .,

---

[1]) *Harnack*, Gesch. der altkirchl. Liter., II, 1, S. 523, sagt u. a.: „*Seeberg* hat unrecht. Pseudo-Melito hat mit Theophilus ebenso wie mit Aristides vieles gemeinsam.“ — Derselbe, Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius, Leipzig (Hinrichs), I. Bd., 1887, S. 522. — [2]) *Harnack*, l. c. S. 523: „. . . er (Pseudo-Melito) beginnt mit einem Satz Justins (Apol. I, 12) . . .“

das gemeißelt und geschnitzt ist zur Schmach gegen Gott . . ." lautet bei Just. Apol. I, 9: „. . . Diese (sc. bearbeiteten Gegenstände) nennen sie Götter. Das halten wir nicht nur für unvernünftig, sondern für eine Schmach[1]) (gegen Gott)." Beide haben dieselbe Entschuldigung der Heiden, Ps.-Mel. cp. XII Anfg.: „Was immer unsere Väter hinterlassen haben, halten wir in Ehren", Just. Apol. I, 12 setzt sie voraus, beide widerlegen sie auf dieselbe Weise: Ps.-Mel. l. c.: „. . . warum erben die Kinder nicht gern Armut, Unwissenheit usw. von den Eltern? Just. l. c.: „. . . wie denn auch alle sich sträuben, Armut, Krankheit oder Schande von den Eltern zu erben . . ." „Darum ist es nicht gut, daß der Mensch den Vorfahren nachfolge, wenn sie schlecht wandelten . . .", sagt Ps.-Mel. l. c., und Just. Apol. I, 2: „. . . Das Wahre zu ehren und zu lieben lehrt die Vernunft, sowie es zu verschmähen, der Ansicht der Alten zu folgen, wenn diese schlecht waren . . ." Der Einwand der Heiden bei Ps.-Mel. cp. VIII Anfg.: „Warum hat mich Gott nicht so erschaffen, daß ich ihn verehre und nicht die Götzenbilder . . ." erscheint bei Just. Dial. c. Tryph. 102 in anderer Form: „Konnte Gott denn nicht von Anfang an das Übel beseitigen, so daß es nicht war?" Beide weisen dies in gleicher Weise zurück, Ps.-Mel. l. c.: „Gott hat dich so gut gemacht, als es ihm gefiel und hat dir freien Willen gegeben . . ."; Just l. c.: „Aber wie er es erkannte, daß es gut sei, schuf er . . . die Menschen mit freien Willen . . ." und er führt diesen Gedanken weiter aus Apol. I, 43: „. . . er würde aber Tadel oder Lob nicht verdienen können, wenn er nicht das Gute für sich wählen dürfte, sondern so (sc. gut oder böse) geboren wäre". Weitere Anklänge sind ferner: Ps.-Mel. cp. III geg. Ende: „Die sich nicht von der Erde, ihrer Mutter, erheben können, machen sich Götter von der Erde, ihrer Mutter", und Just. Apol. I, 58: „. . . die sich nicht über die Erdscholle zu erheben vermögen, haben sich an irdische Dinge festgeheftet und haften daran fest . . ."; weiter Ps.-Mel. cp. IV Anfg.: „. . . sie beten die Bilder der Kaiser an . . ." und Just. Apol. I, 21: „. . . wozu (sc. soll ich erwähnen) die unter euch dahinsterbenden oder auch getöteten Kaiser, die ihr immer der Vergötterung würdig findet . . ." Diese Beispiele dürften genügen (vgl. auch § 13: Theologie etc.). Der syrische Autor hat zweifellos die erste Apologie Justins gekannt und gelesen, wenn sie ihm auch nicht gerade während der Abfassung vorgelegen haben mochte.

[1]) ὅπερ . . . ἡγούμεθα . . . ἀλλὰ καὶ ἐφ' ὕβρει θεοῦ γίνεσθαι.

Ganz erstaunliche Ähnlichkeit hat unser Syrer mit Theophilus von Antiochien, und zwar mit den Büchern I und II ad Autolycum. Beide führen als euhemeristische Beispiele fast dieselben Gottheiten an, so

Theoph. ad Autol.:	Pseudo-Melito:
I, 9: Die Götter sind verstorbene Menschen (I, 10, 7; II, 2, 34, 36), z. B. Zeus, König von Kreta, Herakles, Dionysos, Apollo, Aphrodite, Serapis, Adonis u. s. f.	cp. IV: Die Götter sind verstorbene Könige, z. B. Juppiter, König von Kreta, Herkules, Dionysos, Nebo (= Apollo ?), Balti (=Aphrodite), Serapis (= Joseph), Tammuz (= Adonis) u. s. f.

Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß Theophilus mehr die reine, klassisch-griechische, Pseudo-Melito aber die arg gemischte, syrisch-griechische Mythologie berücksichtigt, letzterer noch individuelle Veränderungen anbringt. Weitere Parallelen sind folgende:

Theoph. ad Autol.:	Pseudo-Melito:
I, 7: Gott, Herr des Alls, wühlt auf den Grund des Meeres . . .	cp. VI (Anf.): . . . Herr des Alls . . . cp. XI (Ende): der das Meer erschüttert.
. . . Das (sc. das Nichterkennen Gottes) ist die Folge der Blindheit der Seele . . .	cp. III (Anf.): Wenn der Mensch nicht . . . einsieht (daß es einen Gott gibt), so ist er vielleicht nicht zu tadeln, weil niemand einen Blinden tadelt . . .
I, 7: Wenn du deine Sterblichkeit abgelegt und die Unsterblichkeit wirst angezogen haben . . .	cp. VI (geg. Ende): nachdem du das Sichtbare und Vergängliche abgelegt, wirst du vor ihm stehen in Ewigkeit . . .
Gott wird deinen Leib auferwecken, . . . dann wirst du, selbst unsterblich geworden, den Unsterblichen schauen . . .	cp. IX (Anf.): der Leib steht wieder auf . . . cp. VI: . . . du wirst ewig, wie er selbst ewig ist . . .
I, 5: Gleichwie die Seele im Menschen nicht gesehen wird, da sie unsichtbar ist, aber aus den Bewegungen des Leibes erkannt wird, so kann auch Gott nicht mit fleischlichen Augen gesehen, aber aus seinen Werken erkannt werden . . .	cp. VIII (Ende): Aus dem, was in dir ist und nicht erkannt wird (d. i. die Seele), erkenne auch, daß Gott die ganze Welt bewegt, wie (die Seele) den Leib . . .

I, 14: ... den Ungläubigen aber, die ... sich der Ungerechtigkeit ergeben, indem sie sich wälzen in Ehebruch ... und lasterhaftem Götzendienst ...	cp. X: Warum wälzst du dich auf der Erde ... cp. VIII: ... Deshalb wälzst du dich am Boden vor Dämonen und Schatten ...
I, 3: ... nenn' ich ihn (Gott) Vater, so nenne ich ihn den Liebevollen ...[1])	cp. IV (Mitte): die ihn lieben, nennen ihn Vater ...

Die auffallendste Parallele ist diese:

ad Autol. I, 10: „... Zölle und Abgaben, die die Göttermutter und ihre Söhne dem Kaiser eintragen ...“	Ps.-Mel. cp. IV: „... von den früheren Göttern werden dem Kaiser Zins und Abgaben entrichtet ...“

Außer bei Tertullian findet sich diese Angabe nur bei diesen beiden syrischen Autoren, die also entweder beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, oder, da eine solche fehlt, von einander Entlehnungen gemacht haben; alsdann kann der ganzen Sachlage nach nur Pseudo-Melito den Theophilus benutzt haben.

Der Antiochener hat ad Aut. II, 36 eine Reihe Sibyllenstellen zitiert, die *J. Geffcken*[2]) Fragment I (II) und III benennt und deren Autorschaft er dem Theophilus selbst zuschreibt. Diese Sibyllenfragmente hat Pseudo-Melito ganz ausgiebig benutzt; die Ausdrücke über Gott, Himmel u. dergl. decken sich hier fast völlig. Beide haben den Vergleich der Wahrheit mit Licht,[3]) des Irrtums mit Finsternis; beide nennen die Götter Dämonen: Ps.-Melito cp. IX und Sib. Fragm. I, 22; fordern auf zum Erwachen aus dem geistigen Schlafe: Ps.-Melito cp. III Mitte, IX geg. Anfang und Sib. Fragm. III, 41; drohen mit ewigen Strafen (besonders mit ewigem Feuer) und verheißen ewigen Lohn, Ps.-Melito cp. IX, XII, XIII und Sib. Fragm. III, 47: die Verehrer des wahren Gottes werden das (ewige)

---

[1]) Wenn die Lesart *Ottos* ἀγαπῶντα statt des τὰ πάντα richtig ist: letzteres gibt keinen rechten Sinn. — [2]) Die Oracula Sibyll., herausgegeben von *J. Geffcken* im Auftrage der Kirchenväter-Kommission, Leipzig 1902. ad Autol. II, 36 enthält Fragm. I und III, ad Aut. II, 3 das Fragm. II; letzteres wird von Pseudo-Melito nicht verwendet. — [3]) Pseudo-Melito vergleicht mit Licht 1. Gott (cp. II: „... wenn jemand das Licht verläßt und sagt: ein andrer ist Gott ...“), 2. den Glauben an Gott (oder auch die christliche Lehre, cp. III Mitte: „wenn der Mensch, nachdem ihm das Licht aufgegangen, seine Augen schließt...“), 3. den menschlichen Verstand (l. c.: „das Licht ist neidlos allen gegeben ...“). Die ersten beiden Deutungen läßt auch der sibyllinische Text zu (Fragm. I, 23—31).

Leben erlangen. In beiden Schriften führt man die Verirrung des Götzendienstes auf Trübung der Klarheit des Geistes zurück: Ps.-Melito cp. I geg. Mitte, Sib. Fragm. III, 23; die Wahrheit auf die Weisheit und die rechte Erkenntnis: Ps.-Melito cp. VI, VII, IX Anfang und Sib. Fragm. I, 31. Beide geben den ironischen Rat, statt der Tierbilder doch lieber gleich die Tiere selbst anzubeten: Sibyll. Fragm. III, 26 ff. Schlange, Katze, Hund, Vögel; bei Ps.-Melito cp. VII Ende: Raubtier, geflügeltes Tier; beide verlangen Besserung des bisherigen Lebenswandels (Ps.-Melito cp. X, Sib. Fragm. III, 36) u. a. m. Gleichwohl hätte der syrische Autor ganz gut noch manches aus den sibyllinischen Fragmenten und überhaupt aus den Büchern I und II ad Autol. mit Vorteil verwenden können; man muß also annehmen, daß er sie nicht abgeschrieben, sondern nach dem Gedächtnisse benutzt hat. Das dritte Buch ad Autol. scheint er nicht gekannt zu haben, wenigstens findet sich keine Parallele dazu in der Apologie.

Die Ähnlichkeit mit Theophilus ist groß genug, um daraus eine Anlehnung Pseudo-Melitos zu erschließen. Darauf weist schon *Freppel* hin, der vom Kapitel VIII der syrischen Apologie sagt: Ce passage offre une grande analogie avec les pages, où Théophile d'Antiochie faisait admirer au païen Autolyke la manifestation des attributs divins dans l'univers.[1]) Des Antiocheners beredte Schilderung von Gottes Werken in der Natur (ad Autol. I, 4—6) hat bei Ps.-Melito cp. VIII in der Tat einen wenn auch schwachen Widerhall gefunden.

Der syrische Anonymus spielt cp. IV Anfang („wie schon die Sibylle sagt") auf eine Sibyllenstelle an, die sich wohl dem Sinne, nicht aber dem Wortlaut nach bei Theophilus vorfindet. Es ist dies III, 722 ff.,[2]) sie steht auch in der Cohort. ad gent. cp. 16. Indes zitiert der Syrer die Stelle nicht und gibt auch ihren Sinn nicht genau wieder. Die Sibyllenstelle redet nur von verstorbenen Menschen; Pseudo-Melito aber legt den Ton darauf, daß es verstorbene Könige und Herrscher sind, die von den Heiden vergöttert wurden, und schließt daran als Beweis das V. Kapitel an, worin die einzelnen Götter daraufhin untersucht werden. Dies war aber

[1]) *L. Freppel,* Les apologistes chrétiens au 2ème siècle. Cours d'éloquence fait à la Sorbonne, 1859—60, Paris 1860, S. 369 (18ème leçon). — [2]) Sie lautet: *ἡμεῖς δ'ἀθανάτοιο τρίβε πεπλανημένοι ἦμεν, | ἔργα τε χειροποίητα σαβάσμεθα ἄφρονι θυμῷ, | εἰδώλων ξοάνων τε καταφθιμένων ἀνθρώπων.* Denselben Gedanken enthalten ferner Orac. Sib. III, 547: . . . *δῶρα μάτεια καταφθιμένοισι πορίζοις*, und III, 279: . . . *θνητῶν εἴδωλα ἔτιμας.*

bei den Vätern gang und gäbe und eine beliebte Vorstellung (z. B. Justin, Apol. I, 21; Tatian., Orat. 10; Minucius Felix, Octav. 21),[1]) und da sonst keine größere Ähnlichkeit vorliegt, kann man hier nur mit Vorsicht Abhängigkeit von jener Stelle bzw. von der Coh. ad gent. cp. 21 annehmen. Einen andern Gedanken jedoch hat Pseudo-Melito mit der Coh. ad gent. gemeinsam (cp. 1): εὔχομαι τῷ θεῷ ... ὑμᾶς ... τῆς τῶν προγόνων πλάνης ἀπαλλαγέντας ἑλέσθαι τὰ λυσιτελοῦντα νῦν οὐδὲν οἰομένους περὶ τοὺς προγόνους ὑμῶν ἔσεσθαι παρ' ὑμῶν πλημμελές, εἰ τἀναντία νυνὶ τῶν προτέρων μὴ καλῶς δοξάντων αὐτοῖς χρήσιμα φαίνοιτο παρ' ὑμῖν, der fast wörtlich in Form einer Entschuldigung der Heiden und deren Widerlegung wiederkehrt, cp. XII Anfang: „... es gibt Menschen, die sagen: was uns unsere Väter hinterlassen haben, halten wir in Ehren." Pseudo-Melito widerlegt das mit Hinweisen auf das tägliche Leben, wonach Kinder nicht gerne Übel und Nachteile von den Eltern erben, und schließt: „Darum ist es nicht gut, daß man den Vorfahren folge, wenn diese schlecht wandelten." Auch Justin. Apol. I, 2 lautet ähnlich (s. S. 114); somit ist es, obwohl sich Pseudo-Melito mehr der Coh. als Justin nähert, auch nicht ganz sicher, woher der Syrer geschöpft hat. Es ist also möglich, daß er die Cohort. gekannt hat, aber aus den Parallelen nicht hinreichend zu beweisen.

Noch viele andere Berührungen mit den genannten christlichen Apologeten ließen sich anführen. Allein einerseits sind sie nicht deutlich genug, andrerseits sind viele eine Folge der Zeitverhältnisse, der gleichen Ziele und Anschauungen; andre sind auch im folgenden Abschnitte erwähnt. Andere Apologeten, z. B. Tertullian, Minucius Felix u. a. m., sind deshalb nicht berücksichtigt, weil sie für ein Abhängigkeitsverhältnis Melitos nicht in Betracht kommen können, vielfach finden sich die ähnlich lautenden Stellen derselben bei den genannten Autoren wieder.

Über das Verhältnis zur hl. Schrift ist wenig zu sagen. Nach *Otto*[2]) gebraucht der Syrer in der Stelle cp. XI: „... Bild des verborgenen Gottes ..." dasselbe Wort für „verborgen" wie die Peschitto Act. Ap. 17, 23; daraus ist zu schließen, daß er

---

[1]) *J. L. Jacobi*, Deutsche Zeitschr. etc. VII (1856), S. 108: „Diese euhemeristische Betrachtung ... kehrte bei den Vätern häufig wieder, abwechselnd nur mit der andern, daß die Götter böse Geister seien." Theoph. ad Aut. I, 9: Die Namen der Götter, die du nach deiner Aussage verehrst, sind Namen verstorbener Menschen. — [2]) Corpus apol. etc. IX, S. 475, Nr. 195.

sie kannte. Die Erwähnungen Noas (cp. XII), Josephs und Elisäus' (cp. V) dürften auf die hl. Schrift zurückzuführen sein (Gen. 7 bzw. Gen. 37, 39 ff. und II. Reg. 2). Die übrigen Anklänge sind meist im folgenden Paragraphen angegeben. Der Verfasser benutzt die hl. Schrift, aber er zitiert sie nicht; ja er scheint dies sogar absichtlich zu vermeiden. Denn an der Stelle (cp. IX Ende): „... und das verkündet er (Gott) dir: Wenn du Böses getan, wirst du ..." usw. hätte man unbedingt eine Schriftstelle erwarten müssen. Während die übrigen Apologeten wiederholt auf „die hl. Schriften der Christen" (z. B. Theoph.) hinwiesen und sich ihrer als Autorität bedienten, verschmäht dies unser Autor und weiß als Autorität nur die Sibylle zu nennen. Das ist auffällig; doch läßt sich daraus kein sicherer Schluß ziehen.[1])

Die angeführten Stellen sind nur teilweise dem Wortlaute, mehr noch dem Sinne und Gedankengange nach einander gleich oder ähnlich; der Autor hat also nicht nach Vorlagen, sondern was und wie es ihm gerade einfiel, niedergeschrieben.

§ 13. Die Theologie der Apologie.

Obwohl der Autor sich nicht auf eine nähere Erklärung und Darstellung der christlichen Lehre einläßt, ist doch der theologische Gehalt der kleinen Schrift verhältnismäßig nicht unbedeutend. Den größten Raum nimmt die Beschreibung Gottes ein, der eine abschreckende Schilderung der heidnischen Götter gegenübersteht. Demnächst tritt der Mensch mit seinem Verstande und freien Willen in den Vordergrund, weniger berücksichtigt sind Eschatologie und Moral. Die Darstellung ist nicht systematisch, sondern springend, wie es dem vom Autor verfolgten Zwecke entsprach; denn es galt, einen Heiden zu bekehren, nicht das System des Christentums zu erläutern und zu verteidigen.

Wie vielfach auch die andern christlichen Apologeten seiner Zeit ergeht sich der syrische Autor gern in ausführlicher, oft bilderreicher Beschreibung der Eigenschaften und Werke Gottes,[2]) oft sagt er dasselbe mit andern Worten an verschiedenen Stellen.

[1]) Von späteren christlichen Autoren ist die syrische Apologie nicht benutzt worden. — [2]) Trotz der Übereinstimmung mit andern zeigt hier der Autor große Ähnlichkeit mit den Theoph. ad Autol. II, 36 angeführten Sibyllenfragmenten I und III, namentlich I, 3—9, 15—19 und III, 3—5, 16—19; in letzteren stehen die Attribute mehr beisammen, während sie beim ersteren über die ganze Schrift zerstreut sind, daher ist eine augenfällige Gegenüberstellung sehr schwer.

Gott ist ewig (cp. VI Mitte),[1]) von Ewigkeit und in alle Ewigkeit (cp. II Anfang),[2]) ein lebendiger Gott (cp. IX gegen Mitte), der keinen Ursprung hat.[3]) Er fing weder an zu sein (cp. XII Mitte), noch ist er gemacht,[4]) noch entstanden (cp. II Anfang, VI Mitte, VII Anfang, XII Mitte) und lebt zu aller Zeit (cp. VI Mitte).[5]) An jedem Orte ist er und überall (cp. XI Anfang) und niemals abwesend, er ist in, außer und über dem Menschen. Nichts ist, was er nicht weiß, denn er sieht alles (cp. XI gegen Mitte);[6]) er selbst aber ist unsichtbar (ebendas.), kein Auge kann ihn sehen (cp. II Anfang),[7]) denn er hat keine Gestalt (cp. VI Mitte, zugleich vom menschlichen Geiste ausgesagt);[8]) kein Gedanke kann ihn fassen, kein Wort ihn aussprechen (cp. I Anfang).[9]) Nicht was sich ändert, kann den sehen, der sich nicht ändert (cp. XII Mitte); er ändert (cp. II Mitte, XII Mitte) und wandelt sich niemals (cp. VI Mitte)[10]) und ist unvergänglich (cp. IX gegen Ende). Ferner ist Gott bedürfnislos (cp. X gegen Anfang), er fordert und bedarf nichts (cp. VI gegen Ende).[11]) Sein Name ist unwandelbar (cp. III Ende),[12]) sein Wort ist Wahrheit (cp. VII Anfang),[13]) ja er ist ein Gott der Wahrheit (cp. II Mitte, III Mitte, X zweimal) und die Wahrheit selbst (cp. VII Anfang),[14]) er ist das Licht, das man nicht verlassen soll (cp. II Mitte).[15])

Gott verbarg sich zwar in seiner Macht vor allen seinen Werken (cp. XII Mitte), ist aber doch und zwar gerade in seinen Werken erkennbar (cp. VIII gegen Ende, IX Anfang, X Anfang,

---

[1]) Sib. Fragm. I, 7, 11, 20. — [2]) Wörtlich Sib. Fragm. I, 16: *ὀς μόνος εἰς αἰῶνα καὶ ἐξ εἰῶνος ἐτύχϑη | αὐτογενής, ἀγένητος κτλ.* — [3]) Sibyll. Fragm. I, 17 (nach ed. *Geffcken,* wie fortan überhaupt). — [4]) Athenag. Suppl. 4, 22 u. 30: *ἀγένητος καὶ ἀίδιος ὁ ϑεός.* — [5]) Sib. Fragm. III, 16: *ὄντα δὲ καὶ πρὶν ἔοντα, ἀτὰρ πάλι καὶ μετέπειϑα.* — [6]) u. [7]) Sib. Fragm. I, 3, 4, 8 bzw. I, 12 bis 14. — Tatian Orat. 4: *ἀόρατος καὶ ἀφανής.* — [8]) u. [9]) Theoph. ad Aut. I, 3: Die Gestalt Gottes ist unaussprechbar, unerklärbar und für fleischliche Augen unsichtbar. Seine Herrlichkeit ist unfaßbar . . . I, 5: . . . von fleischlichen Augen, weil für sie unfaßbar, wird er nicht gesehen . . . Sib. Fragm. I, 8 f.: *ἀόρατος ὑρώμενος αὐτὸς ἅπαντα, | αὐτὸς οὐ βλέπεται ὑπὸ σάρκης ἁπάσης.* — Justin. Apol. I, 68; II, 6. — [10]) Sib. Fragm. I, 17. — [11]) Act. Ap. 17, 25: *οὐδὲ προσδεόμενός τινος* und öfter bei den Vätern: Justin. Apol. I, 13; Athen. Suppl. 13 (Gott ist *ἀνενδής*) u. ö. — [12]) Just. de monarch. 6: *Ἀσπάζεσϑαι δὲ χρὴ τὸ ἀλήϑινον καὶ ἄτρεπτον ὄνομα* (sc. *τοῦ ϑεοῦ*). — Apol. I, 61: Einen Namen dem unnennbaren Gott zu geben, vermag niemand . . . Apol. II, 6: Vater und Gott sind keine Namen, sondern Anreden, seinen Wohltaten und Werken entnommen. Vgl. auch Theoph. ad Aut. I, 3. — [13]) Joh. 17, 17: Heilige sie in der Wahrheit, denn dein Wort ist Wahrheit. — [14]) s. S. 111, Anm. 2. — [15]) s. S 116, Anm. 3.

XI gegen Ende).[1]) Er ist der Vater und Herr des Alls (cp. IX gegen Anfang, XII Mitte), durch dessen Willen alles da ist (cp. XII Mitte). Elemente und Gestirne sind sein Werk (cp. II Mitte, VIII gegen Mitte), den Himmel machte er, die Sterne und Lichter (cp. VIII Mitte, XII Mitte), die große Erde (cp. VIII Mitte) u. s. f. Aber er hat alle Dinge nicht nur durch seine Macht erschaffen,[2]) sondern er erhält sie auch und bewegt sie (cp. II, VIII Mitte, XI Ende), und die Dinge haben nur solange Dauer, als es Gott gefällt (cp. II Schluß). Die Welt ist gemacht (cp. IX Anfang), ist ein Kunstwerk Gottes (cp. VII Ende), das ohne Gottes Macht zugrunde gehen würde (cp. VIII Ende).[3])

Der Mensch ist selbst ein Geschöpf Gottes, der ihn nach freiem Ermessen schuf (cp. VIII gegen Anfang, IX gegen Ende). Der Mensch, und besonders sein Geist, ist ein Ebenbild Gottes (cp. VII Ende, VI Mitte),[4]) dieser gab ihm Verstand, Vernunft (cp. XI Mitte, VIII Mitte) und freien Willen (cp. VI Anfang, VIII Anfang, IX mehrmals, X Anfang),[5]) sodaß er sich frei entscheiden (cp. IX: sich betragen) und nach der Wahrheit forschen kann (cp. X Anfang). Den Verstand und freien Willen zu gebrauchen und dadurch zur Erkenntnis des wahren Gottes zu kommen, dazu fordert der Verfasser immer wieder auf (z. B. cp. VI Mitte, VIII gegen Ende, IX gegen Anfang, X mehrmals, XI gegen Ende, XIII Mitte). Der Mensch hat eine Seele, die ein Geist und daher weder sichtbar noch tastbar ist; sie belebt und regiert den Körper (cp. VI Mitte), dessen sie sich als Werkzeug bedient und der ohne sie zerfallen würde (cp. VIII Ende);[6]) sie ist unvergänglich (cp. IX Mitte), unsichtbar und als Geist ein Ebenbild Gottes, der darin waltet (cp. VI Mitte). Als vernünftiges Wesen (cp. VI Anfang)[7]) ist der Mensch mehr wert als die Werke seiner Hände (cp. VII gegen Anfang).[8])

---

[1]) Theoph. ad Aut. I, 4 (Schluß), I, 5: er wird aus der Vorsehung und aus seinen Werken erkannt. — [2]) Besonders schön ausgeführt bei Theoph. ad Aut. I, 4—6. — Tatian., orat. 4. — Vgl. auch Ps. 8, 4; 19, 1. — [3]) Ein ähnlicher Gedanke bei Theoph. ad Aut. I, 6: würden Blitz und Donner ihre volle Macht erlangen, so würde die Welt untergehen; darum dämpft Gott ihre Gewalt. s. Anm. 6. — [4]) Gen. I, 26. — Theoph. ad Aut. I, 4: der Mensch sein Gebild und Ebenbild. — [5]) Just. Dial. c. Tryph. 102, Apol. I, 43. Vgl. S. 114. — [6]) ad Aut. I, 7: Gott . . . dessen Odem allem das Leben gibt und der diesen Odem nur zurückzuhalten braucht und alles wird vergehen. Vgl. Job 34, 14 f. — [7]) *Otto,* l. c. S. 471, Nr. 168: animal rationabile. Just. Dial. c. Tr. 39: *λογικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος.* — [8]) Sib. Fragm. III, 12—14: *ἡμῶν τε, κτήνη ὑπέταξεν πάντα βροτοῖσιν, | πάντων δ'ἡγητῆρα κατέσθησεν θεότευκτον, | ἀνδρὶ δ'ὑπέταξεν παμποίκιλα κοὐ κατάληπτα.*

Besonders wichtig und notwendig ist es nach Pseudo-Melito für den Menschen, Gott und sich selbst zu erkennen (cp. VIII gegen Ende). Die Erkenntnis Gottes ist das vorzüglichste gute Werk (cp. VI Ende), einmal, weil durch sie („und die Furcht[1]) vor Gott", cp. X Mitte) alles Böse aus einem Lande verschwinden kann, und dann, weil der, der von der Erkenntnis Gottes fern ist, tot ist und in seinem Leibe begraben (cp. IX gegen Anfang). Deshalb ist auch jedem Menschen das Auge des Geistes[2]) gegeben, um zu sehen (cp. III Anfang). Wegen der Wichtigkeit der Erkenntnis der Wahrheit, ihrer Verbreitung und ihrer segensreichen Folgen kann es für einen Herrscher kein größeres Gut geben als das, sein Volk zur Wahrheit zu führen (cp. X Ende).[3]) Neben der Erkenntnis verlangt der Verfasser auch den Glauben (cp. XI Schluß): „und kannst du Gott nicht erkennen, so glaube wenigstens, daß er ist", und dessen Bekenntnis (cp. XIII). Die Ethik ist nicht ganz vernachlässigt. Der Mensch soll seine böse Lebensweise verändern,[4]) heißt es cp. X Anfang, Gott aus ganzen Herzen[5]) dienen (l. c. und IX Anfang), ihn fürchten (cp. XI gegen Ende) und aus Furcht vor ihm kein Unrecht tun (cp. X Mitte). Man soll die Güte Gottes anerkennen und ihm dankbar dafür sein, daß er uns erschaffen und freien Willen gegeben hat (cp. IX gegen Ende). „Die ihn lieben, nennen ihn Vater" (cp. II Mitte), darin liegt noch keine direkte Aufforderung, Gott zu lieben. Aber man soll zu ihm seine Zuflucht nehmen, ihm seinen Geist öffnen und sich ihm empfehlen (cp. VI Anfang),[6]) denn des Menschen Bitten sind unvergänglich (cp. IX gegen Ende). Als Vater hat der Mensch seinen Kindern (cp. XII, XIII) und als König seinen Untertanen gegenüber die Pflicht, sie im Guten zu unterrichten bzw. ihnen ein gutes Beispiel zu geben und sie zum Guten (d. h. zur Annahme der wahren Religion) anzutreiben (cp. X Mitte).

Besondere Beachtung verdienen folgende Stellen (cp. VI Mitte): „du sollst ferner wissen, daß, wenn du (den wahren Gott) verehrt hast, du ewig wirst . . . und (nach dem Tode) ewig vor ihm stehen wirst, lebend und erkennend, daß deine Werke für dich Reichtümer

---

[1]) Sib. Fragm. I, 3: *Οὐ τρέμετ' οὐδὲ φοβεῖσθε θεὸν τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν.* — [2]) ad Aut. I, 7: Augen des Geistes und des Herzens. — [3]) Ein für damals ganz eigenartiger Gedanke, der nicht ohne direkte Veranlassung dastehen kann. — [4]) ad Aut. I, 7: Wenn du dies (sc. die Natur) überdenkst und dabei rein, gerecht, heilig lebst, wirst du Gott sehen (d. h. erkennen). — [5]) Marc. 12, 30 u. Luc. 10, 27: Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen. — [6]) Theoph. ad Aut. I, 8: „. . . willst du dich Gott nicht anvertrauen?"

sein werden und Schätze, die nicht verloren gehen",[1]) und in Verbindung damit die Stelle cp. XI Schluß: „Und kannst du nicht gerechtfertigt werden, so füge wenigstens keine neuen Sünden zu den alten, und kannst du Gott nicht erkennen, so glaube wenigstens, daß er ist". Der Glaube ist also das erste, dazu kommt die Erkenntnis,[2]) — um aber gerechtfertigt zu werden, ist mehr erforderlich: gute Werke, Änderung des Lebenswandels (cp. X Anfang)[3]) und Furcht Gottes (cp. XI gegen Ende, X Mitte). Alsdann sind noch folgende Stellen bedeutsam: cp. VI Mitte: „Gott waltet in deinem Geiste . . .", ferner cp. IX gegen Anfang: „. . . du kannst das erkennen (sc. Weltuntergang und Auferstehung des menschlichen Leibes), wenn . . . du Gott dienst . . . Dann wird er dir auch verleihen, seinen Willen kennen zu lernen", und endlich cp. X Anfang: „Es hindert dich nichts, . . . ihm . . . zu dienen; weil er denen, die ihn suchen, die Erkenntnis nicht mißgönnt". Gott gibt also nicht bloß Geist und Leben, sondern er kommt dem suchenden menschlichen Geiste gern entgegen, d. h. er unterstützt ihn durch seine Gnade.[4]) Der Bekehrungsprozeß entwickelt sich also nach Pseudo-Melito folgendermaßen: Der Mensch erkennt die Nichtigkeit der Götter und das Walten des wahren Gottes in der Natur. Er glaubt an seine Existenz, sucht ihn und seinen Willen zu erkennen, dabei kommt ihm die göttliche Gnade zu Hilfe, und schließlich muß er, um gerechtfertigt und ewig selig zu werden, einen reinen Lebenswandel führen. Dies ist zwar nicht im Zusammenhange dargestellt, aber aus den oben angeführten Stellen zu erschließen.

Um aber den Willen anzuregen, verfehlt Pseudo-Melito nicht, verschiedene Motive anzugeben, die uns zum Guten bestimmen sollen. Zunächst rein natürliche und logische: Es ist „schändlich", wenn solche die Bösen verurteilen wollen, die selbst Böses tun (cp. X Mitte). Wenn aber alle gerecht sind, so herrscht überall Frieden auf der Welt; wenn alle den wahren Gott verehren, ent-

[1]) Schätze und Reichtümer: Matth. 6, 20; Luc. 12, 33; I. Tim. 6, 19. — [2]) ad Aut. I, 7: Vor allem aber gehe Glaube und Furcht Gottes voraus, und dann wirst du dies verstehen, ähnl. I, 8. — [3]) ad Aut. I, 7 u. I, 2: die Seele muß rein sein; die Ungerechtigkeiten und Sünden verdunkeln dich, sodaß du Gott nicht sehen kannst. — [4]) Vielleicht hat sie auch Theoph. im Auge, wenn er schreibt (ad Aut. I, 7): „Überlasse dich dem Arzte, er wird dir . . . den (geistigen) Star stechen. Wer ist dieser Arzt? Es ist Gott, der da heilt und lebendig macht" usw. Der Gedanke, Gott hilft die geistige Blindheit des Menschen beseitigen, ist jedenfalls beiden Autoren gemeinsam.

springt daraus viel Gutes (cp. X gegen Ende), während umgekehrt viele Übel den Bösen treffen (cp. XII gegen Mitte, IX Ende, III Mitte u. ö.). Ferner soll man Gott fürchten, der wie ein Feuer werden[1]) und alles verbrennen kann (cp. XI gegen Ende), und deshalb kein Unrecht tun (cp. X Mitte).[2]) Denn jeder Mensch wird dereinst gerichtet (cp. X Mitte);[3]) die Götzendiener werden vor dem Gerichte der Wahrheit schuldig befunden werden (cp. III gegen Ende), und wer sich (sc. christlich) zu leben schämt, muß sterben (d. h. seine Seele geht ewig verloren, cp. III Mitte). Vor allem aber hat der Mensch das „Gericht der Wahrheit und Gerechtigkeit" zu fürchten, das dereinst über die ganze Welt kommt (d. i. das Weltgericht, cp. XIII). Wie der Mensch hier (auf Erden) Gott erkannt hat, wird ihn Gott dort erkennen (im Jenseits).[4]) Daher ist die Sorge für die unvergängliche Seele dringend nötig; für sie soll man seine „unvergänglichen Bitten" Gott darbringen (cp. IX gegen Ende).[5]) Dann werden die Schlechten verdammt (cp. IX Ende); die Götzendiener werden brennen mit ihren Bildern[6]) und seufzen, und nichts wird sie retten (cp. XII Ende); die Guten aber werden davon verschont bleiben (ebenda), sie werden zugleich mit dem ewigen Leben viel Gutes empfangen (cp. IX Ende).[7]) Durch gute Werke wird man Gott wohlgefällig (cp. X Ende); wer den wahren Gott verehrt, wird ewig wie Gott selbst und wird dereinst erkennen, daß seine Werke Reichtümer[8]) sein werden, die nicht abnehmen, und Schätze, die nicht verloren gehen (cp. VI gegen Ende). Wer dies erkannt hat, bewahrt seine Seele vor diesem Unglück (cp. XII

[1]) ad Aut. I, 3: . . . nenne ich ihn (Gott) Feuer, so nenne ich seinen Zorn. — Just. Apol. I, 20: Die Stoiker lehren, daß Gott selbst sich in Feuer auflöse. — [2]) Furcht Gottes: ad Aut. I, 7 (s. S. 132, Anm. 2), Sib. Fragm. I, 3 (S. 122, Anm. 1). — [3]) Justin I, 17: . . . jeder Mensch wird von Gott zur Rechenschaft gezogen werden. ad Aut. I, 10 u. 14: „Gott wird alles vor sein Gericht ziehen . . ." s. Röm. II, 5. Es ist nicht klar, ob Pseudo-Melito hier vom besonderen Gericht spricht; cp. XIII spricht er vom allgemeinen Weltgericht. — [4]) Matth. 10, 32 und Luc. 12, 8: Wer mich vor den Menschen bekennt, den werde ich vor dem Vater bekennen. — [5]) Just. Apol. I, 13: Dafür, daß wir wieder zur Unverweslichkeit gelangen, senden wir (Christen) Bitten empor. — [6]) Beliebte Vorstellung im Altertum. Cfr. ad Aut. I, 11: Den Ungläubigen . . . zuletzt wird ihnen das ewige Feuer zuteil. Sib. Fragm. III, 43—45: *Τοὔνεκεν αἰθομένοιο πυρὸς σέλας ἔρχετ' ἐφ' ὑμᾶς | λαμπάσι καυθήσεσθε δι' αἰῶνος τὸ πανήμαρ | ψεύδεσιν αἰσχυνθέντες ἐπ' εἰδώλοισιν ἀχρήστοις* . . . — [7]) Sib. Fragm. III, 37: *Καὶ τρίβον αἰωνέσσιν ἐν εὐσεβεέσσ' ἀνακλίνοις.* Ähnlich III, 18. — [8]) Schätze und Reichtümer: Matth. 6, 20; Luc. 12, 33; I. Tim. 6, 19. s. S. 123, Anm. 1.

Ende, XIII) und erlangt eine ewige Erbschaft (cp. XIII),[1]) wer sich hat warnen lassen und gut auf Erden wandelte, wird Gott sehen, insofern dies möglich ist (cp. XII Mitte).[2])

Dies alles wird eintreten „dereinst“ am Ende der Zeiten. Der Leib zerfällt, aber er steht wieder auf (cp. IX Anfang), die Welt vergeht wieder (ebenda) und wird dereinst in Flammen aufgehen (cp. XI Ende, XII gegen Ende).[3]) Die Seele aber ist unvergänglich (cp. IX gegen Ende), sie wird vor Gott stehen (cp. VI Mitte) und gerichtet werden (cp. X gegen Ende, XIII). Die Guten werden ewig belohnt (cp. VI Mitte, IX Ende, XII Ende, XIII) und gelangen zur Anschauung Gottes an einem Orte, wo kein Wechsel stattfindet (cp. XII gegen Ende). Die Worte: „. . . bedaure deinen Vater, deine Trauer kann ihm nützen“ kann man als Aufforderung zum Gebete für Verstorbene und somit als Hinweis auf das Fegfeuer auffassen. Die Bösen aber werden bestraft mit ewigem Feuer (cp. IX Ende, XI Ende, XII gegen Ende).

Dies ist die positive Seite; ihr gegenüber, aber dazwischen geflochten und ebenfalls ohne System und Zusammenhang, stehen abschreckende Schilderungen des Heidentums und seiner Torheit. Danach ist dasselbe ein langer und darum schwer zu bekämpfender Irrtum,[4]) der wie Wolken und Nebel den klaren Blick verdunkelt und wie Leidenschaft und Schlaf den Geist fesselt (cp. I, IX gegen Anfang). Die Torheit und der Irrtum des Götzendienstes besteht darin, das Licht[5]) zu verlassen (cp. II Anfang), d. h. den wahren Gott nicht zu erkennen (cp. X Ende) und Geschöpfe als Götter

---

[1]) Sib. Fragm. III, 46, 47: *οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν ἀεναόν τε | ζώην κληρονομοῦσιν κτλ.* Letzteres stammt nach *Geffcken* (Orac. Sib. etc., S. 72) aus dem N. T.: Matth. 19, 29 und Marc. 10, 17 (*ζώην αἰώνιον κληρονομεῖν*). — [2]) Theoph. ad Aut. I, 7: . . . Dann wirst du, selbst unsterblich geworden, den Unsterblichen schauen . . . — [3]) Die Ansicht, die Welt werde in einem großen Weltbrande untergehen, war im Altertum weit verbreitet. s. S. 73, Anm. 7. — Justin, Apol. I, 20 u. II, 7, wo er ebenfalls, wie Ps.-Mel. cp. XII, das (Welt-) Feuer der Wasserflut unter Noe gegenüberstellt. Orac. Sib. II, 286 f.: . . . *ὅπου περὶ κύκλον ἅπαντα — ἀκάματος ποταμός τε ῥέει πυρός*. — IV, 171: *Φλέξει δὲ χθόνα πᾶσαν κτλ.* Nach Just. Apol. I, 60 habe Moses dieses Feuer vorausgesagt (Deuter. 32, 22). Theoph. ad Aut. II, 37, 38 führt als Zeugen für den Weltbrand die Propheten an (Malach. 4, 1 und Is. 30, 30). — [4]) Just. Apol. I, 12. s. S. 113. — Athenag. de resurr. mort. 1: Der Lehrer der Wahrheit kann niemanden von der Wahrheit überzeugen, solange der Irrtum noch in der Seele . . . sich verborgen hält und den Beweisen widerstrebt. — [5]) Der Vergleich des Irrtums mit Nacht und Finsternis, der Wahrheit mit Licht ist besonders weit ausgeführt Sib. Fragm. I, 23—30.

anzusehen und zu verehren (cp. II Mitte), z. B. Feuer, Wasser, Erde, Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Gold, Silber, Holz und Steine (cp. II Mitte, III Anfang, VII gegen Mitte).[1]) Die sich von der Erde, ihrer Mutter, nicht erheben können, machen sich aus Erde Götter,[2]) diese sind daher weiter nichts als vernunftlose Dinge, aller Sinne bar (cp. IV Mitte, IX gegen Ende, XI gegen Ende), wandelbare Gegenstände, von Menschenhänden geschnitzt und gemacht (cp. III Ende, VII Ende, XI gegen Ende).[3]) Die Heiden machen sich Bilder und Statuen eines Gottes, den sie nicht gesehen haben (cp. III Ende, VI Anfang, VII gegen Anfang); Bilder von Menschen oder Tieren („einem Raubtiere oder geflügelten Tiere ähnlich“, cp. VII Mitte) beten sie an, und zwar die Bilder ihrer verstorbenen Könige und Herrscher (cp. IV Anfang, V Anfang), namentlich der Kaiser,[4]) denen die andern Götter nach bestimmten Festsetzungen Zins und Abgaben[5]) entrichten müssen (cp. IV). Diese gemachten Götter sind bedürftig, werden bewacht,[6]) gekauft[7]) wie Sklaven und verehrt als Herren (cp. X gegen Anfang). Dämonen und Schatten[8]) sind die Götter, vor denen sich die Menschen im Staube wälzen (cp. IX Mitte, XI Ende),[9]) Steine küssen und Speise dem Feuer zum Fraße geben (cp. IX gegen Ende);[10]) den Bildern opfern sie (cp. XI gegen Anfang), bringen ihnen ihre Kleider dar

---

[1]) ad Aut. II, 2: Sie halten für Götter ... Stein, Erz, Holz usw. Athen. Suppl. 15: lösliche und vergängliche Dinge . . ., 17: Erde, Stein, Holz usw. Tatian. Orat. 4: Sonne und Mond ... unsere Diener ... — [2]) Just. Apol. I, 58. s. S. 114. — [3]) Just. Apol. I, 9: Gottes Name wird vernunftlosen, sorgfaltbedürftigen Dingen beigelegt . . . . . . wir wissen, daß sie (die Götter) ohne Seele und tot sind. Epist. ad Diogn. 2: *Οὐ κωφὰ πάντα; οὐ τυφλά; οὐκ ἄψυχα; οὐκ ἀναίσθητα*; Theoph. ad Aut. II, 2; I, 1: Bilder und Werke von Menschenhand. Just. Apol. I, 58: Werke von Menschenhänden. — [4]) ad Aut. II, 2: Die Götter sind geborene Menschen. Athen. Suppl. 28 u. 29: *ἄνθρωποι ἐξ ἀνθρώπων γεγονότες ... θεοὶ νομίζονται.* Just. Apol. I, 21 (s. S. 114). Orac. Sib. III, 722 ff., 547 u. 279 (s. S. 117, Anm. 2). Minuc. Fel. Octav. 21: Ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur. Vgl. S. 118, Anm. 1. — [5]) Dasselbe sagt Theoph. ad Aut. I, 10. s. S. 116. — [6]) Just. Apol. I, 9: . . . unvernünftig ist es, zu denken und zu sagen, Menschen seien Wächter der Götter. I, 13: Gott ... keiner Blutvergießungen, Trankopfer und Rauchwerke bedürftig. — [7]) ad Aut. II, 2. Just. Apol. I, 9. — [8]) Just. Apol. I, 5: Die Götter sind böse Geister. Athen. Suppl. 26: . . . dämonische Geister. ad Aut. I, 10: . . . unreine Geister. Sib. Fragm. I, 22: *δαίμονες ἐν Ἅιδῃ*. s. S. 118, Anm. 1. — [9]) ad Aut. I, 14: Die Ungläubigen aber . . . wälzen sich . . . in lasterhaften Götzendienst. — [10]) Just. Apol. I, 13: . . . Das, was von ihm (Gott) zur Nahrung geschaffen, . . . (ist nicht) . . . vom Feuer zu verzehren . . .

(cp. IX gegen Ende) und ziehen sich ihnen zu Ehren Frauenkleider an (cp. VI Anfang);[1] sie liegen vor ihnen am Boden und richten eitle Bitten an die, die selbst nichts haben (cp. IX gegen Mitte). Die Motive zum Götzendienst sind schändlich. Die einen treiben Götzendienst aus schnöder Hab- und Ruhmsucht, von ihnen lassen sich die andern dazu verleiten, die schwachen Geistes sind (cp. IV gegen Ende). Die Heiden sind wie Blinde, die den rechten Weg nicht finden, sie suchten Gott und stießen auf irdische Dinge. Jetzt aber wird überall die Stimme gehört, daß ein Gott der Wahrheit sei;[2] jeder Mensch hat Augen (des Geistes), um zu sehen, und das Licht[3] ist neidlos uns allen gegeben (cp. III Anfang). Daher gibt es keine Entschuldigung; die sich schämen, (christlich) zu leben, müssen sterben; wer die Augen schließt, fällt in die Grube (cp. III Mitte).[4] Ein vernünftiger Mensch soll sich daher nicht täuschen lassen (cp. X Anfang), sondern den Kopf aus dem Schlafe aufrichten, die Augen öffnen und sehen,[5] dann wird er vieles verstehen (cp. IX gegen Anfang)[6] und die Wahrheit erkennen. Aus dem Irrtum entstehen alle Übel auf Erden (cp. X Ende), und darum ist es das vorzüglichste Werk, die Menschen vom Irrtum zu befreien (cp. X Mitte).

Das ist, in Kürze und meist mit ihren eigenen Worten dargestellt, der theologische Inhalt der Apologie. Es lassen sich zwar Schlüsse machen auf den religiösen Standpunkt des Verfassers, aber es wäre verfehlt, anzunehmen, daß sich sein theologisches System auf den engen Rahmen dieser „Apologie“ beschränke. Dazu ist die Schrift zu klein; es fehlen sehr viele wichtige Momente, die den christlichen Autoren seiner Zeit ganz geläufig waren. Er wollte auch offenbar seinen theologischen Standpunkt

---

1) Spielt auf syrische Kulte an. Deuter. 22, 5 wird es verboten. — 2) Ps, 19, 5 und Röm. 10, 18: Stimme über die ganze Erde. — 3) Des Verstandes oder des Glaubens? Beide Deutungen sind hier möglich. Sib. Fragm. I, 23—31: Man suche „das Licht, die leuchtende Sonne, die allen strahlet“, wenn man die Nacht und das Dunkel des Irrtums verläßt. — 4) Matth. 15, 14: Wenn ein Blinder den andern führet, fallen beide in die Grube. s. S. 112. — 5) ad Aut. I, 7: Wenn du das betrachtest (nämlich das Wirken Gottes in der Natur)..., kannst du Gott sehen. Vor allem gehe Glaube und Furcht Gottes in deinem Herzen voraus, dann wirst du dieses verstehen. — 6) ad Aut. I, 7 u. I, 2: Die Augen des Geistes müssen offen und nicht (durch Irrtum oder Sünde) getrübt sein; Blinde oder solche mit trüben Augen sehen Gott nicht. Der Vorwurf Pseudo-Melitos cp. XI Mitte: „Obgleich du Augen hast, siehst du nicht; obgleich du Verstand hast, erkennst du nicht“ gleicht Marc. 8, 18: Ihr habet Augen und sehet nicht, ihr habt Ohren und höret nicht!

gar nicht entwickeln; seine Schrift hatte einen ganz andern Zweck; darum verlohnt es sich auch nicht, näher darauf einzugehen. Soviel steht fest, daß der Autor weder Jude noch Judenchrist noch Gnostiker war; im übrigen dürfte er, wie sein Vorbild Theophilus, der orthodoxen syrischen Kirche angehören. Das weitere enthält der nächste Abschnitt.

---

4. Abschnitt.

Historisch-kritische Fragen.

§ 14. Charakter und Anlage der Apologie.

Die Schrift des Pseudo-Melito will nach der Überschrift eine Apologie sein. Geht man aber auf den Inhalt näher ein, so rechtfertigt absolut nichts diesen Titel. Die Christen, das Christentum oder auch nur irgend ein monotheistisches System werden gar nicht verteidigt. Es werden keine Anklagen oder Verleumdungen zurückgewiesen, es wird kein systematisches Bild des Verteidigten entwickelt — wie dies Justin getan; es wird keine philosophische Untersuchung angestellt, welche Religion am meisten der logischen Vernunft entspricht, wie dies Aristides tat. Welchen Standpunkt der Autor vertritt, ist gar nicht gesagt. Wohl ist es der christliche, das liegt klar zutage, aber es wird kein System entwickelt, sondern alles bunt durcheinander, ohne jeden Zusammenhang dargestellt. Die Christen werden nicht einmal genannt, ihr Name wird sogar umschrieben (cp. IV): „man tötet jene, die die Götter verachten." Was aber finden wir positiv in der „Apologie"? Heftige Ausfälle auf den Polytheismus, entstellte Mythologien; die Heiden werden als Toren, hab- oder ruhmsüchtige Egoisten, als feige Nachbeter der großen Menge hingestellt, mit Blinden verglichen und „schwachen Geistes" genannt. Das ist keine Verteidigung, sondern Angriff, noch dazu in wenig erbaulichen Formen. Wir haben hier eine rein aggressive Polemik vor uns, mit der der Verteidigung wenig gedient ist.

Ferner nennt es die Überschrift eine „Rede". Hätte der Autor diese „Rede" an die Öffentlichkeit oder gar an den Kaiser gehalten, so hätte er nicht nur sein Leben verloren, sondern sogar eine blutige Christenverfolgung hervorgerufen. Sie schlägt öfter einen anzüglichen, sogar beleidigenden Ton an, beschuldigt die Nebopriester eines wissentlichen Betruges (cp. V): sie wissen, daß Nebo (ihr „Gott") der „Zauberer" Orpheus (also ein Mensch) ist; zeigt

die Götter nur in tendenziösem schlechten Lichte u. a. m. Überdies heißt es dreimal im 5. Kapitel: ich will schreiben — wenn auch an andern Stellen das Wort „sagen“ vorkommt. Die Disposition ist verworren und häufig durchbrochen, am meisten ähnelt sie der des Theophilus ad Aut. I, 1—14. Der Autor wiederholt sich oft, fügt Unnötiges hinzu und läßt Wichtiges weg, zitiert ungenau und falsch, verdreht seine schriftlichen Vorlagen und die Mythologie — alles das ist nur dann erklärlich, wenn man annimmt, der Autor habe wenig Zeit zum Überlegen und Nachschlagen gehabt.

Ist die „Apologie“ nun eine Schrift? Auch das möchte ich nicht behaupten. Sie hätte alsdann sorgfältiger durchdacht und aufgebaut sein müssen. Es fehlt die systematische, sachlich und logisch zusammenhängende Darstellung zwar nicht ganz; indes ist sie, namentlich vom cp. VI an, äußerst mangelhaft. Dazu kommt die Lebhaftigkeit im Ausdruck, die persönlichen Anreden und Ermahnungen, die wenig erschöpfende und lückenhafte Benutzung des reichen, apologetischen Materials. Alsdann wäre auch eine größere Vollständigkeit unbedingt erforderlich gewesen: der Autor hätte Christus und sein Erlösungswerk, das christliche Opfer, die hl. Schrift u. a. m. nicht ganz mit Stillschweigen übergehen können. Die Theologie ist zwar reichhaltig, aber doch unvollständig: von den Grundlehren, die das Christentum von andern monotheistischen Religionen unterscheiden, ist so gut wie nichts erwähnt. Christologie, Kosmogonie und die hl. Schrift werden völlig übergangen; Moral und Eschatologie werden nur lückenhaft und sporadisch berücksichtigt. Den Autor beschäftigt fast nur Gott und der Mensch, dessen Wille und Erkennen besonders hervorgehoben werden. Er empfiehlt den Monotheismus, aber welchen, ob den jüdischen, christlichen oder gnostischen, das sagt er nicht. Offenbar den, den er selbst vertritt; sein religiöser Standpunkt muß also jenen, denen die „Apologie“ gilt, bekannt sein. Mithin ist die „Schrift“ nicht an die breitere Öffentlichkeit, geschweige denn an den römischen Kaiser, sondern an wenige, vielleicht an eine einzige Person gerichtet; sie hätte sonst nur Erbitterung wachgerufen und den Christen mehr geschadet als genützt. Das alles zusammengefaßt ergiebt: die „Apologie“ ist eine leidenschaftliche Polemik, eilig konzipiert, unvollständig durchgeführt, weder Rede noch Schrift, so bleibt nur übrig: sie ist der schriftliche Niederschlag einer mündlichen Unterhaltung, offenbar eines Bekehrungsversuches.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir folgendes beachten: Der Autor wendet sich an eine bestimmte Person. Sie redet er an,

ermahnt sie, die Vernunft zu gebrauchen, sich frei zu entscheiden usw., stellt ihr in glühenden Farben die Strafen der Hölle, die Größe und Macht Gottes vor Augen, ermahnt sie, ihre Pflicht gegen ihre Kinder und Untergebene (cp. XIII u. XI) zu erfüllen, ihnen ein gutes Beispiel zu geben, sie zu belehren usw. Wohl hat auch Theophilus die Fiktion, er habe einen Heiden vor sich, den er von der Wahrheit des Christentums überzeugen will, aber die Anordnung des Stoffes ist ganz anders. Der Antiochener geht aus von den Ansichten und Einwürfen des Autolykus, widerlegt sie, um dann aber in selbständigen, fortlaufenden Deduktionen das Christentum zu beleuchten; erst am Schluß (I, 14) kommen die Ermahnungen; das zweite Buch ist eine systematisch-logische Untersuchung des Heidentums (wobei Autolykus sehr zurücktritt), ganz so, wie bei den übrigen Apologeten. Nicht so der Syrer. Bei ihm wechseln Erklärungen, Ermahnungen und Polemik in bunter Reihenfolge. Einigemale aber bringt er Entschuldigungen der Heiden vor (cp. I Ende, VIII, X, XI, XII), auf die er eingeht, aber nicht ohne persönliche Bemerkungen bedenklicher Art. Dabei geht er klug pädagogisch vor; er weiß den Gegner bei seiner schwachen Seite zu fassen: er soll sich nicht verdemütigen vor Dingen, die tief unter ihm stehen (cp. II Ende, IX Mitte, XI Ende), er soll sich erinnern, daß er ein Mann ist, und sich nicht Weiberkleider anziehen lassen (cp. VI Mitte), er soll nicht blind der großen urteilslosen Menge folgen (cp. I, III, IV, XI), sondern selbständig und frei sich entscheiden (cp. III, VI, VII u. ö.), sich nicht schämen, den richtig erkannten Weg zu gehen (cp. I, III, X Mitte), und so ließe sich noch manches andere anführen. Alles dies, in Verbindung mit dem lebhaften Ton, den häufigen Fragen und Antworten, Entschuldigungen und Widerlegungen, zeigt, daß die „Apologie“ ein verwischter Dialog ist, wobei die Gegenpartei in Form von Einwürfen zu Worte kommt. Wir haben also hier die schriftliche Fixierung eines Gespräches vor uns, in welchem ein Christ einen Heiden zu bekehren versuchte.

Es ist klar, daß in diesem Falle der Christ nicht auf einmal seine Religion ausführlich erklären konnte, und daß andrerseits es zunächst nötig war, den Glauben an die Götter zu zerstören. Dem entspricht es einerseits, wenn der Autor die Götter als so kläglich wie möglich hinstellte und dem gegenüber die Lichtseiten des einen, wahren Gottes glänzend hervorhob, andrerseits, wenn er dem zu bekehrenden Heiden kein vollständiges Bild der christlichen Lehre und besonders der Moral entwarf, um ihn nicht zu verwirren oder

abzuschrecken. Und das ist in der Schrift der Fall. Der Autor sieht vom „spezifischen Christlichen“ ab, wie *R. Seeberg* sagt (a. a. O. S. 238), nicht aber weil er dem Aristides folgte, sondern weil er zunächst den Heiden von der alleinigen Berechtigung des Monotheismus überzeugen wollte; Theophilus hat es im 1. Buche (1—14) an Autolykos ebenfalls getan. Natürlich wird es bei einem Gespräch nicht geblieben sein; der Christ mußte dem Heiden mehr als einmal zureden und wird dabei auch näher auf die Lehren des Christentums eingegangen sein. Die weiteren Unterredungen sind aber verloren gegangen oder wahrscheinlich überhaupt nicht aufgezeichnet worden. Daher braucht uns das Fehlen wichtiger christlicher Glaubenssätze nicht in Erstaunen zu setzen; der erste mündliche Bekehrungsversuch konnte unmöglich alles umfassen, er konnte nicht zugleich Katechumenenunterricht sein. Auch Theophilus hat ad Aut. I, 1—14 in aggressiver und defensiver Polemik gegen den Polytheismus den Grund gelegt zu den weiteren Ausführungen über Heiden- und Christentum im 2. und 3. Buche; unser Autor hat es jedenfalls ebenso gemacht, daher diese Kürze und Unvollständigkeit dessen, was sich erhalten hat und nun vorliegt.

Man fragt nun weiter, ob der mündliche Autor sich mit dem schriftlichen Redaktor decke. Die Frage ist nach dem nur spärlich vorhandenen Material schwer zu lösen; indessen sprechen innere Gründe dagegen. Was sollte den betreffenden Christen veranlassen, seine Religionsgespräche zu veröffentlichen? Und wenn er es tat, so hätte er sicherlich viel zu berichtigen, zu verbessern gehabt, er hätte eine für die Öffentlichkeit bestimmte Schrift besser disponiert, geordnet, vervollständigt, hätte manche Härten gemildert und Ungleichheiten abgeschliffen. Dies ist nicht geschehen; es sind nur geringe Spuren einer schriftlichen Überarbeitung erkennbar. Der lebendige, scharfe Redeton, die Dialogform ist nur wenig verhüllt, z. B. cp. X: „Wenn nun jemand sagt: ich kann . . ., so . . .“ (folgt die Widerlegung). Wahrscheinlicher ist es also, daß ein Schüler oder Freund jenes Mannes das erste Gespräch als das einleitende und wichtigste schriftlich fixiert und dabei die ursprüngliche Form möglichst geschont hat. Jedoch liegen keine greifbaren Tatsachen vor, die dafür oder dawider sprechen, und so mag die Sache auf sich beruhen bleiben; uns interessiert mehr die Frage, von wem der Bekehrungsversuch ausging und an wen er gerichtet ist, wer also der eigentliche intellektuelle Urheber und wer sein Gegner, der Adressat, gewesen ist.

§ 15. Entstehungsort, Texterhaltung.

In der „Apologie“ gibt es nur wenige Notizen, die auf den Entstehungsort hinweisen. Wie schon *Jacobi* (a. a. O. S. 107) richtig vermutet, ist die Schrift in Nordsyrien entstanden, und zwar höchstwahrscheinlich in Mabbug:[1]) der Verfasser beschäftigt sich mit syrischen Gottheiten, die er verhältnismäßig weitläufig und in Mythen mit lokalem Gepräge beschreibt; anscheinend kennt er Mabbug aus persönlicher Anschauung, da er schreibt: was soll ich von Nebo sagen, alle Priester wissen, daß er Orpheus ist. Es lassen sich noch weitere Momente anführen, die die Vermutung *Jacobis* fast zur Gewißheit machen. Die von Pseudo-Melito angeführten Gottheiten sind auch von Lucian[2]) in seiner Beschreibung des Tempels von Hierapolis (= Mabbug) erwähnt, freilich gibt er ihnen griechische Namen: Juno und Zeus kehren bei Pseudo-Melito als Hadad und Aterate wieder, der „schwarzbärtige, bekleidete Apollo“ des Lucian dürfte der Nebo unseres Syrers, Simi die unkenntliche Figur zwischen beiden Hauptgottheiten gewesen sein. Freilich hat der Syrer auch andere Götter erwähnt, z. B. Zeus von Kreta u. a., von denen viele auch bei Theoph. ad Aut. I, 9 genannt sind. Der Befehl der „Zauberer“ an Simi (Ps.-Melito cp. V), Meerwasser in den Brunnen zu gießen, erinnert stark an die mabbugitische Sitte, alljährlich Wasser vom Meere zu holen und in einen Schlund im Tempel auszugießen.[3]) Der Autor hat wahrscheinlich damit diese heidnische Kultsitte auf die beiden „Zauberer“ zurückführen wollen. Der Brunnen lag nach Pseudo-Melito „in dem Walde bei Mabbug“, nach Lucian[4]) umgaben heilige Haine den Tempel von Hierapolis, also war der dort befindliche Schlund auch „im Walde bei Mabbug“. Ferner wurden (nach demselben Zeugnisse) in Hierapolis nicht nur Ziegen etc., sondern auch Kleidungsstücke im Tempel dargebracht und aufgehangen; Pseudo-Melito schilt die, die „ihre Kleider den Bildern darbringen“ (cp. IX). Im Orient wurden vielfach, also sicherlich auch in Hierapolis, beim Dienst weiblicher Gottheiten Frauenkleider getragen; Pseudo-Melito fordert den Adressaten auf, sich das nicht gefallen zu lassen (cp. VI: will man dir Frauen-

---

[1]) Manbeg, -bug, Mabbug, Bambyce = Hierapolis (Karten zu *Mommsen*, Röm. Gesch., Bd. IV). Mabbug erat urbs in Syria Euphratensi, graeco nomine Hierapolis. *Movers*, Phön. I, S. 594. s. *Otto*, l. c. IX, S. 384. — [2]) Lucian, de dea Syr. 10, 49, cfr. *J. Réville (-Krüger)*, a. a. O. S. 69. — [3]) Lucian, de dea Syr. 55—59, cfr. *J. Réville (-Krüger)*, S. 71, und *Baethgen*, a. a. O. S. 73. Vgl. S. 95. — [4]) de dea Syr., cfr. *J. Réville (-Krüger)*, S. 241.

kleider anziehen . . .). Er erwähnt auch (cp. V) den Gott Dionys, der verehrt wurde in orphischen Mysterien, deren sogenannte freie Priesterschaften[1]) sich von Orpheus ableiteten. Hier haben wir den Grund, warum der Autor den Gott Nebo als den Menschen Orpheus ausgibt; wahrscheinlich gab es in Mabbug solche freie Priesterschaften für den Kult des Apollo und Dionys. Der syrische Autor hat anscheinend die Kultverhältnisse in Mabbug gekannt und zum Ausgangspunkte seiner euhemeristischen Betrachtung genommen. Die beiden außer Mabbug erwähnten Ortschaften Gabal und Aphaka konnte er teils aus dem Adonismythus, teils, namentlich Gabal (= Byblus) aus andern Beziehungen her kennen; nähere Einzelheiten bringt er nicht darüber. Dagegen scheint er aus der Geschichte von Edessa etwas mehr zu wissen; die Erzählung von Kutbi beruht entweder auf Tatsachen oder auf einer edessenischen Lokalsage. Die Persönlichkeit des Bakru ist historisch, vielleicht auch die der Kutbi (s. oben § 10); in Edessa wurde die Göttin Tar'ata verehrt; möglicherweise ist diese mit 'Ati der Adiabenerin gemeint. Auf Mabbug und Edessa also beziehen sich die einzigen geographisch-historischen Angaben der ganzen Schrift, demnach muß der Autor mit diesen beiden Städten nähere Berührungen gehabt haben; vielleicht hat die Unterredung in Mabbug, Edessa oder in ihrer Nähe stattgefunden.

In Nordsyrien, wo die „Apologie" entstanden ist, stand seit den Tagen der Makkabäer das Judentum mächtig da, und obwohl nach den jüdischen Kriegen seine und seiner Propaganda Blütezeit vorüber war, so hatte es doch durch die Flüchtlinge großen numerischen Zuwachs erhalten. Andererseits hatte der valentinianische Gnostizismus der Kirche großen Abbruch getan, sodaß in jener Gegend die Zahl der Rechtgläubigen nicht allzu groß gewesen sein kann. Umsomehr muß es befremden, daß in der „Apologie" jene beiden Religionen völlig ignoriert werden. Dies läßt sich nur erklären durch die Annahme, daß der zu bekehrende Heide das religiöse Bekenntnis des Autors kannte und natürlich nur dieses wählen sollte. In den angenommenen Fortsetzungen des ersten Bekehrungsversuches werden wohl auch Judentum und Gnostizismus entsprechend berücksichtigt worden sein. Gleichwohl haben diese beiden Faktoren auf die Schrift eingewirkt. Aus jüdischer Quelle stammt sicherlich die Gleichstellung Josephs mit Serapis, vielleicht auch die „Hebräerin" Kutbi, abgesehen von der auffallenden Hervor-

[1]) *Roscher*, Lexikon etc., III, 1, Sp. 1104. Vgl. oben Abschn. 2, § 9.

hebung des Propheten Eliša, der zuliebe sogar die hl. Schrift eigenmächtig verändert wird. Trotz alledem war der Verfasser kein Judenchrist, wie *Jacobi* annimmt (a. a. O. S. 108), ein solcher hätte von der Notwendigkeit der Beschneidung und der Befolgung der Thora sicherlich nicht geschwiegen.[1]) Dem gnostischen Einfluß zuzuschreiben ist zweifellos dieses: wiederholt wird betont, wie wichtig und notwendig die Erkenntnis der Wahrheit sei; der Glaube wird nur einmal erwähnt (cp. XI, Ende), während das Erkennen und Begreifen der Wahrheit durch die menschliche Vernunft sich wie ein roter Faden durch die ganze Schrift zieht. Auffallend ist ferner die Charakterisierung Zoroasters und Orpheus' als Zauberer. Diese beiden ganz auseinanderliegenden Gestalten der hellenischen bezw. der iranischen Mythologie werden ohne ersichtlichen Grund zusammengebracht, werden den Tatsachen widersprechend als Zeitgenossen und Landsleute hingestellt. Die über sie erzählte Zaubergeschichte hat stark orientalisch-gnostischen Beigeschmack; der böse, schadenstiftende Geist, der im Brunnen hauste und jeden Vorüberwandernden am Weitergehen zu hindern suchte, erinnert sehr an die gnostischen Archonten, deren Aufgabe es war, den zum Himmel aufsteigenden Seelen Schwierigkeiten zu machen, und die Magie spielte im Gnostizismus eine bedeutende Rolle.[2]) *Jacobi* nimmt orientalischen Einfluß an, wahrscheinlich hat er da an die Erzählung von den beiden Magiern gedacht. Aber ein Gnostiker war der Autor nicht, denn er vertritt Sätze die die Gnostiker verwarfen: Auferstehung des Leibes (cp. IX, Anfang), guter Lebenswandel zum Heile nötig u. a. m. (s. oben: Theologie), doch macht er den Eindruck, als ob auch ihm der Gnostizismus oder richtiger die Magie nicht ganz unbekannt gewesen sei.

Inwieweit nun der jüdische bezw. gnostische Einfluß dem eigentlichen Autor oder dessen Redaktor zuzuschreiben ist, entzieht sich unserer Beobachtung. Das mündliche Urbild wird jedenfalls

---

[1]) Hier gilt, was *A. Ehrhard* von der Zwölfapostellehre sagt: Wenn ... eine Schrift von der Beschneidung, von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, von dem Vorzuge der jüdischen Nation völlig schweigt, so kann sie nicht für eine ausgeprägte Schattierung des Judenchristentums in Anspruch genommen werden. (*A. Ehrhard,* Die altchristl. Literatur und ihre Forschung seit 1880. Allgem. Übersicht und Erster Literaturbericht. Straßburger theol. Studien, Bd. I, Heft 4 u. 5, Freiburg i. Br. 1894, S. 61. — [2]) Siehe *W. Anz,* Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Texte u. Untersuchungen etc., Bd. 15, Heft 4 (1897), S. 56—58.

nicht wörtlich niedergeschrieben worden sein, wenn auch der Schreiber es möglichst getreu wiedergeben wollte. Dazu kommt noch das häufige Abschreiben, und so mögen sich auch in den Text manche Veränderungen eingeschlichen haben. Schon *R. Seeberg* (a. a. O. 237) will einige Zusätze herausgefunden haben, z. B. cp. V bei Zorades: „seines Freundes", und bei Joseph: „welcher Serapis genannt wird". Letzterer Zusatz ist aber so charakteristisch, daß man ihn nicht ohne gewichtige Gründe streichen darf. Die Textgeschichte kann man aus einer Handschrift allein nicht verfolgen. Zwei Stellen sollen aber auf ihre Echtheit hin untersucht werden, weil sie den Adressaten betreffen und so für die Kenntnis der Abfassungszeit und des Verfassers von großem Einfluß sind, nämlich die Überschrift und das Schlußkapitel.[1])

§ 16. Der Adressat.

Die Überschrift lautet, von *Otto*[2]) aus dem syrischen Text wörtlich übersetzt, also: Oratio Melitonis philosophi, quae habita est coram Antonino Caesare. Et locutus est ad Caesarem, ut [*Renan:* + hic] cognosceret Deum, et indicavit eum viam veritatis et incepit loqui hunc in modum.[3]) Den letzten Satz (Et locutus est etc.) sieht *Otto* als späteren Zusatz an, sodaß die Überschrift ursprünglich gelautet habe: Melitonis philosophi oratio ad Antoninum Caesarem, nach einem von *Otto* vorausgesetzten griechischen Original: Μελιτῶνος φιλοσόφου λόγος πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Καίσαρα. *Otto* gibt auch eine ganz glaubhafte Erklärung über die Entstehung des Satzes Et locutus est ... bis ... modum. Eusebius berichtet nämlich (h. eccl. IV, 26, 1) ... οἱ (sc. Melito von Sardes und Apollinaris) ... λόγους προσεφώνησαν, wobei als Adressat (nach h. e. IV, 26, 2 und 5) nur der Kaiser Antoninus gemeint sein könne. Nun heißt λόγον προσ- oder ἐπιφωνεῖν jemandem ein Buch widmen, z. B. h. e. IV, 3, 3 (ἐπιφωνεῖν), ferner h. e. IV, 3, 1; praep. evang. I, 1, 1; Plutarch, vita Luculli I u. ö. Obige Angabe hat der syrische Abschreiber falsch verstanden; er übersetzte λόγον προσφωνεῖν mit „anreden", das er dann zu dem Satze Et locutus est etc. erweiterte. Die Worte „et indicavit eum viam veritatis" passen ab-

---

[1]) Beide hält *V. Gröne*, der nach *Otto* übersetzt (Auswahl patristischer Werke, Kösel, Kempten), für „ohne weiteres als Zusätze erkennbar". — [2]) Corpus apol. etc. IX, S. 380. — [3]) *Welte*, der ebenfalls nach dem syrischen Text übersetzt, setzt noch hinzu: Melito redet, und am Schlusse des XIII. Kapitels: So sprach Melito. Diese Hinzufügungen sind völlig überflüssig und ganz gewiß erst später hinzugekommen.

solut nicht zu unserer Schrift, eher noch zu der ebenfalls von Eusebius erwähnten melitonischen Schrift περὶ ἀληθείας, weshalb Ewald beide identifizieren wollte (s. oben Seite 73). *Ottos* Erklärung dürfte das Richtige treffen, und dementsprechend wäre der Satz Et locutus etc. erst in der Zeit nach Eusebius dazu gekommen, also erst nach dem Jahre 340. Weiter ist an der Überschrift falsch Oratio Melitonis, denn die „Apologie“ ist weder nach Form und Inhalt eine Rede, noch eine solche des Melito, wie bereits bewiesen. Die Überschrift nennt ferner den Autor einen „Philosophen“, doch wird Melito von Sardes nirgends dieser Titel beigelegt; er ist auch gar nicht der Verfasser, und die Schrift rechtfertigt nicht den Charakter des Autors als Philosophen. Unecht ist sodann die Widmung an den Kaiser Antoninus, denn in dieser Weise hätte kein Christ, geschweige denn ein Philosoph zum Kaiser zu reden oder zu schreiben gewagt. Sie beruht vielmehr einmal auf der Voraussetzung, Melito habe diese Apologie geschrieben, und dann auf der Notiz bei Euseb, dieser Melito habe eine Apologie an den Kaiser gerichtet. Die Schrift selbst weist das ab: es wird darin deutlich unterschieden der Kaiser vom Adressaten. Während er letzteren vor sich zu haben, mit ihm zu reden scheint, spricht er vom Kaiser nur einmal (cp. IV) in der dritten Person (außer Kap. XIII, s. darüber weiter unten). Die Zumutung, der Fürst solle sein Volk zur Wahrheit führen, d. h. christlich machen (cp. X), an den Kaiser gerichtet,[1]) wäre in jener Zeit eine Ungeheuerlichkeit gewesen. Gegen den „Kaiser Antoninus“ als Adressaten sprechen also innere und äußere Gründe. Es bleibt also von der Überschrift nichts übrig, was durch den Inhalt der Schrift gerechtfertigt wird; sie dürfte erst in der Zeit nach Euseb entstanden sein. Wie man dazu kam, die Schrift gerade dem Melito[2]) zuzuweisen, ist eine müßige Frage, solange keine positiven Indizien hierfür vorliegen.

Auch das Schlußkapitel hat spätere Erweiterungen erfahren. Der erste Satz beginnt also: „Wenn du, Kaiser Antoninus, und deine Söhne dies erkannt hast . . .“, und der Schlußsatz lautet: „Das ist für deine Majestät genug und vielleicht zu viel, wenn du

[1]) Wenn *Harnak* (Liter.-Gesch., S. 523) sagt: „Die Worte (cp. X): «ich kann mich nicht betragen . . .» sind, auf Pius gemünzt, sehr deplaziert“, so gilt das schließlich auch für jeden andern Kaiser. — [2]) Vielleicht ist auch auf Grund der Angabe bei Eusebius, daß Melito an den Kaiser Antoninus eine Apologie schrieb, diese Schrift, die man für eine Apologie hielt, dem Melito zugeschrieben und danach die Überschrift hinzugefügt und von Späteren erweitert worden. Dadurch wäre auch der „Kaiser Antoninus“ erklärlich.

willst". Lassen wir diese ausnehmend groben und ungeschliffenen Worte weg, die eher in das Jahrhundert des Eusebius gehören, so erhält das Schlußkapitel und somit die ganze „Apologie" einen würdigen und entsprechenden Abschluß in einer Anspielung auf das Wort Christi: Wie du Gott hier erkannt hast, wird er dich dort erkennen (Matth. 10, 32, Luc. 12, 8). Die Anrede „Kaiser Antoninus" ist hier auffällig; der Autor hat oft genug den Adressaten angeredet, ohne Namen und Titel hinzuzufügen, wie es doch die Würde der Person erfordert hätte. Daher scheint dies eine spätere Ergänzung zu sein, die man aus der Überschrift ableitete und hinzufügte, und auf dieselbe Quelle wie diese zurückzugehen. Übrigens heißt es in der syrischen Handschrift „Antonius", nicht „Antoninus", vielleicht ist dies der Name des unbekannten Heiden gewesen.

Der Kaiser kann also die angeredete Person nicht gewesen sein. Wer war es nun? Das X. Kapitel weist uns auf eine andere Spur. Dieses beschäftigt sich fast ausschließlich mit einem Könige, der stellenweise sogar angeredet wird. „Du hoffest, er (der Götze) werde dir im Kriege den Sieg geben? Siehe, wenn deine Feinde dich besiegen, berauben sie auch ihn" [1]) — das kann nur auf einen Herrscher gehen. Aber damit ist nicht, wie *Jacobi* glaubt, der Kaiser gemeint. Denn es heißt weiter: „Vielleicht sagt jemand, der König ist: Ich kann mich nicht betragen, wie ich will, weil ich König bin und den Willen vieler tun muß." Man vergleiche hierzu cp. I (Schluß): „Es ist keine gute Entschuldigung, mit vielen zu irren", und cp. III: „Diejenigen sind ohne Entschuldigung, die vor den vielen, mit denen sie geirrt haben, sich schämen." Ferner soll — nach cp. X — der König ein Anführer des Guten sein, soll sein Volk zum Guten antreiben, soll seinen Untergebenen ein Muster und gerechter Richter sein, er soll das Volk vom Irrtum befreien und dadurch Gott gefallen. Dann würde in seinem Reiche Frieden und Gerechtigkeit herrschen. Man denke sich das auf den römischen Kaiser und dessen Weltreich mit den verschiedensten Nationen, mit den vielen Statthaltern, Bürgerkriegen etc. angewendet, so wird man finden, daß der Autor etwas anderes im Sinne hatte. Und man braucht nicht weit zu gehen. In Edessa, nicht weit von

[1]) Diese Stelle zeigt auch deutlich die Differenz zwischen der mündlichen und schriftlichen Fassung. Hier steht direkte Anrede und gleich darauf die dritte Person: „Vielleicht sagt jemand: Ich kann mich nicht betragen . . ." Ursprünglich hat offenbar die Fortsetzung gelautet: „Vielleicht sagst du, ich kann mich nicht betragen . . ."

Mabbug, also in der Gegend, wo die Apologie entstand, herrschte ein König über ein kleines Volk, ein König, der lange den Übertritt zum Christentum erwog und schließlich auch ausführte. Ich meine König Abgar[1]) IX. den Großen von Edessa oder Osrhoene, reg. 179—214 n. Chr.[2]) Auf ihn passen sämtliche Momente, er ist tatsächlich Christ geworden, und er hat als Christ das Christentum in Edessa eingeführt. Er war es, der dem Kult der Tar'ate (= Aterate), dem Kult der weibischen Opferpriester dadurch ein Ende bereitet, daß er denen, die sich zu Ehren der Tarata entmannten, die Hände abzuhauen befahl.[3]) Dies war die drastische Antwort auf die Ermahnung des pseudonymen Christen (cp. VI): „Will man dir Frauenkleider anziehen, so erinnere dich, daß du ein Mann bist . . .“

Nehmen wir Abgar als Adressaten an, so können wir uns vielleicht auch das Antoninus und manches andere erklären. Abgar hieß mit seinem vollen Namen Lucius Aelius Septimius Abgar (ben Ma'nu) zu Ehren seines kaiserlichen Freundes Septimius Severus, und dieser führte bekanntlich, wie alle Kaiser bis Caracalla, den Beinamen Antoninus. Nach *v. Gutschmid*[4]) wurden in der Familie des Abgar die Namen Severus, Augusta, Antoninus geführt; also konnte Abgar selbst außer Aelius Septimius auch Antoninus heißen. Ist diese Vermutung richtig, so bildet sie den Schlüssel zu der Überschrift. Dann hat nämlich die Anrede im 13. Kapitel tatsächlich Antoninus geheißen, man hat sie später aber auf einen Kaiser dieses Namens bezogen und danach sowohl wie aus der bereits erwähnten Notiz bei Eusebius die Überschrift konstruiert; letztere ist dann später noch erweitert worden. Es ist dies nur eine Vermutung, doch kann sie uns erklären, wie Melito zur Autorschaft dieses Werkchens gelangte: man hielt den im 13. Kapitel erwähnten Antoninus für einen römischen Kaiser, und da man bei Euseb las, Melito von Sardes habe eine „Rede“ an den Kaiser Antoninus gehalten (λόγον προσεφώνησε), so machte man daraus die Überschrift: Oratio Melitonis ad Antoninum Caesarem. Das übrige entwickelte sich später.

---

[1]) „Deine Feinde . . .“ (s. oben). Abgar hatte Feinde im Osten und Westen: die Parther und die Römer, wenn er auch mit ihnen zu jener Zeit in Frieden und Freundschaft lebte. — [2]) *A. v. Gutschmid*, Untersuchungen über d. Gesch. des Königreiches Osrhoene. Mémoires de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, VII. série, Tome XXXV, N. 1, 1887, S. 49. — [3]) Nach dem aus der Schule des Bardesanes hervorgegangenen „Buch von den Gesetzen der Länder“, *Gutschmid*, l. c. S. 36. — [4]) *Gutschmid*, l. c. S. 14.

§ 17. Zeit und Ort der Abfassung.

R. Seeberg (a. a. O.) hat auf Grund seiner Voraussetzung, der syrische Autor habe nur den Aristides, nicht aber die späteren Apologeten gekannt (s. oben § 11), die Überzeugung gewonnen, die Schrift sei in der Zeit zwischen 150 und 160 n. Chr. entstanden, Jene Voraussetzung trifft aber nicht zu, mithin fällt auch die darauf beruhende Zeitbestimmung. Übrigens wäre es merkwürdig, daß eine Schrift einem Autor zugeschrieben würde, obwohl sie zirka 20 Jahre vor dessen schriftstellerischer Schaffensperiode bereits existiert hätte; gewöhnlich werden jüngere Schriften älteren Autoren zugewiesen.

Die Zeitberechnung *Harnacks* ist schon bei weitem annehmbarer. Er betrachtet, wie es auch tatsächlich der Fall ist, die „Apologie" als abhängig von Theophilus, daraus ergibt sich als terminus a quo das Jahr 180. Aber der Endtermin ist unsicher. *Harnack,* der noch an die Echtheit der Überschrift glaubt (s. oben § 16) erhält dadurch als terminus ad quem das Jahr 211, das Todesjahr des letzten Kaisers Antoninus (Septimius Severus), der noch Söhne hatte (nach dem 13. Kapitel: „Du und deine Söhne"). Den terminus a quo möchte er noch weiter hinab, bis nach 200 verlegen, aber er hat dafür keinen andern Grund, als den Charakter der Schrift. Mit Recht bringt er die in der Schrift erwähnten syrischen Kulte mit dem Adressaten in Berührung; bezieht er sie aber auf die syrischen Kaiser, d. h. auf die Kaiser von 211 ab, da Severus als „syrischer Kaiser" nicht angesehen werden kann, so bringt ihn das „du und deine Söhne" in ein Dilemma, denn dieselben waren kinderlos. Nimmt man jedoch, was zwar nicht absolut beweisbar ist, aber weit näher und natürlicher liegt, den König Abgar als die angeredete Person an, so löst sich jede Schwierigkeit und die Abfassungszeit läßt sich enger begrenzen. Für den terminus a quo kommt noch eine Stelle im IV. Kapitel in Betracht: „Deshalb werden diejenigen getötet, die sie (sc. die Götter) verachten und dem Fiskus des Kaisers Abbruch tun." Darunter können nur die Christen gemeint sein. Es muß also damals eine Christenverfolgung gewütet haben, oder eben vorüber gewesen sein, weil sonst das Präsens „man tötet" nicht gerechtfertigt wäre; und zwar im römischen Reiche, weil der Nachteil des Kaisers als Grund angeführt wird. Nun hatten aber die Christen von 183—202 Ruhe, erst 202 trat durch das Übertrittsverbot des Severus eine zeitweilige und partielle Verfolgung ein. Mithin ergäbe sich als erstes Fixum das Jahr 202.

Das zweite ist das Bekehrungsjahr Abgars, falls dieser wirklich der Adressat ist, was die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Man schwankt da zwischen 201 und 206. *Harnack*[1]) meint, der Übertritt Abgars sei im Jahre 201, womöglich noch früher erfolgt; dagegen setzt ihn *v. Gutschmid* zwischen 202 und 206 an, da eine im November 201 erlassene Urkunde das Christentum als Staatsreligion ausschließe (a. a. O. S. 35: Chron. Edess. und Dionysius von Telmahrê). Diese Frage soll hier nicht entschieden werden, nur ein Umstand sei erwähnt. Abgar besuchte im Jahre 202 seinen kaiserlichen Freund Severus in Rom, der gerade damals den Übertritt zum Christentum durch ein Edikt unter Todesstrafe verbot. Es ist demnach wahrscheinlicher, daß Abgar unter solchen Verhältnissen mit dem Übertritt bis nach der Romreise wartete, als daß er vorher durch Nichtachtung jenes Ediktes den Kaiser verletzte. Demnach bliebe die Zeit von 202—206 noch übrig. In jene Zeit paßt auch der geschichtliche Hintergrund der Schrift, d. h. richtiger das völlige Fehlen desselben; es herrschte gerade tiefer Friede im Orient, und politische Kämpfe hätten doch gewiß eine wenn auch nur kleine Spur in der „Apologie" hinterlassen. Dieselbe ist also noch vor dem Übertritt — vielleicht sogar schon schriftlich — verfaßt, sonst hätte der Autor bezw. Redaktor, der ja gleich mit Beispielen zur Hand war, nicht verfehlt, mit Stolz darauf hinzuweisen, zumal es im 10. Kapitel sehr gut am Platze gewesen wäre. Da man das Jahr des Übertritts Abgars nicht genau weiß, kann auch ein näherer terminus ad quem nicht angenommen werden. Es bleiben also für die Entstehungszeit übrig die Jahre 202—206, vielleicht sogar nur 203 und 204.

Auch ein bestimmter Abfassungsort läßt sich bei dem gänzlichen Mangel an äußeren Zeugnissen nicht ermitteln. Die syrische Schrift selbst verweist auf Mabbug oder Edessa, d. h. man kann aus ihr nur entnehmen, daß sie oder die ihnen benachbarte Gegend der Schauplatz des Gespräches zwischen dem Christen und dem Heiden waren (s. S. 132 f.), mehr nicht. Denn diese beiden Städte können auch nicht erst bei der schriftlichen Abfassung hineingeschmuggelt worden sein; sie sind so eng mit der ganzen Abhandlung verwoben, daß sie offenbar bereits in der der Schrift zugrunde liegenden Unterredung genannt worden sind. Sie müssen

[1]) *A. Harnack,* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, S. 440. Nach seiner Chronologie (Bd. II, S. 162) bald nach 201.

also auch dem königlichen Adressaten bzw. dem Verfasser bekannt sein; ob aber das Gespräch dort nur stattgefunden hat, oder ob es dort auch niedergeschrieben worden ist, läßt sich gar nicht feststellen.

§ 18. Der Verfasser.

Zum Schluß kann nun der wichtigste Punkt an die Reihe kommen, nämlich die Verfasserfrage. Auch hier sind bereits Lösungen versucht worden. Die Vermutung *R. Seebergs,* die Apologie sei vielleicht ein Werk des Kleinasiaten Miltiades, darf wohl als abgetan gelten, da ihre Voraussetzung, die syrische Schrift sei zwischen 150 und 160 abgefaßt, hinfällig ist. „Die Aufstellung *Seebergs*", sagt *A. Ehrhardt,*[1] „stützt sich positiv nur auf die Möglichkeit, daß der Syrer «Melito» statt «Miltiades» schrieb; die übrigen Erwägungen *Seebergs* sind rein negativ. Für das Wahrscheinlichmachen einer Annahme genügt es aber nicht, daß sich nichts Stichhaltiges gegen sie vorbringen läßt." Selbst das trifft nicht zu. Denn die Apologie ist unzweifelhaft von Theophilus Ant. beeinflußt, ist in Nordsyrien und nach fast einstimmigem Urteil aller Syriologen[2] als syrisches Original entstanden, während wir von Miltiades nichts anderes wissen, als daß er ein Kleinasiate war, eine Apologie schrieb und höchstens bis 193 n. Chr. lebte.[3] Mithin kann er unmöglich der Verfasser sein.

Mehr Beachtung verdient eine nicht näher begründete Vermutung *O. Bardenhewers,*[4] daß Bardesanes der Verfasser sein könnte. Nach den bisherigen Ergebnissen dieser Studie drängt sich dieser Name fast von selbst auf. Wenn ich hier von einem Verfasser rede, so meine ich zunächst den Mann, der die Unterredung mit dem Könige Abgar gehabt hat. Derselbe mußte Mabbug und Edessa genau kennen, mußte ein Christ sein, der den König für das Christentum gewinnen wollte, mußte ferner ein intimer Freund des Königs sein, der sich einen scharfen und lebhaften Ton ihm gegenüber erlauben durfte, was sonst auffällig wäre, selbst wenn man zugibt, daß der herbe Ton in der Unterhaltung nicht so scharf wirkt wie in einer Schrift. Die hervorgehobenen Momente

---

[1]) *A. Ehrhardt,* Die altchristl. Liter. etc., 1. Abteilung: Die vornicänische Liter., Straßburger theol. Studien, 1. Suppl.-Bd., Freiburg i. Br. 1900, S. 250: „*Harnack* (Liter.-Gesch. II, 1, S. 362) hat sie verworfen, während *Krüger* (Gesch. der altchristl. Liter., S. 80) eine gewisse Möglichkeit zuerkannte." — [2]) Ihnen war nur im Wege, daß der Adressat ein „Kaiser Antoninus" sein sollte. Dies Hindernis fällt nun weg. — [3]) *O. Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Liter., 1. Bd., S. 263. — [4]) Ebendas., S. 338, Anm. 4, u. S. 554, Anm. 4.

treffen bei Bardesanes zu. Der armenische Historiker Moses von Khorene[1]) sagt von Bardesanes: „Dieser lebte als Geschichtsschreiber zur Zeit des Antoninus, des letzten dieses Namens", darunter kann auch Abgar IX. der Große gemeint sein, und dann heißt es: „. . . er war ein des Wortes mächtiger Mann; er wagte es, an Antonius[2]) einen Brief zu schreiben und sprach viel . . . gegen die Annahme des Fatums und gegen den Götterkult in unserem Lande". Also auch hier Antonius statt Antoninus; „Brief", nicht Rede oder Schrift, würde auch auf unsere Apologie passen, ebenso das andere: „er sprach gegen das Fatum"; unser Autor betont fortwährend den freien Willen des Menschen und weist (cp. VIII) die Frage zurück, warum Gott uns nicht gleich von Anfang gut erschaffen habe, „. . . und schreibt gegen den Götterkult". Auch das bestimmte Auftreten des Autors, das für seine Angaben und Behauptungen Glauben ohne Beweise verlangt, setzt eine gewisse Autorität gegenüber Abgar voraus. Aber eines ist im Wege: Der gnostische Standpunkt des Bardesanes. Nach *Hilgenfeld* verwarf er die Auferstehung der Toten[3]), vertrat einen milden Dualismus[4]), indem er Licht — ein ewiges, unbegreifliches Urwesen — und Finsternis — eine ungeschaffene Materie — einander gegenüberstellte; er schrieb (laut Ephräm, hymn. III, p. 444 B)[5]) den Geschöpfen, nämlich den Itje, die Schöpfung und Regierung der Welt zu. Alle diese Sätze widersprechen den theologischen Ansichten unseres Verfassers (s. oben § 13 Theologie), wenn er auch vom gnostischen Einflusse nicht ganz frei zu sein scheint. Also der Gnostiker Bardesanes kann der Autor nicht sein, wohl aber der rechtgläubige, noch nicht gnostische Bardesanes. Leider sind uns aus seiner orthodoxen Periode keine Schriften überkommen, um Vergleiche anstellen zu können.

Eine neuere, bisher wenig beachtete Untersuchung des Franzosen *F. Nau*[6]) stellt es aber in Frage, ob Bardesanes überhaupt

---

[1]) Moses von Khorene, Geschichte Großarmeniens. Übersetzt von *M. Lauer*, Regensburg 1869, S. 126, N. 66. — [2]) Sollte Moses von Kh. unsere Schrift damit gemeint haben? — [3]) *O. Bardenhewer*, a. a. O. S. 337 ff. — [4]) *A. Hilgenfeld*, Ketzergesch. des Urchristentums, Leipzig 1884, S. 519 u. 520. — Vgl. dazu unten S. 144 f. — [5]) *A. Hilgenfeld*, a. a. O. S. 520. — *W. Ans*, a. a. O. S. 35. — [6]) *F. Nau*, Une biographie inédite de Bardesane, l'astrologue, tirée de Michel le Grand, Patriarche d'Antioche (1126–1199), Paris 1897. — Derselbe, Le Livre des Lois des Pays, Paris 1899. — Derselbe, Bardesane et les Bardesanites, Art. im Dictionaire de Théologie catholique, Paris (Letouzey et Ané), Bd. 2, col. 391—398, 398—401. — Es ist das Verdienst *Krügers*, auf diese

ein Gnostiker gewesen sei. Nach *Nau* (biogr. inéd., p. 10) ist Bardesanes kein Gnostiker, sondern ein Astrologe und Dichter gewesen, ja er schreibt sogar: il est certain qu'il fut orthodoxe et qu'il combattit les hérétiques de son temps. Als Dichter schrieb er Hymnen, die ihm solchen Ruhm verschafften, daß sich die Intelligenz von Edessa noch zur Zeit Rabulas', um 412, stolz als Bardesaniten, d. h. als Mitglieder der Dichterschule des Bardesanes, bezeichneten. Ephräm nun, der bisher fast ganz allein als Quelle für Bardesanes in Betracht kam,[1]) sei überhaupt als ernsthafter historischer Zeuge abzulehnen, da er ein Rivale des Bardesanes war, dessen Ruhm er durch verletzende, zum Teil verleumderische Verse zu seinen Gunsten zu untergraben gesucht habe (biogr. p. 12—14). Aber selbst Ephräm habe den Bardesanes nur als Astrologen und nicht als Gnostiker erweisen wollen (l. c. p. 20).

Dagegen gebe es eine andere, objektive Quelle, nämlich eine Biographie des Bardesanes vom antiochenisehen Patriarchen Michael d. Gr. (1126—1199), aus der auch Bar-Hebräus geschöpft hat. Michael erzählt ungefähr Folgendes[2]) (nach *Nau*, biogr. inéd. p. 5 ss.):

Die Eltern des Bardesanes, Nuhama und Nasiram, stammen aus Parthien (Persien), flohen um 154 aus ihrer Heimat nach Edessa, wo Nasiram bald nach ihrer Ankunft einen Sohn bekam, den sie nach dem Flusse, der bei Edessa vorüberfloß, Bar-Daiçan nannte. Von Edessa zogen sie nach Mabbug, wo sie im Hause des Kuduz wohnten, dessen Vater ein Heidenpriester[3]) war. Kuduz adoptierte den Bardesanes, zog ihn auf und lehrte ihn die heidnischen Hymnen. Als Bardesanes 25 Jahre alt war, sandte ihn Kuduz nach Edessa, wo er eine Predigt des Hystaspes hörte, der dann Bischof von Edessa wurde (als Nachfolger Jani's). Die Predigt machte Eindruck auf Bardesanes, er ließ sich von Hystapes taufen

---

wichtigen Arbeiten aufmerksam gemacht zu haben (Gött. Gel. Anzeigen, 1905, N. 1: Krit. Bemerkungen zu *Harnacks* Chronol. d. altchristl. Liter. etc., S. 17 f.). — [1]) *A. Hilgenfeld,* Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864, S. 29. — [2]) Michael schrieb eine Geschichte vom Anfange der Welt bis auf seine Zeit. Er bemühte sich, möglichst auf die Urquellen zurückzugehen. Nach Bar-Hebr. benutzte er dabei Euseb von Cäsar., Sokrates, Zacharias Rhetor, Johann von Asien, Dionys von Telmahre. Sein Werk galt als verloren; doch existiert eine karchunische Übersetzung im Brit. Museum, wo *Nau* die Biographie fand. *Nau* gibt davon eine französische Übersetzung. Aber auch er sagt von der Biographie (biogr., S. 1 f.): . . . bienqu'elle me paraisse tenir plutôt la légende que de l'histoire. — [3]) *Krüger,* a. a. O., vermutet einen Priester der dea Syra.

und wurde sein Diakon. Er schrieb viel gegen die Häretiker, wurde aber schließlich selbst ein Anhänger Valentinians. Seine Hauptlehren sind (nach Michael):

Es gibt drei Naturen, vier „ewige Dinge“, nämlich: Vernunft, Kraft, Meinung (opinion) und Einsicht (conseil) und vier Elemente: Feuer, Wasser, Licht und Wind, aus denen die andern Elemente und die 360 Welten gebildet wurden. Der Leib Christi ist nur eine „leuchtende Seele“ gewesen, die wie ein menschlicher Leib ausgesehen hat. Die „Beherrscher“ (der Welt? dominateurs) erschufen den Menschen: die oberen (hauts) haben ihm die Seele gegeben, die unteren (inférieurs) den Leib, die Sonne gab ihm das Haupt, Jupiter die Knochen, Merkur die Muskeln, Mars das Blut, Venus das Fleisch, der Mond . . . (hier fehlt etwas). Alle 30 Tage einmal kommt die „Mutter des Lebens“ zum „Vater des Lebens“ und gebiert (jedesmal) sieben Kinder, also 84 Kinder im Jahre. Nach Bardesanes wurde Christus zu Babel geboren, in der Marsstunde gekreuzigt, in der Merkurstunde begraben und stand von den Toten auf, als Jupiter am Himmel stand.[1]

Bardesanes hatte drei Söhne: Abgarun, Hasad und Harmonius, die seinen Lehren treu blieben. Bischof Aqi, Nachfolger des Hystaspes, exkommunizierte ihn, da er sich nicht unterwerfen wollte. Bardesanes starb im Jahre 533 (= 222 n. Chr.) im Alter von 68 Jahren. So erzählt der Patriarch Michael.

Dazu bemerkt *Nau* (biogr. p. 7 ss.): Diese astrologischen Ansichten beweisen, daß der Beiname des Bardesanes als Astrologen gerechtfertigt ist. Jene Spekulationen sind aber für jene Zeit nichts Absurdes, sie wären es nicht einmal im Mittelalter gewesen. Man schrieb den Himmelskörpern, besonders der Sonne, dem Mond und den Planeten einen gewissen direkten und indirekten Einfluß auf die Erdenkörper (d. i. die Menschen) zu; direkt: auf den Leib, indirekt: auf den Geist. Die eigentlich „gnostischen“ Stellen finden ihre Erklärung durch Parallelen im Bar-Hebräus und bei Ephräm. Die Sonne, ohne die alles Leben auf der Erde absterben würde, wird vom Dichter Bardesanes als Vater des Lebens angesehen, der Mond wird dann der Symmetrie wegen die Mutter des Lebens genannt; ihre Kinder sind weder Götter noch Äonen, sondern irdische Dinge, entweder Sterne, Zeichen des Zodiakal-

[1]) Dieser legendenhafte Bericht beweist nach *Nau* nur, daß Bardesanes sich viel mit Sternen beschäftigte. Aber auch Michael hielt doch den Bardesanes für einen Gnostiker.

kreises, als deren Meister Sonne und Mond bei den Astrologen gelten, oder der Wesen auf der Erde, deren Lebenspender sie sind. Ein und dieselbe Ansicht des Bardesanes werde von Michael mehr astrologisch, vom Bar-Hebräus scientistisch-poetisch, von Ephräm aber rein gnostisch dargestellt; letzterer verschleiere die Wahrheit dadurch, daß er den Bardesanes noch übertriebenere Worte gebrauchen läßt, als es Bardesanes selbst in seinen Poesien getan.

Soweit *Nau*.[1]) Die Streitfrage nach der Orthodoxie des Bardesanes kann im Rahmen dieser Abhandlung weder entschieden noch untersucht werden und muß einer neuen monographischen Arbeit über Bardesanes vorbehalten bleiben. Aber von unmittelbarem Wert für unsere Aufgabe sind die präzisen und zuverlässigen biographischen Daten Michaels des Syrers über Bardesanes, wenn wir sie mit den aus unserer syrischen Apologie gewonnenen Daten über den Verfasser zusammenstellen und vergleichen. Bardesanes stammte aus Parthien — unser Autor kennt ein Ereignis aus der babylonischen Geschichte (Nani von Elam); Bardesanes ist ein Astrologe — unser Autor spricht bei der Erschaffung der Welt besonders gern von den Gestirnen, „die in ihren ewigen Bahnen" kreisen; Bardesanes lebte in Edessa und Mabbug — unser Autor scheint nur diese Städte zu kennen; B. wurde in dem Hause eines Priesters erzogen — unser Autor schreibt: die Priester des Nebo wissen, daß Orpheus = Nebo ist. Auch sonst finden sich eine Reihe Ähnlichkeiten: Der unbekannte Verfasser redet einen König (anscheinend Abgar) in ziemlich vertraulicher Weise an — Bardesanes ist der intime Freund Abgars; der Syrer weiß eine geringfügige Einzelheit aus der Geschichte Edessas (Bakru) — dem Bardesanes standen die königlichen Archive von Edessa zur Verfügung. Dazu kommt, was vom orientalischen Einfluß auf die Apologie gesagt ist: Magie und Zauberei sind nach *Anz* und *Jastrow* (ll. cc.) besonders in Babylonien, also der Heimat[2]) des Bardesanes entstanden und besonders verbreitet gewesen — unser Autor erzählt ganz unmotiviert mit behaglicher Breite eine Zaubergeschichte von einem Zauberer des Orients, Zarathustra. Hätte *Nau* auch darin

[1]) Es ist hier nur das erwähnt worden, was für den Zweck dieser Arbeit von Wichtigkeit ist. — [2]) Michael läßt Bardesanes zwar aus Parthien stammen, aber Porphyrius (de abstin., IV, 17) nennt ihn den „Babylonier"; Euseb, Epiphanius und Hieronymus nennen ihn den „Mesopotamier"; offenbar soll damit nicht sein engeres Heimatsland, sondern nur seine Herkunft aus dem fernen Osten bezeichnet werden.

recht, daß Bardesanes tatsächlich orthodox war, so fiele auch das letzte Hindernis fort, in Bardesanes den Autor zu erblicken: nämlich der gnostische Standpunkt des Bardesanes.

Ist demnach diese syrische „Apologie“ die schriftliche Fixierung eines mündlichen Bekehrungsversuches[1]), und trifft alles andere wirklich zu, so haben wir hier ein Gespräch, vielleicht das erste vor uns, worin Bardesanes den König Abgar für das Christentum zu gewinnen suchte. Daß die Apologie mehr auf Mabbug und seinen Tempel Bezug nimmt als auf Edessa, braucht uns nicht zu verwundern. Der König kannte jedenfalls das nahe Mabbug und seinen Tempel ganz genau, in Edessa gab es übrigens auch einen Ater'atetempel; möglicherweise hat das Gespräch auch in Mabbug stattgefunden.

Welches Religionsbekenntnis hat nun Abgar angenommen? *Hilgenfeld*[2]) behauptet, durch Bardesanes sei das valentinianische Christentum in Edessa zur Herrschaft gekommen, d. h. Abgar habe die gnostische Irrlehre des Bardesanes angenommen. Daraus würden sich zwei Möglichkeiten ergeben: entweder ist Abgar erst nach dem Abfall seines Freundes Bardesanes zum (gnostischen) Christentum übergetreten oder Bardesanes hat ihn in sein Schisma mit hineingezogen. Beides ist aber nach den vorhergehenden Ausführungen ausgeschlossen und wird auch durch zwei patristische Angaben widerlegt. Julius Afrikanus, der sich auch eine Zeitlang am osrhoënischen Hofe aufhielt, nennt Abgar einen ἱερὸν ἄνδρα,[3]) was er von einem Gnostiker sicherlich nicht ausgesagt hätte. (Auch Euseb, Chron. ad Olymp. 149, 1, gibt dem Könige dasselbe Prädikat, doch ist er wahrscheinlich von Julius Afrikanus beeinflußt). Der eifrig orthodoxe Epiphanius nennt haer. 56, 1[4]) den König Abgar sogar einen ἀνὴρ ὁσιώτατος und dies in einer Schrift, die die christlichen, heidnischen und jüdischen Sekten bekämpfen sollte; Unwissenheit wird man aber dem auch des Syrischen mächtigen „papa Epiphanius πεντάγλωττος“ nicht zuschreiben wollen.

---

[1]) Bardesanes schrieb gegen die Häretiker und zwar in dialogischer Form (*Harnack*, Chronologie etc., 2. Bd., S. 129). Euseb und Theodoret sagen, daß Bardesanes syrisch sprach und schrieb, und daß seine Werke erst ins Griechische übertragen wurden (*Nau*, biogr. inéd., p. 4). Die syrische Apologie ist im Original syrisch und hat viel Ähnlichkeit mit einem Dialog. Vielleicht hat sie Bardesanes selbst auch niedergeschrieben. — [2]) Ketzergeschichte etc., S. 517. — [3]) *v. Gutschmid*, a. a. O. S. 35. — [4]) Vgl. *Wetzer-Welte*, Kirchenlexikon etc., Bd. I (1882), S. 87, Art. Abgar.

Ein ganz unerwartetes Schlaglicht auf die Orthodoxie Abgars fällt aus einer der ingeniosesten Studien *Harnacks,*[1]) in welcher seine glänzende Kombinationsgabe einen Brief Abgars an den Bischof Eleutherus von Rom zu entdecken vermochte. Die Sache verhalte sich folgendermaßen:

Im Liber Pontificalis[2]) steht eine merkwürdige Nachricht: Hic (sc. Eleutherus) accepit epistula(m) a Lucio Brittanio rege, ut christianus efficeretur per eius mandatum. Einen britischen König Lucius hat es nie gegeben, zumal in so früher Zeit. Es muß also ein anderer König gemeint sein, nach *Harnack* der König Lucius Abgar von Edessa. Das Brittanio sei leicht zu erklären. Nach verschiedenen alten Nachrichten [3]) soll der Apostel Thomas (bzw. Judas) in Britio oder Beruto Edessenorum gestorben und begraben sein. Britio, Beruto oder Berytus stehe also für „Edessa", und dieses Wort sei entstanden aus Birtha (בירתא, syrisch Brtnj oder Brtn'ws), d. i. Stadt oder Burg von Edessa. Eine Verwechslung dieses Wortes mit Britanio sei sehr leicht möglich, und da Abgar auch Lucius hieß, da er laut der edessenischen Chronik in Edessa „die Palatien", d. i. Birtha baute, da er ein Christ wurde und ein Zeitgenosse des Papstes Eleutherus (reg. 174—189) war, so ist diese Verwechslung sogar höchstwahrscheinlich. — Zur Frage, woher das Papstbuch diese Nachricht habe, sei zu bemerken: Es seien zwar sonst nicht direkte Beziehungen zwischen Abgar und dem Papste nachweisbar, wohl aber einige Umstände erwähnenswert, welche die Korrespondenz erklären können. Nach den Acta Addai soll Zephyrin (200—214), zweiter Nachfolger des Eleutherus, den Bischof Serapion von Antiochien, dieser den Bischof Palut von Edessa geweiht haben; ferner haben im Osterstreit, um 190, osrhoënische Gemeinden[4]) ein Schreiben nach Rom gerichtet; schließlich war Lucius Abgar unter Septimius Severus persönlich in Rom.

Sollte *Harnack* mit seiner Kombination recht behalten, so würde damit die Rechtgläubigkeit Abgars ganz außer Zweifel

---

[1]) Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akademie d. Wissensch. XXVI, XXVII v. 19. Mai 1904, Berlin 1904, S. 909: *Harnack,* der Brief des „britischen" Königs Lucius an den Papst Eleutherus (reg. 174—189). — [2]) Unter Eleutherus, cfr. *Duchesne,* lib. Pont., I, p. 136; *Mommsen,* lib. Pont., I, p. 17. — [3]) Fragment des Hypotyposen des Klemens, bei *Zahn,* Forschungen etc., III, p. 70. — Sylviae Peregr., cp. 19. — Eine armenische Überlieferung sagt Arad, eine andere Berytus, wieder andere sagen Edessa. — [4]) Nach Eusebius. Vgl. *Harnack,* Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, S. 441 ff.

gestellt sein. Dies würde dann auch *Naus* Ansicht wesentlich unterstützen, daß Bardesanes rechtgläubig war — und die Ergebnisse dieser Studie über die syrische Apologie kommen zu demselben Resultat.

Wir sind am Ende. Von den einzelnen Detailuntersuchungen führte die Entwicklung zu den das Ganze betreffenden kritisch-historischen Fragen. Freilich beruhen die hier aufgestellten Ansichten zum Teil auf dem schwankenden Boden der „inneren Gründe", da die äußeren Zeugnisse fast völlig fehlen. Es ging der Apologie ebenso wie allen andern Werken des als Gnostiker in Verruf geratenen Sterndeuters — sie geriet in Vergessenheit und wäre vielleicht ganz vernichtet worden, wenn sie nicht — mit oder ohne Absicht — einem orthodoxen Bischof (Melito) unterschoben worden wäre. Dies und die syrische Originalsprache haben uns das Schriftchen erhalten; die in ihm enthaltenen Indizien stimmen aber mit den Tatsachen, namentlich mit den Ergebnissen der neuesten Forschungen, so auffällig überein, daß die bisherige bloße Vermutung, Bardesanes könnte der Autor sein, zu einer Hypothese von größter Wahrscheinlichkeit erhoben wird.

Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren.

Eine kritische Auseinandersetzung mit P. Dr. H. Felder.

Von

Franz Xaver Seppelt.

Einleitung.

Die intensive Forschungsarbeit, welche in den letzten Jahren dem großen Armen von Assisi und seinen Stiftungen zugewandt wurde, hatte bisher nicht dahin geführt, daß die vielen tiefgreifenden Fragen, die man aufwarf, eine gleichlautende Beantwortung gefunden hätten. Hielten die einen an der traditionellen Auffassung fest, daß Franz ursprünglich den ersten Orden gründen wollte und gründete, so behaupteten die andern, in seiner Absicht habe es anfänglich gelegen, den dritten Orden, eine die Welt umfassende Bußbrüderschaft, zu stiften. Diese diametralen Gegensätze der Auffassung basierten auf einer durchaus verschiedenen Bewertung der Quellen, auf Differenzen in der Beurteilung des Alters, der Tendenz und der gegenseitigen Abhängigkeit derselben. Auf die wissenschaftliche Stellungnahme in diesen Fragen blieb zudem nicht ohne Einfluß das persönliche Verhältnis zu dem Heiligen; denn alle Forscher, Katholiken, Protestanten und kirchlich Unabhängige, Laien, Weltpriester und Ordensgeistliche, stehen mehr oder minder im Banne des seraphischen Heiligen, des Heiligen, dessen hagere, in die dürftige Kutte gehüllte Asketengestalt, dessen inbrünstige Gottes-, Menschen- und Naturliebe, dessen Selbstentsagung und Selbstentäußerung, dessen kindliche Naivität und Freudigkeit unsere moderne Zeit eigentlich fremdartig berührt; gar leicht macht sich dann ein jeder nach seiner kirchlichen Stellung und Weltanschauung und den ihn beherrschenden Ideen ein Bild von jenem, ein Idealbild, zu dem er aufblickt und das ihm persönliche Befriedigung gewährt. Dieses Bild trägt er nun in das 13. Jahrhundert zurück, und was Wunder, wenn er es in den Quellen nun gerade so gezeichnet wiederfindet!

Schien man sich bisher gerade in diesen Fragen in einem circulus vitiosus zu bewegen, weil man von einem vorgezeichneten Schema, sei es nun der traditionellen Auffassung oder der Konstruktion eines in der Franziskanerstiftung heftig zusammenprallenden Gegensatzes zwischen Laienfrömmigkeit und hierarchischen Bestrebungen, aus dem man dann eine Umbiegung der Ziele Francescos folgerte, ausging, mit demselben den Quellen gegenüber-

trat, und es dann natürlich auch in den Quellen begründet und durch sie bestätigt fand, — so scheint uns gerade jetzt endlich ein fester Ausgangspunkt gefunden, so daß wohl nunmehr eine Einigung eher zu erwarten ist als noch vor wenigen Jahren. Es wird immer das Verdienst des Münchener Privatdozenten Dr. Walter Goetz [1]) bleiben, der Franziskusforschung gewissermaßen über den toten Punkt verholfen zu haben; dadurch, daß er auf die Idee kam, die ja nahe lag, aber doch von niemandem gefunden wurde, die Gedanken und Ideale des Heiligen aus dessen eigenen Werken, von denen einzelne und gerade sehr charakteristische und ergiebige, wie z. B. das Testament, ganz unbezweifelt echt sind, wie allseitig zugegeben wird, und aus ganz unverdächtigen dem Orden fernstehenden gleichzeitigen Quellen zu erschließen, und so einen unanfechtbaren Maßstab für die Beurteilung der umstrittenen Quellen, d. h. der verschiedenen Viten, zu gewinnen, kurz: dadurch, daß er den festen Ausgangspunkt für methodisches Forschen fand, wird sicherlich allmählich wenigstens in den Hauptpunkten eine Einigung der wissenschaftlich interessierten Kreise zu erzielen sein.[2])

Doch während wir in den oben angedeuteten Fragen eine Annäherung der divergierenden Anschauungen sich vollziehen sehen, scheint es, als ob Meinungsverschiedenheiten nunmehr in andern Fragen, die Francesco d'Assisi betreffen, sich geltend machen wollen, nämlich in der Frage nach dem persönlichen Verhältnis des Heiligen zur Wissenschaft und nach der ursprünglichen Stellung seiner Ordensstiftung zu derselben. Die Frage war bislang noch nicht ex professo behandelt worden, wohl deshalb, weil sie hinlänglich klar zu liegen schien; es sind, abgesehen von einem Kapitel in Sabatiers Franziskusbiographie, eigentlich nur gelegentliche Äußerungen, mit ein paar naheliegenden Quellenstellen belegt, die hierüber geschrieben waren.[3]) In der Auffassung war man

[1]) Walter Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi. Eine kritische Untersuchung, Gotha 1904, X, 259 S. — [2]) Vgl. die Rezensionen von Ubald d'Alençon in der Revue des questions historiques, 1905, p. 661 f.; von Le Grelle in der Revue d'histoire ecclésiastique, tom. VI (Louvain 1905), p. 375 f.; von G. Ficker in den Theologischen Studien und Kritiken, 1905, S. 473—476; von E. Lempp in der Theologischen Literaturzeitung, 1905, No. 5. — Lempp äußert sich sehr zurückhaltend. — [3]) Einige derselben habe ich in den Kirchengeschichtl. Abhandlungen, herausgeg. von M. Sdralek, Bd. III, S. 228, Anm. 1, zusammengestellt. Nachzutragen wären noch die guten Ausführungen des leider so früh verstorbenen Tübinger Kirchenhistorikers Alfred Hegler in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. VI (Freiburg 1896), S. 446 ff.

ziemlich einig; sie ging dahin, daß Franz persönlich nicht viel von der Wissenschaft hielt und das Eindringen wissenschaftlicher Tendenzen in den Orden nicht gern sah und sich nichts Gutes von ihm versprach, es aber doch zuließ und duldete. Noch vor kurzem nahm ich Gelegenheit, diese Auffassung in einem orientierenden Einleitungskapitel über den Franziskanerorden kurz darzulegen, das ich meiner Arbeit über den „Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts I. Teil“ (M. Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Bd. III [Breslau 1905], S. 197—241) vorausschicken zu müssen glaubte. Meine Abhandlung war schon dem Druck übergeben, als ein Buch von P. Dr. Hilarin Felder, O. Cap., erschien mit dem Titel: „Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts (Freiburg 1904)“, ein bedeutendes Werk, welches sehr eingehende und ausgebreitete Studien verrät, welches die gute Vertrautheit des Autors mit der alten wie der neueren Literatur bezeugt, überhaupt mit großer Gelehrsamkeit geschrieben ist, das durch die Wärme des Tones einen sehr sympathischen Eindruck macht, nur daß man mitunter eine gewisse Weitschweifigkeit gern vermieden sehen möchte.[1]) Was der hochwürdige Verfasser über die persönliche Stellung des hl. Franz zur Wissenschaft und über das Verhältnis des Ordens zu derselben in den Zeiten der Gründung und ersten Ausbreitung sagt, ist nun ziemlich das schroffe Gegenteil von der bisherigen, allgemein geteilten Auffassung. Da auch ich mich derselben angeschlossen hatte, legte sich mir der Gedanke und die Pflicht sorgfältiger Nachprüfung und kritischer Stellungnahme nahe. Das Resultat meiner erneuten Untersuchung möge im folgenden kurz dargelegt werden. Im voraus sei ausdrücklich bemerkt, daß für unsere Zwecke lediglich die ersten 100 Seiten des 550 Seiten starken Buches in Betracht kommen, daß sich also unsere Beurteilung nur auf diesen Abschnitt desselben bezieht, und über die übrigen Partien des verdienstvollen Buches kein Urteil gefällt wird. Mit P. Felders Auffassung in unserer Frage berühren sich die Ausführungen G. Schnürers in seiner jüngst als Teil der „Weltgeschichte in Charakterbildern“ erschienenen Monographie: „Franz

[1]) Vgl. auch die Rezensionen im Literarischen Zentralblatt vom 4. Februar 1905, S. 202 f., der Literarischen Rundschau, No. 9 (September 1905), S. 332 f., dem Literarischen Handweiser, No. 17 (1905), S. 618 f., der Theol. Literaturzeitung, No. 21 vom 14. Oktober 1905, S. 569—571 (von Lempp).

von Assisi. Die Vertiefung des religiösen Lebens im Abendlande zur Zeit der Kreuzzüge" (München 1905). Da indessen hier, dem knappen Raum entsprechend, der dem Verfasser zur Verfügung stand, die zur Erörterung stehenden Fragen nur kurz und ohne Beifügung von Belegstellen behandelt sind, verweist Schnürer (S. 46 und S. 86) auf die „eindringenden Untersuchungen" Felders. Es wird sich daher rechtfertigen, wenn wir im folgenden hauptsächlich die ausführlich begründeten Ausführungen Felders berücksichtigen und nur gelegentlich auf Schnürers Essay zurückkommen.[1])

[1]) Es ist hier nicht der Ort, Schnürers Monographie kritisch zu würdigen: Die Kritik würde sich übrigens fast durchgehends im Tone freudiger Anerkennung und Zustimmung zu bewegen haben. Aber es sei gestattet, für eine zweite Auflage des Buches einige Wünsche vorzutragen, deren Erfüllung dem Verfasser leicht fallen wird. Wie schon oben gesagt, hat Schnürer in einer dem Rahmen des Essay entsprechenden Weise über die persönliche Stellung des hl. Franz zur Wissenschaft und über die Stellung des Ordens zu derselben im ersten Jahrzehnt sich ausgesprochen. Wäre sein Werk nun lediglich eine Biographie des Heiligen, so wäre das natürlich ausreichend. Da indessen der Essay zur „Weltgeschichte in Charakterbildern" gehört und nach dem Programm derselben „die führende Persönlichkeit einer Zeit nicht auf Kosten der Vollständigkeit des Überblicks in den Mittelpunkt der einzelnen Darstellung gerückt werden soll", so dürfte der Wunsch nicht unberechtigt sein, daß der Verfasser, wie er uns in einem Einleitungskapitel die „religiöse Entwicklung im Abendlande" in markigen Zügen vor Augen führt, so auch in einem Schlußkapitel die fernere Entwicklung des Ordens und seine Bedeutung in der Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte skizziert haben möge, daß er uns kurz gezeigt hätte, welche Bedeutung der Franziskanerorden in der Geschichte der Wissenschaft, besonders der Philosophie und Theologie hat, welche hervorragende Rolle er an den mittelalterlichen Universitäten spielte, ferner, welchen bedeutenden Einfluß er im Ringen zwischen den Päpsten und den Staufern und für den Ausgang desselben hatte, was er geleistet hat in der Missionsarbeit, welch hervorragende und wichtige Stellung er in seinen verschiedenen Verzweigungen und Richtungen in der innerkirchlichen Reformbewegung eingenommen hat. Und wer würde es schließlich dem Historiker verübelt haben, wenn er — nachdem er vom Standpunkte moderner Forschung aus das Leben Francescos geschildert — uns erklärt hätte, aus welchen Quellen das Interesse und die Verehrung fließen, die heut allenthalben dem, so zu sagen, interkonfessionellen Heiligen entgegengebracht werden, wenn er unsrer Zeit gesagt hätte, was Franz von Assisi ihr sein kann, wenn er zu uns gesprochen hätte von der „modernen Bedeutung Sancti Francisci"! (Vgl. die interessanten, vom Standpunkt kantischer Erkenntnistheorie und modernen Mystizismus geschriebenen Ausführungen hierüber von Otto Freiherrn von Taube, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, No. 180 vom 6. August 1905, und H. Thode, Blütenkranz des hl. Franziskus von Assisi. Aus dem Italienischen übersetzt von Otto Freiherrn von Taube, Jena, 1905, Einführung, S. XVI ff.)

§ 1. Die Wissenschaft und das Wesen des Franziskanerordens.

Die Beweisführung des P. Felder geht von dem Satze aus, daß die Anfänge des wissenschaftlichen Studiums im Minoritenorden in erster Linie aus dem Wesen und den Zielen dieses Ordens beurteilt werden müssen (S. 1). „Nur an diesen Grund lehnt sich dann alles andere sicher an und werden etwaige Äußerungen darüber von seiten des heiligen Stifters, einzelne Tatsachen und Erscheinungen richtig aufgefaßt" (S. 1). Das rechtliche oder prinzipielle Verhältnis des Minoritenordens zur Wissenschaft werde für alle Zeiten bestimmt durch das Wesen und die Ziele des Ordens (S. 1). Der Orden bezweckt, so führt Felder ferner richtig aus, nicht etwa bloß die Erneuerung des Urchristentums, sondern vielmehr die Wiedererneuerung der Lebens- und Tätigkeitsweise Christi und der Apostel (S. 10); Seelen zu gewinnen, hielt der Heilige für die ihm gewordene Aufgabe (S. 6); das Programm lautete: „nur dem Volke gehören wie Christus und die Apostel, für das Volk, unter dem Volke und mit dem Volke leben . . ." (S. 11). Felder schließt nun: „Wenn dem aber so, dann gehört auch die Berechtigung der Studien zum innersten Wesen der Stiftung . . .; . . . nie konnte es einen Zeitpunkt geben, wo diese apostolische Genossenschaft grundsätzlich gegen die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Mitglieder sich aussprechen durfte" (S. 12). Mit dem tätigen Leben aber sollte das kontemplative geeint sein; keines von beiden soll beeinträchtigt werden, beide in ihrer Vereinigung gehören zum Wesen und zur Eigenart des Franziskanerordens. Was nun die Studien betrifft, so „sind sie in demselben insofern gestattet und vorgeschrieben, als sie zur Ausübung des tätigen Lebens notwendig oder nützlich und anderseits dem beschaulichen Leben nicht hinderlich sind" (S. 16). Letzteres gibt den Studien ihr eigentümliches Gepräge (S. 1). „Franz kann also die wissenschaftlichen Studien prinzipiell nie von seinem Institute ausgeschlossen haben; er hätte damit das Wesen desselben aufgehoben, ein zur Erreichung des Ordenszweckes zumeist notwendiges Mittel ausgeschlossen" (S. 30). — —

In diesem Abschnitt ist also die Beweisführung des Verfassers deduktiv, ganz absehend von dem tatsächlichen Verlauf der historischen Entwicklung; die Ansichten und Aufstellungen des Autors ergeben sich durch ein logisches Schlußverfahren als Konsequenzen voraufgeschickter, richtiger Leitsätze. Aus Gründen

wissenschaftlicher und sachlicher Art kann der Historiker nicht ohne weiteres dieser Methode zustimmen. Deduktion ist die Methode systematischer Fächer, und auch hier kann sie, allein und ausschließlich zur Geltung gebracht, leicht in die Irre führen. In rein historischen Disziplinen angewandt, wirkt sie aber direkt unheilvoll: sie führt notwendigerweise zur Geschichtskonstruktion. Nun verwahrt sich zwar Felder (S. 1) dagegen, daß es sich darum handle, „aus dem Wesen und den Zielen des Ordens Folgerungen zu ziehen oder Präjudizien zu bilden für die historische Entwicklung der Ordensstudien", und es ist zuzugeben, daß er auch rein historisch den Beweis für seine Thesen zu liefern sich bemüht; aber es klingt doch bedenklich, wenn Felder, wie schon oben angeführt, meint, die Anfänge des wissenschaftlichen Studiums im Minoritenorden in erster Linie aus dem Wesen und den Zielen dieses Ordens beurteilen zu müssen. Auch Michael Bihl, O. F. M., kann in einer sonst sehr günstigen Rezension ernste Bedenken gegen diese Methode nicht unterdrücken.[1]) Doch gehen wir etwas näher auf diesen Abschnitt ein!

Zuzugeben ist, daß das Wesen und die Ziele des Franziskanerordens, daß das Ideal des Ordensstifters vom Verfasser schön und richtig dargestellt ist. Die Schwierigkeiten beginnen aber sofort, wenn er hieraus Schlüsse für die Stellung des Ordens zur Wissenschaft, namentlich in den ältesten Zeiten, ziehen will. Für einen Gelehrten des 20. Jahrhunderts, der aus Folianten und Dissertationen, aus Chroniken und modernen Darstellungen die Geschichte des Ordens kennt, vor dessen geistigem Auge die ganze Entwicklung und Ausgestaltung desselben steht, ist es ja nicht schwer, das Wesen des Ordens festzustellen und die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Studien für denselben zu erkennen. Aber in den Anfängen der Stiftung in der Zeit ihrer ersten Gestaltung lag das alles doch nicht so klar; das Ideal, das in ihr seinen Ausdruck finden sollte, ist kein fertiger Begriff, der von Anfang an feststehen mußte, und der sich im Laufe der Zeit nicht hätte klären, entwickeln und

[1]) Literarischer Handweiser, Jahrgang 1905, No. 10, S. 649: „Das Wesen des Minoritenordens und somit seine Stellung zur Wissenschaft überhaupt, ist es nicht zu erschließen aus dem, was sein Stifter anstrebte und wollte, auch damals noch, als er der Auflösung entgegensiechte, und ja nicht zu bestimmen im Lichte oder auch nur im Hinblick auf spätere Zustände und Entwicklungsstadien, in denen andere Bedürfnisse und Anforderungen rege wurden und unabweisbar sich geltend machten? Das ist allemal eine den Forscher gefährdende Klippe bei Voruntersuchungen."

ausbilden können und müssen. Die Hauptsache ist, ob die Folgerungen, die wir bei allseitiger Betrachtung und ruhigem Überlegen und bei unserer Kenntnis der ganzen Bewegung in ihrer vollen Entwicklung und Ausgestaltung aus dem Wesen und dem Ideal derselben ziehen, immer in der geschichtlichen Entwicklung gezogen werden mußten, und ob sie vor allem in den Anfängen gezogen worden sind. Nicht darauf kommt es an, ob wir bei bedachtsamem Erwägen der Verhältnisse aus dem Wesen und der Idee des Ordens die Notwendigkeit der Studien folgern und fordern, sondern ob es Francesco und jene ersten Franziskaner taten, denen das Herz brannte vor heiliger Begier, apostolisch zu wirken, die aber eben deswegen auf ihre Impulse hin und in religiöser Begeisterung handelten und nicht daran dachten, zu überlegen und festzustellen, was etwa für Konsequenzen aus ihrem Ideal sich möglicherweise ergeben: der Enthusiasmus verträgt sich nicht gut mit nüchterner und allseitig abwägender Überlegung, darum war es auch nötig und heilsam, daß die erprobte, besonnene Klugheit der Kurie die franziskanische Bewegung, die leicht hätte eine gefährliche Richtung einnehmen können, in geordnete Bahnen leiten half, eine Tatsache, die man zugeben kann, ohne deswegen zur Schule Sabatiers oder zu den „protestantisierenden Historikern" zu gehören. — Wie mannigfach und verschieden wird nach den verschiedenen Zeiten und Umständen sowie nach der Eigenart der Menschen der Gedanke und das Ideal, das apostolische Leben und Wirken wieder aufleben zu lassen, in die Wirklichkeit umgesetzt werden! Nun bedenke man, welch ausgeprägte Individualität Franz von Assisi war, und bald werden Zweifel auftauchen, ob sich ihm das Ideal ebenmäßig und allseitig entfaltete. Ferner ist zu erwägen, daß das Ideal auch in Franz selbst in dem Verlaufe seines Lebens unter neuen Einflüssen irgendwelcher Art einer klareren Erkenntnis und der Fortbildung fähig war. Felder selbst scheint auch derartige Gedanken erwogen zu haben, aber ohne daß sie seine Auffassung abänderten; er schreibt nämlich an einer Stelle (S. 32 f.): „Wohl drängt das innerste Wesen des Ordens ... zur Wissenschaft hin; es fragt sich aber, ob dieses vielgestaltige Wesen gleich mit einem Male begriffen ward und mit allen seinen Forderungen, insonderheit auf dem Gebiete der Studien, wirklich Gestalt annahm. Daran ist jedoch nicht zu denken . . ."

„Denken, arbeiten, leben für das Volk" (S. 11) bezeichnet Felder als das Programm der franziskanischen Familie. In dieser Weise also ist die Verwirklichung des apostolischen Ideals gedacht. Da

drängt sich sofort die Frage auf, ob denn dazu Wissenschaft unbedingt nötig ist, wobei freilich das Wort Wissenschaft nicht seines Gehaltes beraubt werden darf. Felder selbst scheint diese Frage nicht rundweg bejahen zu wollen; er bezeichnet wenigstens einmal (S. 30) die wissenschaftlichen Studien als „ein zur Erreichung des Ordenszweckes zumeist notwendiges Mittel". Ferner, sahen und sehen nicht viele gerade ein Charakteristikum der Wirksamkeit der Apostel in deren Ungelehrtheit, in dem Mangel an wissenschaftlicher Durchbildung, der freilich ersetzt wurde durch die außerordentlichen Gnadengaben des hl. Geistes? Wird Franz, der demütige Ordensmann, der den Beruf zum Apostolat in sich fühlte, seiner ganzen Sinnesart und seinem Charakter nach die Apostel nicht gerade auch in dieser Hinsicht als seine Vorbilder angesehen haben? Ich würde keinerlei Schwierigkeit darin sehen, wenn Francesco trotz seines Ideals etwa eine Zeitlang der Meinung gewesen wäre, wissenschaftliche Studien prinzipiell von seinem Institute auszuschließen: ein philosophischer Geist war Franz nicht, sein kindlicher, naiver und begeisterter Sinn brauchte sich eines Widerspruches mit seinem klar entfalteten Ideal gar nicht bewußt zu werden.

Kurz, die ganze Betrachtung scheint uns nur den einen Schluß als berechtigt zuzulassen, daß wissenschaftliche Studien nicht gerade der allseitig klar erfaßten Idee des Heiligen und dem Wesen seines Orden entgegen sind. Aber ob jene wirklich von den ersten Franziskanern oder vom hl. Franz selbst als mit dem Ideal und Wesen des Ordens vereinbar oder von ihm gefordert erachtet wurden, oder ob es einen Zeitpunkt geben konnte, „wo diese apostolische Genossenschaft grundsätzlich gegen die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Mitglieder sich aussprechen durfte" (S. 12), — das sind Fragen, die auf diesem Wege nicht entschieden werden können, sondern die nur durch sorgsame Analyse und Kritik der Quellen ihre Beantwortung finden. Nach diesen „Voruntersuchungen über das ideale Verhältnis der Minoriten zur Wissenschaft" (S. 32), welche die ersten dreißig Seiten füllen, will P. Felder untersuchen, wie sich die wissenschaftliche Bewegung tatsächlich in der ältesten Geschichte des Ordens geltend machte.

§ 2. Das Predigtwesen in den Anfängen des Ordens, die Konsequenz für die Stellung der Wissenschaft in demselben.

Felder bespricht nun zunächst die Predigt und die Missionstätigkeit der Minoriten im ersten Jahrzehnt und untersucht, ob sie so beschaffen war, „daß wir davon überhaupt auf eine vorausgehende wissenschaftliche Betätigung schließen dürfen“ (S. 33). Als Franz von Assisi am 24. Februar 1208[1]) das Evangelium von der Aussendung der Jünger hörte, da begann er sein Wirken durch ergreifende Bußpredigten. Er machte sich die apostolische Predigtweise zu eigen, er und seine Jünger zogen als Wanderprediger umher und erteilten, wo immer sich Gelegenheit bot, dem Volke kurze Ermahnungen zum Guten, „ohne daß diese ihre Rede den formellen Charakter kirchlicher Beredsamkeit trug“ (S. 34). Auf die Legenda trium sociorum und die Vita Aegydii gestützt, betont Felder, daß es sich nicht um eine eigentliche Predigt handelte, sondern lediglich um Exhortationen zur Buße (S. 34). Diese Predigtweise sei überhaupt typisch für die Minoriten der ersten Jahre (S. 35). Im Jahre 1210 „nahm er die bisher geübte Exhorte als wesentlichen Bestandteil seines Wirkens in die Ordensregel auf mit der Bemerkung, daß alle Brüder, Kleriker wie Laien, immer und überall diese schlichte Mahnrede ans Volk richten dürften und sollten“ (S. 36). Aber mit dieser Exhorte ist nach Felder die apostolische Wirksamkeit nicht erschöpft. Die Bestimmungen der Ordensregeln legen es ihm nahe, „daß auch das Predigtamt im eigentlichen Sinne, die im Namen und Auftrag der Kirche geschehende Verkündigung des Wortes Gottes, in der Brüderschaft des hl. Franziskus ursprünglich, d. h. vor 1219/21 schon zu treffen sei“ (S. 37). Man sei gezwungen, einen unlösbaren Widerspruch in die Regel von 1221 hineinzutragen, falls man nicht eine doppelte Predigtweise unterscheide: die Exhorte, welche gemäß dem 21. Kapitel dieser Regel allen Mitgliedern ohne weiteres obliege, und das offizielle Predigtamt, welches nach dem 17. Kapitel derselben Regel nur einer bestimmten, besonders dazu bevollmächtigten Klasse von Brüdern zustehe. Nur diese Interpretation werde dem Wortlaut des offiziellen Aktenstückes vom Jahre 1219/21 gerecht

[1]) Schnürer, a. a. O. S. 30. H. Böhmer (Analekten zur Geschichte des Franz von Assisi, Tübingen 1904, S. 124) gibt den 24. Februar 1209 als Datum an.

und habe daher geschichtliche Berechtigung (S. 38). Die Frage, ob diese Doppelform der Predigt erst seit 1221, also seit der Regel, zu Recht bestand, oder zwischen 1209 und 1219/21 eingeführt wurde, oder endlich sich schon in der Regel von 1209 vorfand, glaubt unser Autor auf das Zeugnis der Dreibrüderlegende hin im letzteren Sinne beantworten zu können (S. 38 f.). Ähnlich wie Felder und auf ihn verweisend meint auch Schnürer (S. 46), daß Innozenz dem Heiligen die Erlaubnis zur eigentlichen Predigt gab, „die mehr war als die bisher gelegentlich geübte Exhorte"; aber mit dieser Predigt sei die Sittenpredigt, „die damals Bußpredigt genannt wurde", gemeint; die Erlaubnis zur dogmatischen Kanzelrede sei ihm nur für später in Aussicht gestellt worden. Wir hätten dann also drei Predigtarten zu unterscheiden: die Laienexhorte, die Sittenpredigt und die dogmatische oder Glaubenspredigt! (Vgl. auch Felder, S. 52 ff., bes. 56.)

Die These Felders erscheint uns unhaltbar. Wir glauben trotz seiner Ausführungen an der alten Auffassung festhalten zu müssen, daß ursprünglich die Franziskaner nur die Laienexhorte pflegten, die einfache Ermahnung zur Buße, zur Besserung der Sitten, eine Buß- und Sittenpredigt, die sowohl durch Wort als durch den ganzen Lebenswandel der Ordensbrüder erfolgen sollte. — Daß die Wanderpredigt oder Exhorte von Anfang an gepflegt wurde, ergibt sich aus der ersten Vita des Celano (I Cel. 1, 10; ed. Amoni, p. 25) und ist unbezweifelt; freilich sollte Felder zum Beweis hierfür nicht die Legenda trium sociorum und die Vita Aegydii anführen (vgl. S. 35 und 37); denn einmal können beide, weil offenkundig von einander abhängig, nur als eine Quelle gelten, und obendrein ist die Dreibrüderlegende, wie wohl die neuesten Forschungen[1]) als sicher ergeben haben, eine späte Kompilation ohne selbständigen Wert. Es ist überhaupt gerade in diesem Abschnitt bedauerlich, daß eine Hauptstütze für P. Felders Ausführungen die Legenda trium sociorum ist, deren Echtheit aufs schwerste erschüttert ist, deren Nachrichten fast ausschließlich aus den ältesten Viten übernommen und fortgebildet worden sind und daher des selbständigen Wertes entbehren. Und auch der Vita

[1]) van Ortroy in den Analecta Bollandina, XIX (1900), p. 119 ff. Lemmens, Documenta antiqua franciscana, pars I (Quaracchi 1901), p. 18 ff. Walter Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi (Gotha 1904), S. 91—140. Dieser Abschnitt des Buches von Goetz war vorher schon in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XXIV, erschienen.

Aegydii gegenüber muß man sich sehr kritisch verhalten, wenn sie Nachrichten bietet, die in den Viten des Celano und andern guten Quellen fehlen; denn sie ist zwar bald nach dem Tode des Aegydius im Jahre 1261 von Frater Leo geschrieben, aber sie liegt uns leider nicht in der ursprünglichen Form, sondern nur in späteren Redaktionen vor. Denn daß die Vita Aegydii, wie sie uns in der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts redigierten Chronica XXIV generalium (Analecta Franciscana, tomus III, 1 ff.) überliefert ist, stark überarbeitet ist, wird allgemein anerkannt. Aber auch die von Lemmens (Documenta antiqua franciscana I, p. 37 ff.) aus einem Codex S. Isidori de Urbe erstmalig publizierte Form der Vita ist schwerlich eine ursprünglichere Redaktion, sondern eher ein späterer Auszug. (Vgl. Goetz, S. 98 und 115 Anm. 3, Felder 34, Anm. 4, Böhmer, p. LXVI.)

Da es feststeht, daß die Laienpredigt, die Exhorte, auch ohne spezielle Erlaubnis ohne weiteres allen Brüdern freistand, so folgert Felder (S. 37) richtig, daß, wenn sich nun noch eine Predigtweise nachweisen läßt, deren Ausübung von der Ermächtigung und Betrauung seitens der Oberen abhing, diese nur die eigentliche Predigt sein kann. Aber seine Beweise dafür, daß es schon in den ältesten Zeiten, d. h. etwa bis 1219 ein doppeltes Predigtamt gab, fallen in sich zusammen. So ist zunächst die Behauptung abzuweisen, daß Innozenz III. bei der mündlichen Bestätigung (1209/10) den Brüdern die Erlaubnis zur Predigt nur unter der Bedingung gab, daß Franz ihnen hierzu die Erlaubnis erteilte (S. 39); denn die Dreibrüderlegende, die allein hiervon berichtet, trägt hier, wie schon Karl Müller (Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbrüderschaften, S. 42)[1]) richtig betont, spätere Verhältnisse und Anschauungen herein: in der Zeit der Kompilation der Legende stellte man sich eben die Zustände in den ersten Zeiten derart vor; einen anderen Wert hat diese Notiz nicht. Die beiden Viten des Celano wissen von diesen Beschränkungen bezüglich des Predigtamtes noch nichts; die erste Vita (I Cel. 1, 13, p. 31) berichtet uns nur die Bestätigungsworte Innozenz' III.: Ite cum Domino, fratres, et prout vobis Deus inspirare dignabitur, omnibus poenitentiam praedicate. Cum etiam omnipotens Deus vos numero multiplicabit, et gratia, ad me cum gaudio referetis et ego vobis his plura concedam, et securius maiora committam. Aus demselben

[1]) Vgl. Goetz, a. a. O. S. 135 f.; Böhmer, p. LXVII.

Grunde sind auch die von den tres socii im 14. Kapitel berichteten Beschränkungen in der Vollmacht zu predigen (S. 38f.) nicht für die ersten Zeiten zutreffend, sondern aus späteren Verhältnissen in die Anfänge zurückprojiziert. Es bleibt nun von den Beweisen des P. Felder noch der aus den Ordensregeln geführte übrig. Ob in der ersten Regel von 1209/10, die leider verloren ist, und deren Rekonstruktion bei den spärlichen Notizen über dieselbe große Schwierigkeiten macht und nicht einwandfrei zu erzielen ist, das allgemeine Gebot der Laienexhorte oder Wanderpredigt stand, ist sehr fraglich; durch nichts zu beweisen und ganz abzuweisen aber ist die Ansicht (bei Felder 38 f.), daß sie schon Bestimmungen über die nicht allen zu erteilende Erlaubnis zur eigentlichen Predigt enthalten habe. An der Tatsache der Ausübung der Wanderpredigt ist aber nicht zu zweifeln. — In der regula prima, die gewöhnlich ins Jahr 1221 gesetzt wird, einem Entwurf, der nicht Gesetzeskraft erlangte, sondern durch die von Honorius III. am 29. November 1223 (Sbaralea p. 15 ff.) bestätigte Regel ersetzt wurde, wird im Kapitel 17[1]) die Ausübung der Predigt abhängig gemacht von der kirchlichen Erlaubnis, im 21. Kapitel dagegen wird allen die Wanderpredigt zur Pflicht gemacht und der Entwurf einer solchen mitgeteilt. P. Felder findet hier, wie schon bemerkt, die beiden Predigtarten angedeutet, im Kapitel 17 die eigentliche kirchliche Predigt, im 21. Kapitel die Exhorte oder Wanderpredigt. Stimmt man Felder hierin zu, so bleibt, da nach dem bisher Gesagten 1209 von einer Doppelform der Predigt noch nicht die Rede sein kann, die Alternative, daß die zwiefache Form der minoritischen Predigt sich in der Zeit von 1209—21 entwickelte, oder aber erst 1221 eingeführt wurde, zwei Möglichkeiten, die anzunehmen nicht angängig ist, da in den Quellen der nötige Anhalt dazu fehlt. Nimmt man nicht mit Felder diese Scheidung an, so enthält die Regel einen offenkundigen Widerspruch, der bisher auch von Franziskusforschern wie Sabatier (Vie de S. François, p. 291) und Müller (a. a. O. S. 17 und 52 f.) angenommen wurde. Diesen Widerspruch anzunehmen, ist nicht so bedenklich, wie Felder meint. Denn hier in der Regel eine Scheidung der Predigtweisen anzunehmen, wäre nur dann angängig, wenn wir sonst schon irgendwelche Anhaltspunkte für eine solche hätten, was aber

[1]) Am bequemsten sind die Regeln jetzt gedruckt in dem oben zitierten Buch von H. Böhmer, sowohl in der größeren als auch in der kleineren Ausgabe. Die Fragmente der Urregel ebenda, p. 88 f.

nach der bisherigen Ausführung nicht der Fall ist. Wenn man in diesem „offiziellen Aktenstück“ (S. 38) den „unlösbaren Widerspruch“ annimmt, so ist dies deswegen gerechtfertigt und gar nicht so temerär, weil die ganze Regel von 1221 sich deutlich als ein Werk des Überganges und Kompromisses charakterisiert. Wie Felder selbst (S. 38) richtig bemerkt, spricht die Regel von 1223, die vom Papst bestätigt ward, nicht mehr von der Exhorte; sie kennt nur die mit Erlaubnis der Oberen geübte Predigt. Die erste Zeit kannte nur, wie oben ausgeführt, die Exhorte oder Wanderpredigt, wie sie Franz geübt, und zu der Innozenz III. 1209 allen Brüdern die Erlaubnis gegeben hatte. Zwischen diesen beiden Zeitpunkten, den Jahren 1209 und 1223, liegt eine lange Entwicklung und Ausgestaltung, auf die wir nun einen kurzen Blick werfen müssen. So lange die Zahl der Brüder noch gering war, hatte die von Innozenz erteilte allgemeine Erlaubnis zur Bußpredigt, die ja auch schon vorher von den wenigen Genossen des Heiligen gelegentlich ausgeübt ward, nichts Bedenkliches. Daß Innozenz III. beim Wachsen der Zahl der Brüder selbst eine Neuordnung vornehmen wollte und nur bis dahin seine Erlaubnis gelten lassen wollte, sagt er selbst an der angeführten Stelle ganz deutlich. Die Ausbreitung des Ordens machte nun binnen kurzem gewaltige Fortschritte; Hunderte und Tausende strömten in den Orden. Die Unordnung, die, wie leicht erklärlich, während der Orientreise des Heiligen einriß, zeigte die Notwendigkeit einer strafferen Organisation und Regelung der Verhältnisse des Ordens. Franz allein wollte diese Ordnung nicht übernehmen. Er selbst mochte wohl fühlen, daß er des organisatorischen Talentes ermangele. Seine Ergebenheit gegen die Kirche — „die Hingabe an das Priestertum und die Hierarchie bildete einen der Grundsteine seiner Überzeugungen“ (Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, 371)[1]) — bewog ihn, seiner Stiftung einen Kardinalprotektor setzen zu lassen, der mit klarem praktischen Sinn die Verhältnisse regeln half. Bei dieser Neuordnung ergab sich „ein Widerspruch — nicht zwischen inniger Religiosität und hierarchischer Selbstsucht, sondern zwischen den hochgespannten Idealen des Heiligen und dem praktischen Sinne des Kardinals, der aber dennoch das Werk mit ehrlichem Anteil zu fördern bestrebt ist“ (Walter Goetz, Historische Vierteljahrs-

[1]) Harnack, Reden und Aufsätze, Bd. I (Gießen 1904), S. 128: „. . . der Heilige von Assisi ist der unterwürfigste Sohn des Papstes und der Kirche gewesen.“

schrift VI [1903], S. 50)[1]). Dieser Widerspruch steckt nun auch in dem Regelentwurf von 1221 — „einer Regel, die eigentlich ein Protest gegen eine Regel ist“, wie Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands IV, 371) etwas pointiert sagt. Daß die allgemeine Befugnis zur Bußpredigt bei der großen Zahl der Brüder nicht ohne die größte Gefahr für die kirchliche Ordnung aufrecht erhalten werden konnte, war selbstverständlich; die Ausübung des Predigtamtes, d. h. auch der bloßen Wanderpredigt, mußte an die Approbation, sei es der Ordensoberen, sei es der Bischöfe, geknüpft werden; daher die Bestimmung im Kapitel 17 der regula prima. Andrerseits ist es sehr begreiflich, daß man bei der Zähigkeit, mit der man an den Verhältnissen, die viel mehr dem erträumten Ideal entsprachen, festhielt, nicht gern der Gesamtheit der Brüder die Erlaubnis zur Bußpredigt entziehen wollte; man konnte auf seiten der frommen Brüder glauben, daß es schließlich nichts Bedenkliches an sich habe, wenn jeder Ordensbruder auch ohne Erlaubnis seitens Vorgesetzter, wie es bisher geschehen war, auf den Straßen der Stadt, auf dem Markt oder sonstwo kurze Ermahnungen an die Leute richtete: „Tuet Buße!“ „Bringet würdige Früchte der Buße, denn wisset, daß euch der Tod nahe ist!“ usw. (Vgl. cap. 21 der regula prima.) Aus dieser Liebe zu den ursprünglichen Verhältnissen, an denen das Herz hing, aus dem Bestehen unausgeglichener Gegensätze, des Wunsches nach Beibehaltung der Einrichtungen der Urzeit und der gebieterischen Forderung nach Abänderung derselben infolge der Änderung der Umstände, erklärt es sich, daß man das 21. Kapitel in die Regel aufnahm, obwohl der Widerspruch zum Kapitel 17 evident ist. — Aber die Verhältnisse, welche jene allgemeine Wanderpredigt gestattet hatten, waren für immer dahin. Die offizielle Regel, deren letzte Fassung mit Hülfe der Kurie entstand und in der schon erwähnten Bulle „Solet annuere“ bestätigt wurde, hat die allgemeine Predigterlaubnis völlig ausgemerzt. Es ist nur noch dann den Brüdern die Predigt gestattet, wenn sie dazu von den Oberen autorisiert sind.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also folgendes: Franz von Assisi und seine Jünger, in der ersten Zeit fast ausschließlich Laien, pflegten von Anfang an die einfache schlichte Buß- und Wanderpredigt, zu der sie dann auch Innozenz III. ausdrücklich

[1]) Vgl. auch über die Entwicklung des Ordens und die Frage, wie sie zu beurteilen ist, die vorzüglichen Ausführungen von Alfred Hegler, Zeitschrift für Theologie und Kirche, VI. Jahrg., 1896, S. 440 ff.

autorisierte. Von der Ausübung des eigentlichen Predigtamtes, d. h. der dogmatischen Kanzelrede, die mit dem liturgischen Gottesdienst verbunden wird, ist noch keine Rede; diese Praxis war nur möglich, solange der Orden nur wenige Mitglieder zählte. Sobald er sich ausdehnte, mußte die allgemeine Erlaubnis zur Wanderpredigt gefährlich werden; letztere wurde daher aufgehoben, und die Befugnis, zu predigen, wurde nun von der an bestimmte Brüder zu erteilenden Erlaubnis abhängig gemacht. Um dieselbe Zeit ging, als Kleriker in steigender Zahl in den Orden eintraten, die ursprüngliche Exhorte, wie leicht begreiflich, in die eigentliche Predigt über, zumal da eine scharfe Grenze zwischen beiden nicht zu ziehen ist; und letztere, freilich auch weiterhin von dem besonderen franziskanischen Geist durchweht, verdrängte die alte Wanderpredigt völlig. Dabei kann man ohne weiteres zugeben, daß in der Zeit des Überganges, also um 1220, die beiden Predigtarten, die ja leicht ineinander überfließen, praktisch zu gleicher Zeit gepflegt wurden, wenn sich dies auch nicht — selbst nicht aus der Regel von 1221 — direkt nachweisen läßt.

Ehe wir nun über die persönliche Stellung des Heiligen zur Wissenschaft handeln, müssen wir noch kurz eingehen auf einige Behauptungen, die P. Felder in dem Kapitel über die eigentliche Predigt aufstellt, und die zur Stütze seiner These von der doppelten Predigtform dienen sollen.

Daraus, daß der hl. Franz die Predigt nicht ohne besondere Ermächtigung durch die Kirche betreibt, sondern die Erlaubnis hierzu einholt und erhält, schließt Felder auf die Ausübung des eigentlichen Predigtamtes schon in der ältesten Zeit; zur bloßen Exhorte hätte er nicht der Approbation durch die Kirche bedurft (S. 39 f.). „Innozenz III kann dem Ordensstifter das Verlangte (d. h. die kirchliche Ermächtigung zur Ausübung des Predigtamtes) nur gewähren, nachdem er ihn und seine Genossen durch Verleihung der Tonsur in die kirchliche Hierarchie eingegliedert. Wozu das, wenn Franziskus bloß die Laienpredigt üben zu dürfen verlangt hätte? Wirklich war die Verwaltung des eigentlichen Predigtamtes und nur dieses ausschließliches Recht der Kleriker, den Laien hingegen unter schweren Strafen verboten“ (S. 40). Den Beweis dafür, daß der Papst dem Heiligen und seinen Brüdern die Tonsur erteilte, entnimmt P. Felder wiederum der Dreibrüderlegende. Thomas von Celano berichtet nichts hiervon, auch nicht in der zweiten Vita (vgl. Goetz, Die Quellen . . ., S. 121); wäre die Erteilung der Tonsur wirklich geschehen, wie auch Schnürer

(S. 50) annimmt, so hätte er es sicher nicht unterlassen, dies mitzuteilen. Die Nachricht findet sich zuerst bei Bonaventura (Opera, tom. VIII, p. 512 [Quaracchi]) und ist dann von dem Kompilator der Dreibrüderlegende übernommen worden.[1]) Bonaventuras Mitteilung geht aber offenbar nicht auf ältere Quellen zurück, sondern spiegelt nur seine und des Ordens Ansicht in diesem Punkte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wieder. Damit verlieren Felders Ansichten allen Boden und erledigen sich. — P. Felder betont ferner, daß Franz von Assisi und die Seinen das von Innozenz III. erteilte Privileg in dem Sinne auffaßten, daß es sie zur offiziellen Predigt ermächtigte und daß sie die bisher von ihnen geübte Exhorte bestimmt von der nun hinzutretenden eigentlichen Predigt schieden (S. 41). Zum Beweis dient wieder die Legenda trium sociorum. Im Kapitel 9 (vgl. Felder 42) wird uns nur von der Exhorte berichtet; erst nach der Romreise habe Francesco die eigentliche Predigt geübt, wie Kapitel 13 berichtet: er wird nun im strengen Sinne als apostolischer Missionär und Prediger bezeichnet (S. 42). P. Felder hat übersehen, daß sich in dieser Legende noch eine dritte Stelle findet, in der von der Predigttätigkeit die Rede ist: coepi instinctu divino evangelicae perfectionis

[1]) Auf keinen Fall ist es statthaft, wie Felder (S. 40[2]) es tut, Bonaventura und die Dreibrüderlegende als zwei Zeugen anzuführen. Denn auch von seinem Standpunkt aus mußte er die Abhängigkeit der beiden Quellen annehmen, nur im umgekehrten Sinn als wir. Felder hat hier (S. 40[2]) Schwierigkeiten mit der Erklärung einer Stelle der Dreibrüderlegende (cap. XIV), wo es heißt: Quicumque ex ipsis (sc. fratribus) spiritum Dei habebat et eloquentiam idoneam ad praedicandum, sive clericus sive laicus esset, dabat ei licentiam praedicandi. Er meint, die Laien durften im Minoritenorden nie predigen; wenn es also hier heiße, Franz habe auch die Laien zur eigentlichen Predigt — so, nicht als Bußpredigt deutet Felder seiner ganzen Auffassung gemäß das „praedicare" — ermächtigt, so sei an Brüder zu denken, die wohl keine klerikalen Weihen erhalten hatten, wohl aber die Tonsur, durch welche sie in die Hierarchie eingefügt worden waren. Dazu ist zu bemerken, daß, wer die Tonsur empfangen hat, nicht mehr laicus, sondern eben clericus ist, die Stelle also nicht so erklärt werden kann, wie Felder will. Wenn man wie er die Legende für ursprünglich und daher diese sonst nicht bezeugte Nachricht aus ältester Zeit für zuverlässig hält, müßte man dann die Stelle so verstehen, daß hier von der gewöhnlichen Bußpredigt die Rede ist, die anfangs allen Ordensbrüdern erlaubt war, daß aber bei der steigenden Zahl derselben die allgemeine Ausübung der Exhorte schon vor der formellen Abschaffung wegen unausbleiblicher Unzuträglichkeiten sich nicht mehr empfahl und daher in dem Übergangsstadium der Ausweg getroffen ward, daß Francesco die Erlaubnis zur Exhorte erteilte.

annunciator existere, poenitentiamque simpliciter in publicum praedicare. Es handeln also drei Stellen über die Predigt, von denen die beiden ersten, im 8. und 9. Kapitel sich auf die Predigt vor der Romreise, die dritte im Kapitel 13 sich auf die Zeit nach derselben bezieht. Der Ausdruck „praedicare“ wird in beiden Fällen gebraucht; an letzterer Stelle wird nur beigefügt, daß er es mit päpstlicher Autorisation tat, eine Nachricht, die sich auch bei Celano (I, 1, 15) findet, der Vorlage der tres socii. Celano charakterisiert an dieser Stelle die Predigt des Franziskus als: pacem praedicans, docens salutem et poenitentiam in remissionem peccatorum, also als Buß- und Sittenpredigt und als Wanderpredigt („circumibat“) auch nach der Autorisation![1]) Es ist darum kein Grund vorhanden, selbst auf die Legenda trium sociorum hin eine doppelte Predigtform in der ersten Zeit anzunehmen. Nun ist aber eben zu bedenken, daß, wie kaum zu bezweifeln, die Legende der tres socii eine Kompilation aus dem Ende des 13. Jahrhunderts ist; dann verlieren natürlich diese Nachrichten allen Wert. Schon Goetz (a. a. O. S. 118) hat auch darauf hingewiesen, daß es im Kapitel 8 heißt: coepit poenitentiam praedicare . . ., und daß im 9. Kapitel, obwohl dieses spätere Ereignisse mitteilt, gesagt wird: „licet nondum praedicaret, . . .“. Diesen Widerspruch sucht Goetz dadurch zu erklären, daß der Kompilator der Legende kritiklos, im 8. Kapitel Julian von Speier (und dieser der Vita prima des Celano), im 9. Kapitel dagegen der Vita Aegidii folgte. Aber auch wenn man Felder beistimmt, daß in dieser Legende von zwei Predigtformen die Rede ist, so ist damit deren Vorhandensein in der ersten Zeit nicht erwiesen; dann hat die Nachricht der Legende die Bedeutung, daß sie uns einen Blick in die Meinungen franzis-

[1]) Es sei hier aufmerksam gemacht auf eine interessante Geschichte, die Roger of Wendover in den Flores historiarum (ad annum 1225, vol. II, 294) berichtet. Hier wird uns erzählt, ein vornehmes burgundisches Mädchen habe, um nicht heiraten zu müssen, sich zu einer Niederlassung der Minderbrüder begeben, die freiwillige Armut erwählt, ein Bußgewand angelegt. Dann habe sie das „officium sanctae praedicationis“ übernommen und per multorum curricula annorum sich eifrig bemüht, Evangelium pacis per civitates et castella, et praecipue sexui muliebri praedicare. Hier ist doch offenkundig von der Laienexhorte, der Bußpredigt die Rede, und sie wird als „officium praedicationis“ und als „Evangelium pacis praedicare“ bezeichnet! Little (The English historical review XVII, 645[a] [1902]) hat die Aufmerksamkeit der Franziskusforscher zuerst auf diese interessante Erzählung gelenkt. Sie findet sich übrigens auch bei Matthaeus Parisiensis, Chronica maiora ed. Luard, III, 98 f.

kanischer Kreise über die ersten Zeiten ihres Ordens am Ende des 13. Jahrhunderts gewährt.

Auch die beiden Entwürfe von Predigten des Heiligen, auf die Felder (S. 43 f.) hinweist, beweisen für seine These, „daß Franziskus am Anfange wie am Ende des ersten Jahrzehnts in seiner Tätigkeit als eigentlicher öffentlicher Prediger auftritt, und daß diese durch ihn und eine bestimmte Klasse seiner Brüder betriebene Predigtweise von der allen Brüdern erlaubten Exhorte genau zu unterscheiden ist“ (S. 45), gar nichts, sie zeigen nur, daß der Heilige nicht in den ausgetretenen Pfaden damaliger Predigtkunst wandelte, daß er derselben fremd gegenüberstand, daß bei ihm das von Gottes- und Menschenliebe und religiöser Glut überströmende Herz, die Begeisterung das ersetzte, was ihm an schulmäßiger Ausbildung abging.

Schließlich erklärt P. Felder (S. 46), daß nur die Verwaltung des eigentlichen Predigtamtes, daß nur diese Art der Wirksamkeit den großen Zudrang des Weltklerus zum Orden erklärlich mache. „Bei der Sorgfalt, mit welcher der Klerus gerade dieser Zeit seine gesellschaftliche Stellung gegenüber den Laien hütete, hätte der Minoritenorden in seinen ersten Jahren keine solche Zugkraft auf die Geistlichen ausgeübt, wenn letztere nicht die ihnen zustehende kirchliche Predigtwirksamkeit im Orden garantiert und zu Recht bestehend vorgefunden hätten“ (S. 46 f.). Wir glauben andere bessere Gründe für den Eintritt so zahlreicher Kleriker gerade in den ersten Zeiten, denn nur von diesen ist hier die Rede, angeben zu können. Es ist das mächtige, ergreifende Ideal des apostolischen Lebens und Wirkens der Minderbrüder, welches sich von dem dunklen Hintergrund der zwar nach außen prächtigen und imposanten, aber im Innern doch in vieler Beziehung krankenden Weltkirche in leuchtender Helle und jugendfrischer Klarheit abhob, das ihr Herz gefangen nahm und fesselte, das sie schließlich überwältigte, daß auch sie demselben ihr Leben zu weihen beschlossen. So erklärt sich die Anziehungskraft des Ordens nicht aus der Garantie der kirchlichen Predigtwirksamkeit, sondern aus viel edleren Motiven: so zeigt sich ebenso die Zeitgemäßheit und Vortrefflichkeit der neuen Stiftung als auch die erfreuliche Tatsache, daß der Zustand der Kirche trotz mancher düsterer Erscheinungen doch nicht so schlimm war, daß man nicht mehr die Fähigkeit gehabt hätte, sich für hohe Ideale zu begeistern, und die Kraft, ihnen trotz aller Hemmungen und Schwierigkeiten nachzustreben und sie zu erreichen.

Nehmen wir die Frage wieder auf, von der wir ausgingen: Wie steht es mit der Wissenschaft im Franziskanerorden in den ältesten Zeiten, etwa bis 1219? Felder selbst stellt die Ansätze zur Wissenschaft als nur sehr bescheiden hin: an den Bestand offizieller Ordensschulen sei nicht zu denken; es könne sich nur darum handeln, ob nicht manche jener Brüder, welchen das kirchliche Predigtamt übertragen war, auch jetzt schon sich durch Privatstudium zur Ausübung ihres Amtes befähigten und vorbreiteten; es würde aber ein Fehlschluß sein, wollte man bedeutendere, wenn auch nur rein private Ansätze zu wissenschaftlichem Streben bei den Minoriten dieser Jahre suchen (S. 48, 49). Also auch nach Felder sind nur Ansätze zur Wissenschaft im Orden bis 1219 zu finden. Und wenn wir uns nicht in Mutmaßungen ergehen, sondern uns an die Tatsachen halten, und zugleich den Begriff der Wissenschaft im damaligen Sinne seines Inhaltes nicht entkleiden, so können wir überhaupt schwerlich von Wissenschaft im Orden reden.

§ 3. Die persönliche Stellung des hl. Franz zur Wissenschaft.

Da der nun folgende Abschnitt bei Felder über die Eigenart der minoritischen Vorträge nach Inhalt und Form im ganzen nichts Neues bietet und von Unrichtigkeiten frei ist, so können wir gleich zur persönlichen Stellung des hl. Franziskus zur Wissenschaft übergehen. Felder charakterisiert die bisherige Auffassung über diesen Punkt richtig dahin, daß man von einer Geringschätzung der Wissenschaft durch Franz von Assisi redet, und daß man die Einführung der wissenschaftlichen Studien in den Orden als seinen Wünschen entgegen bezeichnet (S. 58). Er weist dann ebenfalls die törichte Meinung zurück, als ob der Heilige eine schulmäßige wissenschaftliche Ausbildung erfahren hätte; als nicht minder verfehlt bezeichnet er aber auch „das gegenteilige Unterfangen mancher anderer, welche Franziskus als Feind der Wissenschaft bezeichnen, der jeder Schulung bar und jeder Bildung abgeneigt gewesen sei“ (S. 61).

Ehe wir die einzelnen Behauptungen Felders in dieser Hinsicht prüfen, mag uns kurz die Frage beschäftigen, die auch jener kurz behandelt, die Frage, ob Franz ein Talent war. Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands IV, S. 368) erklärte, er wage nicht die Frage zu bejahen; schon von anderer Seite (Hampe, Kritische Bemerkungen zur Kirchenpolitik der Stauferzeit, Historische Zeitschrift Bd. 93 [1904], Heft 3, S. 387) ist dieser Ansicht mit Recht

entgegengetreten worden. Wenn man Genialität nicht mit Verstandesbildung und Wissenschaft gleichsetzen will, sondern mit diesem Begriff das ganze weite Feld menschlicher Geistesanlagen und Geisteskultur und menschlichen Schaffens umfaßt, muß man Franz nicht für ein Talent, sondern für ein Genie halten, das einen Platz in der Weltgeschichte einnimmt. Freilich erscheint seine Gestalt in gewisser Weise einseitig; aber es ist doch nichts Unharmonisches in ihm. Nicht kühl abwägenden Verstand und planmäßig vorgehendes, berechnetes Wollen darf man bei ihm suchen. Was ihn durchwaltet, ist hinreißende Liebesglut, gepaart mit echt ritterlicher Treue; was ihn emporhebt aus der Masse, ist seine selbstlose Hingabe an ein erhabenes Ideal, ist sein gewaltiges Wollen, gestellt in den Dienst einer großen Idee, ist sein aufs höchste entwickeltes Gemütsleben, ist die Harmonie einer eigenartigen geschlossenen Weltauffassung, die mit heiterer kindlicher Naivität an allem nur die erfreuliche Seite sieht, und ihn, den Troubadour Gottes, in souverainer Sorglosigkeit und innerer Freiheit unbekümmert um die Bedürfnisse des Tages sein läßt, ist die wunderbare Gewalt über die Herzen seiner Zeitgenossen, ist das untrügliche, sicher ahnende Gefühl für die Bedürfnisse der Zeit. Wo ein anderer trotz schulmäßiger Ausbildung und verstandesmäßigen Abmühens, trotz methodischen Vorgehens nicht ans Ziel kommt, da trifft er das Richtige; ihm ward der Silberblick, die Intuition des Genies, die mühelos und gleichsam als selbstverständlch erfaßt, wonach selbst Talente in heißem Mühen vergebens ringen. So erklärt sich auch der Erfolg seines ganzen Wirkens, so auch der Erfolg seiner Predigt, wenn er vor gelehrten Priestern und kirchlichen Würdenträgern sprach; in schulmäßiger Weise zu predigen war ihm nicht möglich; aber doch wußte er jene an Verstandesbildung ihm weit überlegenen Zuhörer zu fesseln, zur Begeisterung fortzureißen, zu Tränen zu rühren. Sicherlich ist die Erscheinung des großen Ordensstifters, „des von aller Welt Verehrten, des Heiligen der Protestanten so gut wie der Katholiken“,[1]) ein Rätsel — ein Rätsel, vor dem wir in ehrfürchtiger ratloser Scheu stehen wie vor jeder genialen Erscheinung, ein Rätsel, dessen Lösung in dem Schriftwort liegt: Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben (Jac. 1, 17). —

[1]) H. Thode, Blütenkranz des hl. Franziskus von Assisi, (Jena, Diederichs 1905) S. XVI.

Doch gehen wir jetzt etwas näher auf die Ausführungen P. Felders ein. Nach dem eben Gesagten hat er nicht Unrecht (S. 61), von des Heiligen reichen Talenten zu reden. — Wenn die Biographen betonen, Franziskus sei ungebildet und ohne Unterricht aufgewachsen, so wollten sie damit nicht nur sagen, wie Felder (S. 61) meint, seine natürliche Bildung habe in keinem Verhältnisse gestanden zu der Weisheit, die sich in ihm offenbarte; sondern ihre Äußerungen sind einfach so zu nehmen, wie sie dastehen. Felder behauptet ferner (S. 62): „Franziskus hatte in seiner frühesten Jugend wenigstens die Grundelemente der damaligen wissenschaftlichen Bildung erlernt[1]); er hatte sich die Kenntnis der französischen Sprache angeeignet, war des Lateinischen teilweise mächtig und in der Poesie und Sangeskunst des Trecento bekanntlich mehr als Schüler.“ Hierzu sei bemerkt, daß man unter diesen Umständen doch kaum von einem „geistigen Schatze“ (S. 63) und von Wissenschaft reden kann, auch wenn man den Maßstab der Zeit anlegt, und daß er das Französische wohl zu Hause lernte, da sein Vater viele Geschäftsverbindungen mit Frankreich hatte, und seine Muttter, wie es scheint, aus der Provence stammte.[2]) — Wenn von Franziskus einmal erzählt wird, daß er in der hl. Schrift las, so ergibt sich aus dem Wortlaut und dem Zusammenhang der Erzählung, daß er die Schriftlesung als „confugium“, als „dolorum remedia“ (II Cel. 3, 48) auffaßte; und in demselben Kapitel — Felder führt diesen Passus S. 63 nicht mehr an — heißt es weiter: mihi vero tantum iam ipse de scripturis adlegi, quod meditanti et revolventi satissimum est. Non pluribus indigeo, fili, scio Christum pauperem crucifixum (II Cel. 3, 48). Aus diesem ganzen Kapitel läßt sich nur das eine folgern, daß der Heilige zu Zwecken der Erbauung und Betrachtung in der hl. Schrift las, nicht aber aus irgendwelchen wissenschaftlichen Interessen oder um Gelehrsamkeit zu erlangen. —

Ein weiterer Abschnitt in Felders Buch bemüht sich zu zeigen, daß Franziskus grundsätzlich die Ordensstudien nach Maßgabe

[1]) Zum Beweis führt Felder in einer Anmerkung I Cel. 1, 10 an: cum adhuc esset infantulus, didicerat legere. — [2]) Es ist übrigens zu beachten, daß „in jener Zeit französisch und italienisch wenig mehr als Dialekte einer gemeinsamen Muttersprache waren, so daß ihre Handhabung auch in den unteren Volksklassen üblich war“. M. [argarete] L. [iscow], Der hl. Franziskus [Referat über: Francesco d'Assisi, alcuni dei suoi piu recenti Biografi, Memoria letta all' Academia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli, Raffaele Mariano], Preußische Jahrbücher, Bd. 87 (1897) S. 288.

der beruflichen Stellung seiner Brüder befürwortete (S. 64): er verpflichtete die Prediger schlechthin, sich die nötigen Kenntnisse zu erwerben (S. 65). Zum Beweis für diese These, sowie für die weitere Behauptung, daß in dieser Hinsicht zwischen der Zeit vor 1229 und nach 1221 keine Differenz obwalte, dient Felder zunächst das 11. Kapitel der Legende des hl. Bonaventura; ich habe schon darauf hingewiesen, daß diese späte offizielle Vita in den Fragen bezüglich der ältesten Zustände des Ordens, namentlich aber in dem, was die ursprüngliche Stellung desselben zur Wissenschaft betrifft, nur mit großer Vorsicht zu verwenden ist, da sie die früheren Zeiten unter dem Gesichtswinkel der späteren Entwicklung betrachtet. Übrigens ist auch an dieser Stelle garnicht ausgesprochen, daß Franz alle seine zur Predigt bestimmten Ordensbrüder zu wissenschaftlichen Studien befugte, was Felder anzunehmen scheint; denn Bonaventura berichtet nur, einige Brüder hätten den Heiligen gefragt, „utrum sibi placeret, quod litterati iam recepti ad Ordinem intenderent studio Sacrae Scripturae ...“ (Opera VIII, 535). Eine weitere Stütze für seine Auffassung findet P. Felder in der 2. Vita des Celano, wo es heißt: Ministros verbi Dei tales volebat, qui studiis spiritualibus intendentes nullis aliis praepedirentur officiis. „studia spiritualia“ übersetzt Felder (S. 65) mit „Studium der geistlichen Wissenschaften“, eine Übersetzung, die mir nicht zutreffend erscheint. Ich möchte übersetzen „geistliche Übungen“; ich denke dabei an betrachtendes Gebet und betrachtendes Lesen der Bibel. Daß dieses gemeint sei, zeigt wohl der Zusammenhang; denn es heißt weiter: Prius praedicator haurire secretis orationibus debet, quod postea sacris effundat sermonibus. An anderer Stelle (M. Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen III, 232) habe ich schon darauf hingewiesen, und ich wiederhole es hier, daß die regula prima in dem Abschnitte „de praedicatoribus“ die Prediger zwar ermahnt, durch das Beispiel zu wirken, sich zu hüten vor irdischem Ruhm, vor Stolz, vor der Weisheit der Welt und der Klugheit des Fleisches, daß dagegen die naheliegende Aufforderung, durch Studium sich für das Ausüben des Predigtamtes vorzubereiten, fehlt. Man wende nicht ein, daß bis dahin keine Ordensregel Bestimmungen über die Studien im Orden enthielt; denn gerade diese Regel von 1221 tritt in vieler Beziehung völlig aus dem Schema der Ordensregeln heraus; von dem Abschnitt de praedicatoribus läßt sich dieses besonders sagen, er wurde daher in die definitive Regel erst nach einer vollständigen Umgestaltung aufgenommen. — Einen dritten Beweis

für seine Ansicht entnimmt P. Felder Bonaventuras Brief „de tribus quaestionibus“ (Opera VIII, 334). Er zitiert aus demselben folgende Stelle, die sich nach ihm (S. 66) offenbar auf die Zeit vor 1221 bezieht: „Unde, ut scias, quantum sibi placuerit studium sanctae Scripturae, audivi ego a fratre, qui vivit, quod cum Novum Testamentum venisset ad manus suas et plures fratres non possent simul habere, dividebat per folia et singulis communicabat, ut omnes studerent, nec unus alterum impediret.“ Aber diese Stelle beweist nach unserm Empfinden das Gegenteil von dem, was P. Felder und — Bonaventura mit ihr beweisen wollen. Wenn der Heilige das neue Testament zerreißt und den Brüdern die losen Blätter in die Hand gibt, so kann doch kaum von Studium oder Wissenschaft die Rede sein, sondern man muß sich doch offenbar die Sache so vorstellen, daß die Brüder zusammenhangslose Blätter in die Hand bekamen und nun die darauf stehenden Schriftworte betrachteten und durchmeditierten. Aus all diesen angeführten Stellen schließt Felder (S. 66) selbst „nur auf ganz primitive Ansätze zur Studienbewegung“, obwohl auch damit vielleicht schon zu viel gesagt ist. — Aber daß den Heiligen panischer Schrecken ergriffen habe bei der Zumutung, die Wissenschaft in seinem Orden aufkommen zu lassen, der innere Ekel gegen die Wissenschaft, der Widerstreit, sein jahrelanges Zögern — das seien Fiktionen, die jeder Begründung und Objektivität entbehrten (S. 66). „Franziskus ist weder persönlich noch im Interesse seiner Stiftung als Verächter der Wissenschaft anzusehen, er ist ihr vielmehr grundsätzlich gewogen. Grundsätzlich, nicht unter jeder Bedingung. Er befürwortete die Studien immerhin nur im Rahmen des Wesens seiner Genossenschaft und nach Maßgabe der beruflichen Stellung ihrer Mitglieder“ (S. 67). Hiermit kommt Felder zu den Schwierigkeiten, „welche, unrichtig beurteilt, gewöhnlich Anlaß geboten haben, den hl. Franziskus als Feind der wissenschaftlichen Strömung hinzustellen“ (S. 67). Er hebt hervor, daß die minoritische Stiftung eine gemischte — nicht ein Kleriker- und nicht ein Laienorden, sondern beides zugleich ist und von Anfang an war, wobei aber entschieden betont werden muß, daß die Laien am Anfang völlig überwogen.[1]) Aus diesem gemischten Personalbestand folgt aber noch nicht (S. 69), daß es im Minoritenorden auch studierende und nicht studierende

[1]) Über die Behauptung (S. 68), daß bei der offiziellen Gründung des Institutes alle Brüder in gleicher Weise in die kirchliche Hierarchie aufgenommen wurden, haben wir schon oben das nötige gesagt.

Brüder, einen Beruf zur Geistesarbeit wie zur Handarbeit geben mußte: Bonaventuras Zeugnis beweist hier nicht viel (vgl. Goetz a. a. O. S. 254), und auch die von Felder angeführte Stelle aus des Celano zweiter Vita ist hierfür wenig beweiskräftig. Sehr bezeichnend und beachtenswert ist es dagegen, daß der Heilige in seinem Testamente (Böhmer a. a. O. S. 37) sagt: Et ego manibus meis laborabam et volo laborare. Et omnes alii fratres firmiter volo quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem; denn das Testament, welches nur diese eine negative Äußerung über die Studien im Orden enthält, ist des Heiligen Vermächtnis an den Orden und spiegelt seine Ideale viel getreuer wieder als dies in den Ordensregeln geschieht, bei denen die offizielle Redaktion durch die Kurie in Anschlag zu bringen ist. — P. Felder schildert weiterhin sehr richtig, wie allmählich das anfangs dominierende Laienelement im Orden zurückgedrängt wurde, und wie 1240 unter Haymo de Faversham sein Einfluß völlig gebrochen wurde. Die Anfänge dieser Entwicklung hätten schon zu Lebzeiten des hl. Stifters eingesetzt; sie sei veranlaßt worden durch das Vordrängen der Laienbrüder, die den Klerikern den Vorrang ablaufen wollten, den diese der Weihe wie der Bildung verdankten (S. 71). Aus diesen Verhältnissen heraus erklärt Felder das den Laienbrüdern gegebene Verbot jeglicher wissenschaftlicher Arbeit, das Verbot, den Psalter zu lesen. In Wirklichkeit ist es wohl nicht zu bezweifeln, daß dieses scharfe Verbot in den Verhältnissen[1]) begründet war; immerhin überrascht seine Schroffheit. — Jedenfalls kann, da im ersten Jahrzehnt des Ordens das Laienelement völlig überwog, auch aus diesem Grunde von wissenschaftlichen Studien im Orden kaum die Rede sein. Und daß dies nach dem Wunsch des Heiligen so hätte bleiben sollen, ergibt sich daraus, daß der Heilige seine Genossenschaft vor allem als eine Korporation von Laien dachte und auffaßte. P. Ehrle hat vollkommen Recht, wenn er zum Beweis dessen auf das Testament verweist; denn, wie nachdrücklich hebt hier Franziskus seine und seiner ersten Gefährten Ehrfurcht vor der priesterlichen Würde hervor (ALKG III, 563; vgl. Felder S. 69[2]). Jene Stelle, auf die Ehrle sich stützt (Böhmer a. a. O. S. 36), mit anderen zusammengehalten (z. B. Böhmer S. 37: et eramus ydiote et subditi omnibus) bezeugt uns nicht nur seine tiefe Demut und Ehrfurcht vor der Priesterwürde, sondern sie läßt auch sein Ideal erkennen, ein demütiger

[1]) Vgl. auch die Ausführungen von Schnürer, S. 87.

Diener der Priester zu sein, ein Ideal, das er auch in seinen Brüdern verwirklicht sehen wollte. —

Das Ergebnis seiner Darlegung zusammenfassend, erklärt es Felder unbedingt für ein Mißverständnis, wenn auf Grund dieses Vorgehens des hl. Franziskus gegen die Laienbrüder behauptet wird, er wolle in seiner Stiftung die Wissenschaft überhaupt verkümmern lassen (S. 72). Das Gegenteil sei richtig: „Weil der hl. Patriarch mit solcher Festigkeit von den Laien verlangt, daß sie ihrem Beruf und ihrer Berufstätigkeit treu bleiben, muß Franziskus notwendig die gleiche Forderung auch für die Kleriker des Ordens aufstellen: Treue dem ergriffenen Stande und seiner vitalen Arbeit, dem Studium“ (S. 72). Wiederum wird Bonaventura zum Beweis verwendet. Felder weist ferner zum Beweis auf das Testament mit seiner Mahnung zur Achtung vor den Priestern hin. Den gebildeten Mitbrüdern habe er eine ganz besondere Ehrung angedeihen lassen, vorerst selbstverständlich wegen ihrer kirchlichen Weihen, dann aber auch wegen ihrer Wissenschaft. Im Testament gibt aber der Heilige selbst als Motiv für seine große Ehrfurcht vor den Priestern nur dieses an, daß sie die hl. Eucharistie verwalten (vgl. testamentum bei Böhmer S. 36 f.). — Dagegen ist P. Felder im Recht, wenn er mehrere Stellen aus den Legenden anführt, die bezeugen, wie der Heilige vor gelehrten Priestern, vor Theologen seine Achtung zeigte; freilich kann man hieraus keine weitgehenden Schlüsse auf seine Stellung zur Wissenschaft ziehen.

§ 4. Die Wissenschaft und die Ideale des Heiligen, seine Armut, Demut und Herzenseinfalt.

Will man die Stellung des Franziskanerordens zur Wissenschaft behandeln, so ergibt sich die Pflicht, nachzuweisen, wie deren Betrieb mit dem minoritischen Armutsideal zu vereinbaren ist. Sehr richtig bezeichnet es Felder als das schwierigste Problem, die äußerste Armut des Ordens mit der Wissenschaft zu paaren, die gänzliche Verzichtleistung auf alles mit dem nötigen Bücherschatz zu vereinigen (S. 77). Es stehe fest, daß Franziskus seinen Brüdern und Klöstern nicht schlechthin alle Bücher entziehen wollte (S. 78). Er habe freilich nur den Gebrauch der zum Lebensunterhalt und zur beruflich geregelten Lebensführung nötigen Gegenstände gestattet. Hierzu habe er aber sicher auch die nötigsten Bücher gerechnet (S. 79). Zum Beweis wird wieder Bonaventura angeführt, obwohl doch dieser, wie schon gesagt,

gerade in diesen Fragen nicht ohne weiteres als glaubwürdiger Zeuge hingenommen werden darf. Die Behauptung, daß in den ältesten Niederlassungen eine kleine Bibliothek vorhanden war, erledigt sich, da sie sich nur auf die Dreibrüderlegende stützt. Was sich mit gutem Grund behaupten läßt, ist nur dieses, daß die hl. Schrift ebenso wie das Brevier und das Missale nicht völlig vom Orden ausgeschlossen waren: nur diese Bücher, schwerlich andere, meinen wohl die Biographen (II Cel. 3, 8; Spec. Perf. 5; ed. Sabatier p. 14 f.), wenn sie von den pauci libri reden, die Franz im Kloster dulden wollte. Daß diese pauc libri mehr zum Beten und Betrachten dienten als zum Studium, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Doch in den ersten Zeiten fehlten auch diese Bücher anscheinend häufig genug in den Klöstern: In einem Hause fehlte das Brevier, man las daher die Lektionen der Matutin aus dem einzigen vorhandenen Neuen Testament. Als aber die Mutter zweier Brüder um ein Almosen bat, gab ihr Franziskus auch noch dieses Neue Testament; er meinte: Gott werde diese Gabe mehr erfreuen als die Lesung (II Cel. 3, 35). Das Speculum Perfectionis (cap. 68, p. 69), welches dieselbe Anekdote berichtet, begründet das Fehlen des Breviers in bezeichnender Weise: Nam illo tempore fratres non habuerant breviaria nec multa psalteria. Selbst Bonaventura berichtet noch, daß in einer Niederlassung nur ein Neues Testament vorhanden war, daß Franz es zerschnitt und den Brüdern die losen Blätter gab. Wenn der Heilige (II Cel. 3, 116) das Ideal eines Generalministers nach seinem Sinn zeichnet, so fügt er bei: „Non sit aggregator librorum nec lectioni multum intentus . . ." Hier ist wohl nicht bloß und nicht in erster Linie (anders Felder, S. 85) gemeint, daß sich der Generalminister keine Privatbibliothek anschaffen darf; daß dieses nicht geschehen dürfe, setzte der Heilige wohl als selbstverständlich voraus. Daher betont Felder, auf beweiskräftige Stellen sich stützend, daß Franziskus nicht private Büchersammlungen duldete, vor allem deshalb nicht, weil bei der missionierenden Tätigkeit der Brüder ihr Aufenthalt häufig wechselte. Freilich steht fest, daß von Anfang an sich Tendenzen geltend machten, welche eine Änderung in diesem Punkte anstrebten. Franziskus selbst mußte, obwohl mit tiefem Schmerz und gegen seinen Willen, hierin nachsichtig sein, und seit Beginn der zwanziger Jahre des 13. Jahrhunderts durfte jeder Bruder sein Brevier haben und überallhin mitnehmen (vgl. Felder S. 82 f.).

„Die Entwicklung, welche der Orden und insbesondere die Wissenschaftsfrage genommen hatte, ließ es nicht zweifelhaft, daß

die aufs äußerste beschränkte Armut in Annahme und Gebrauch von Mobilien und zuvörderst von Büchern unhaltbar sei. Es kam also darauf an, den neuen, unabweisbaren Verhältnissen Rechnung zu tragen und doch jeden Besitz auszuschließen (S. 85). Die Lösung der Schwierigkeiten und Bedenken in dieser Hinsicht gab die Entscheidung Gregors IX. in der Bulle „Quo elongati" vom 28. September 1230 (der beste Druck bei Sabatier, Speculum Perfectionis p. 314 ff.), welche den „usus utensilium ac librorum et eorum mobilium quae licet habere" gestattet, aber das Verwaltungsrecht bezüglich derselben der Kurie, bezw. dem Kardinalprotektor reserviert. —

Das letzte Kapitel in diesem Abschnitte von Felders Werk will das Verhältnis der Demut, Einfalt und des religiösen Lebensideales des hl. Franziskus zur Studienfrage darlegen. Was P. Felder ausführt, ist nicht unrichtig; aber es stellt doch den Kern der Sache nicht deutlich genug heraus. Es hätte energisch betont werden müssen, daß Franziskus mit einer gewissen Einseitigkeit, die freilich nicht verwunderlich erscheint, an erster Stelle und geradezu ausschließlich immer nur die schlimmen Folgen betont, welche sich aus wissenschaftlicher Beschäftigung ergeben können, daß er, wenn er von den Studien spricht, nur an die als möglich sich ergebenden üblen Folgen, an den Hochmut, die Überhebung, den Mangel an Demut, Einfalt und Innerlichkeit, an die Vernachlässigung des Gebets- und Tugendlebens denkt, ohne auch nur ein Wort über die Vorteile wissenschaftlicher Arbeit auch in ethischer Hinsicht zu äußern. Ihn beherrschte völlig der Gedanke, daß Wissenschaft die Demut und Einfalt gefährde. Dominiert aber diese Vorstellung, dann wird in praxi die wissenschaftliche Betätigung ziemlich illusorisch. Dann ist kein Grund vorhanden, von der bisherigen Auffassung abzugehen, daß nämlich der Heilige die Einführung wissenschaftlicher Studien in den Orden nicht wünschte und nur mit Bangen und Widerstreben und mit tiefer Besorgnis zuließ — was, wie die Entwicklung zeigte, nicht ganz unbegründet war. Fassen wir kurz das Ergebnis der Untersuchung zusammen, so ergibt sich, daß das Bedenken des P. Eubel in einer Rezension von Felders Buch, „ob der Verfasser im Bestreben, den hl. Franz gegen die allerdings ungerechtfertigten Vorwürfe der Geringschätzung und Mißachtung der Wissenschaft zu verteidigen, nicht etwas über das Ziel hinausgeschossen hat" (Litt. Rundschau, No. 9, September 1905, S. 332) vollauf begründet ist. Freilich können wir anderseits auch denen nicht zustimmen, die meinen,

daß der Heilige kein Talent und ein prinzipieller Gegner der Wissenschaft war: Die Frage von dieser Seite zu betrachten, kam ihm nicht in den Sinn, für ihn war das Leitmotiv des Handelns und der Maßstab für die Beurteilung aller Dinge jenes Ideal apostolischen Lebens und Wirkens, das ihm in Portiuncula beim Anhören des Evangeliums von der Sendung der Apostel lebendig geworden war, dessen Verwirklichung in sich und andern er fürderhin lebte. Nur von diesem Gesichtspunkt aus und unter Berücksichtigung seiner eigenartigen Veranlagung kann seine Stellung zur Wissenschaft richtig beurteilt werden. Dann ergibt sich, daß wir keinen Grund haben, von der bisher üblichen Auffassung in unserer Frage abzugehen.

Wir sind am Ende unserer Wanderung angelangt, die bezweckte, an der Hand von P. Felder die Uranfänge der Wissenschaft im Franziskanerorden zu betrachten. Oftmals und eingehend haben wir im Laufe der Untersuchung den Ausführungen des gelehrten Ordensmannes hierüber entgegentreten müssen: sie schienen mitunter zu sehr spätere Verhältnisse in das erste Jahrzehnt des Ordens hineinzutragen und nicht ganz frei zu sein von der Tendenz, alle Entfaltungen einer späteren Zeit als Keim schon in den Anfängen beschlossen zu sehen. Man vermißt hier das, was E. von Dobschütz[1]) gelegentlich treffend als perspektivisches Sehen bezeichnete: was hintereinander gelagerte Überlieferungsschichten sind, was Entwickelung ist, erscheint hier zu sehr in einer Fläche. Aber wir sind weit entfernt, dieserhalb das Werk Felders für wertlos zu erklären. Was wir besprochen haben, ist nur ein kleiner Teil des umfangreichen Buches; und auch dieser Teil verrät eingehende Studien und gute Schulung. Wenn wir auch die beiden anderen, bei weitem größeren Teile der Felderschen Arbeit, die sich mit der Fortentwicklung und dem Ausbau der wissenschaftlichen Studien im Orden beschäftigen, zu besprechen hätten, also das ganze Werk in den Kreis unserer Betrachtung ziehen würden, so würde unser Gesamturteil nur günstig ausfallen können.

Erst nachträglich wurde mir ein Aufsatz von P. Josef a Leonissa in der Theologisch-praktischen Quartalschrift, Bd. 49, S. 592—598 (Linz 1896) bekannt, der durch seinen Titel „Der hl. Franziskus und die Wissenschaft" anzeigt, daß er in unser Gebiet schlägt. Nach eigener Angabe des Verfassers reproduziert er die Hauptgedanken eines in dem „Echo de St. François et de

[1]) v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters (Leipzig 1904) S. 6.

St. Antoine de Padoue 1894" erschienenen Artikels „St. François et la science". Dieser Umstand sowie der Charakter der Zeitschrift, wo sich die Arbeit findet, zeigen schon, daß wir eine wissenschaftliche Behandlung der Frage hier nicht suchen dürfen. Der Verfasser bemüht sich, aus den Worten und dem Leben des Heiligen zu zeigen, daß dieser in der Wissenschaft „nur ein einfaches Werkzeug", und zwar „keineswegs ein unentbehrliches" ja „sogar ein gefährliches Werkzeug und in gewisser Beziehung ein wirkliches Hindernis der Heiligkeit" sah; daß er aber durchaus kein Feind der Wissenschaft war, sondern die „wahre Wissenschaft, insbesondere die theologische, die Königin der Wissenschaften, schätzte". Das rege wissenschaftliche Streben der Zeit des Heiligen sei nicht das rechte gewesen, sondern ein unersättlicher Wissensdurst, dem Salbung und Frömmigkeit nichts galten; so rufe auch die heutige Wissenschaft voller Stolz und Hochmut aus: „Non serviam!" „Und dieser aufgeblähten Wissenschaft wagt der seraphische Patriarch das Triumphgeschrei (!!) des Erzengels Michael zu wiederholen: »Quis ut Deus!«" etc. Aus den schon angeführten Gründen erübrigt es sich, im einzelnen zu den aufgestellten Behauptungen und den Beweisen Stellung zu nehmen. Immerhin kann man in dem Artikel einen freilich ungenügenden und nicht einwandfreien Versuch katholischerseits sehen, das Problem: „Die Bedeutung des hl. Franz von Assisi für die Gegenwart, besonders für die religiöse Kultur der Gegenwart" in Angriff zu nehmen. Neuerdings findet man einiges hierüber bei H. Hoffmann, Der hl. Franz von Assisi, in den Friedensblättern, Bd. X (1905/06) S. 12—16 und dem stimmungsvollen „Pilgerbuch" im franziskanischen Italien des dänischen Dichterkonvertiten J. Jörgensen (Kempten-München 1905). Ein für den laufenden Jahrgang des „Hochlands" angekündigter Aufsatz von A. Ehrhard „Der hl. Franz von Assisi und seine Bedeutung für die Gegenwart" ist bisher noch nicht erschienen.

Inhalts - Verzeichnis.

I.

Der Ambrosiaster „Hilarius“.

Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I.

Von **Joseph Wittig.**

II.

Die pseudo-melitonische Apologie.

Von **Theophil Ulbrich.**

III.

Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren.

Eine kritische Auseinandersetzung mit P. Dr. H. Felder.

Von **Franz Xaver Seppelt.**



Druck von R. Nischkowsky in Breslau.



